GIOVANNI REALE/DARIO ANTISERI

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Antigüidade e Idade Média

VOLUME I

3ª edição

PAULUS

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni.
História da filosofia: Antigüidade e Idade Média / Giovanni Reale, Dario Antiseri; - São Paulo: PAULUS, 1990. - (Coleção filosofia)

Conteúdo: v. a. Antigüidade e Idade Média. - v. 2. Do Humanismo a Kant. - v. 3. Do Romantismo até nossos dias.

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa

1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

CDD-109
90-0515 -100

Índice para catálogo sistemático

1. Filosofia 100
2. Filosofia: História 109

Coleção FILOSOFIA

- *O homem. Quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*, B. Mondin
- *Introdução à filosofia. Problemas, sistemas, autores,obras*, Id.
- *Curso de filosofia*, 3 vols., Id.
- *História da Filosofia - Giovanni Reale e Dario Antiseri*, 3 Vols.
- *Filosofia da religião*, U. Zilles

Título original
Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi
© Editrice La Scuola, 8ª ed., 1986

Ilustrações
Alinari, Arborio Mella, Barazzotto, Farabola, Ricciarini, Riva, Stradella Costa, Titus, Tomsich

Revisão
H. Dalbosco - L. Costa

© PAULUS - 1990
Rua Dr. Pinto Ferraz, 183
04117-040 São Paulo (BRASIL)
FAX (011) 575-7403
Tel. (011) 572-2362

ISBN 88-350-7271-9 (ed. original)
ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)

ISBN 85-349-0114-7 (Vol. 1)

PREFÁCIO

"Uma vida sem busca não é digna de ser vivida".
Sócrates

Como se justifica um tratado tão vasto de história do pensamento filosófico e científico? Como é possível — talvez se pergunte o professor, observando a espessura dos três volumes — abordar e desenvolver um programa tão rico nas poucas horas semanais à disposição e levar os estudantes a dominá-lo?

Com certeza, se formos medir este livro pelo número de páginas, pode-se dizer que é um livro extenso. Mas aqui é o caso de recordar a bela sentença do abade Terrasson citada por Kant no Prefácio *da* Crítica da Razão Pura*: "Se se mede a extensão do livro não pelo número de páginas, mas pelo tempo que é necessário para compreendê-lo, de tais livros poder-se-ia dizer que seriam muito mais breves se não fossem tão breves."*

E, na verdade, em muitos casos os manuais de filosofia seriam menos cansativos se tivessem algumas páginas a mais sobre uma série de temas. Com efeito, na exposição da problemática filosófica, a brevidade não simplifica as coisas, mas as complica e, em conseqüência, as torna pouco compreensíveis, quando não inteiramente incompreensíveis. Em todo caso, num manual de filosofia, a brevidade leva fatalmente ao "conceitismo", a simples relacionamento de opiniões, à mera panorâmica do que disseram um por um os vários filósofos; isto é instrutivo, concede-se, mas pouco formativo.

Pois bem, esta história do pensamento filosófico e científico pretende atingir pelo menos três níveis além do simples "o que" disseram os filósofos, ou seja, o nível que os antigos chamavam de doxográfico (nível de coleta de opiniões), buscando explicar "por que" os filósofos disseram o que disseram e, ademais, dar um adequado entendimento de "como" o disseram e, finalmente, indagando alguns dos "efeitos" provocados pelas teorias filosóficas e científicas.

O "por que" das afirmações dos filósofos não é absolutamente algo simples, porquanto motivos sociais, econômicos e culturais

freqüentemente se entrecruzam e de vários modos se entretecem com motivos teóricos e especulativos. Procuramos dar um esboço do pano de fundo do qual emergem as teorias dos filósofos, evitando, contudo, os perigos das reduções sociológicas, psicológicas e historicistas (que, nos últimos anos, caíram em excessos hiperbólicos, a ponto de quase tornar vã a identidade específica do discurso filosófico) e evidenciando as concatenações dos problemas teóricos e os nexos conceituais, como também as motivações lógicas, racionais e críticas que, em última análise, constituem a substância das idéias filosóficas e científicas.

Buscou-se pois dar o sentido do "como" os pensadores e os cientistas propuseram suas doutrinas, fazendo uso de suas próprias palavras. Assim, quando se tratava de textos fáceis, a palavra viva dos vários pensadores foi utilizada no próprio nexo expositivo; outras vezes, ao contrário, se fez referência a extratos dos vários autores (os mais complexos e mais difíceis), à guisa de reforço da exposição, mas que (segundo o nível de conhecimento do autor que se quer alcançar) podem ser cortados sem prejuízo da compreensão do conjunto. Esse recurso aos textos dos autores foi dosado de modo a respeitar as necessidades didáticas de quem, de início, aprende um discurso completamente novo e por isso necessita da máxima simplicidade e pouco a pouco adquire as categorias do pensar filosófico, amplia a própria capacidade e, por essa razão pode se confrontar com um tipo de exposição mais complexa e, portanto, compreender os diversos teores da linguagem na qual os filósofos falavam. De resto, como não é possível ter idéia do modo de sentir e de imaginar de um poeta sem ler algum fragmento de sua obra, assim, analogamente, não é possível ter idéia do modo de pensar de um filósofo ignorando totalmente o modo pelo qual exprimia seus pensamentos.

Finalmente, os filósofos são importantes não só pelo que dizem, mas também pelas tradições que geram e põem em movimento: algumas de suas posições favorecem o nascimento de algumas idéias, mas, juntas, impedem o nascimento de outras. Portanto, os filósofos são importantes quer pelo que dizem, quer pelo que evitam que se diga. E esse é um dos aspectos sobre os quais freqüentemente calam as histórias da filosofia e que quisemos pôr em evidência, sobretudo na explicação das complexas relações entre as idéias filosóficas e as científicas, religiosas, estéticas e sociopolíticas.

O ponto de partida do ensino da filosofia reside nos problemas que ela levantou e levanta; por isso, buscou-se, particularmente,

expor em bloco os problemas e freqüentemente privilegiou-se o método sincrônico diante do diacrônico, embora respeitando este último nos limites do possível.

O ponto de chegada do ensino da filosofia consiste na formação de mentes ricas de teorias, hábeis no uso do método, capazes de propor e desenvolver de modo metódico os problemas e de ler, de modo crítico, a complexa realidade que as circunda. E precisamente este objetivo é visado pelos quatro níveis segundo os quais este trabalho foi inteiramente concebido e conduzido: criar nos estudantes uma razão aberta, capaz de defender-se em face às múltiplas solicitações contemporâneas de fuga para o irracional ou de fechamento em estreitas posições pragmáticas e cientificistas. E a razão aberta é uma razão que sabe ter em si o corretivo de todos os erros que (enquanto razão humana) comete, passo a passo, forçando-a a recomeçar itinerários sempre novos.

Este primeiro volume divide-se em dez partes. A divisão foi feita tendo em conta a sucessão lógica e cronológica da problemática tratada, mas com a intenção de oferecer aos docentes verdadeiras e exatas "unidades didáticas", no âmbito das quais, segundo os interesses e o nível dos alunos, possam fazer as escolhas mais oportunas. A amplitude da abordagem não implica que se deva fazer tudo; deseja-se apenas oferecer a mais ampla e rica possibilidade de escolha e aprofundamento.

Entre elas, além das partes que tratam de Platão e Aristóteles, que são verdadeiras minimonografias, pela riqueza dos temas e dos problemas que contêm, destacamos principalmente as partes sobre a filosofia da época helenística e da época imperial, invariavelmente pouco cuidadas, mas que devem ser consideradas com particular atenção, ademais porque, em relação ao século passado e à primeira metade do nosso século, o conhecimento desses períodos da história do pensamento progrediu enormemente e seus resultados foram claramente reavaliados. Uma parte foi dedicada ao pensamento conexo à mensagem bíblica, porque esta constituiu a maior revolução espiritual, que mudou radicalmente a proposição do pensamento antigo e constitui uma premissa indispensável para a compreensão do posterior pensamento medieval, senão do pensamento ocidental em geral. Até mesmo à Patrística se dedicou a atenção que o renovado interesse e os mais recentes estudos sobre este período, ademais, impõem. Todo o pensamento medieval, contido na décima parte, foi visto na ótica da problemática das relações entre fé e razão e no complexo e móvel jogo desses seus componentes. Não foram postas em relevo somente as grandes

construções metafísicas, como as de Anselmo, Tomás e Boaventura (aos quais são dedicados tratamentos aprofundados, com desenvolvimentos originais), mas foram tratadas com particular atenção também as problemáticas lógicas, tendo presentes as mais recentes aquisições historiográficas.

São vistos, assim, sob nova luz pensadores como Boécio e Abelardo, bem como a clássica problemática dos universais. Finalmente, especial relevo é dado ao fermento da última escolástica.

Conclui o volume um apêndice abrangendo, como complemento indispensável, as tábuas cronológicas sinóticas e o índice dos nomes. Foi preparado pelo professor Cláudio Mazzarelli que, unindo a dupla competência de professor, de longa data, e de pesquisador científico, procurou fornecer o instrumento mais rico e, a um tempo, mais funcional.

Os autores expressam uma grata recordação em memória do professor Francisco Brunelli, que idealizou e promoveu a iniciativa desta obra. Estava encarregado de providenciar a execução tipográfica do projeto, pouco antes do seu imprevisto desaparecimento.

Um vivo agradecimento ao doutor Remo Bernacchia, que conduziu a iniciativa a seu termo, favorecendo e tornando realizáveis as numerosas inovações constantes da presente obra.

Um vivo agradecimento à Editora Vita e Pensiero, por ter concedido a utilização de muitos resultados da História da Filosofia Antiga *(em cinco volumes), de G. Reale. Ademais, nossa particular gratidão à doutora Clara Fortina que, na qualidade de redatora, empenhou-se pelo melhor resultado da obra, bem além dos seus deveres de ofício, com dedicação e paixão.*

Os autores desejam assumir em comum a responsabilidade da obra inteira por terem trabalhado juntos (cada um segundo sua própria competência, sua própria sensibilidade e seus próprios interesses) pelo melhor resultado de cada um dos três volumes, com plena unidade de espírito e de objetivos.

Finalmente, os autores agradecem à autora Maria Luisa Gatti, que revisou cuidadosamente as provas da segunda edição italiana.

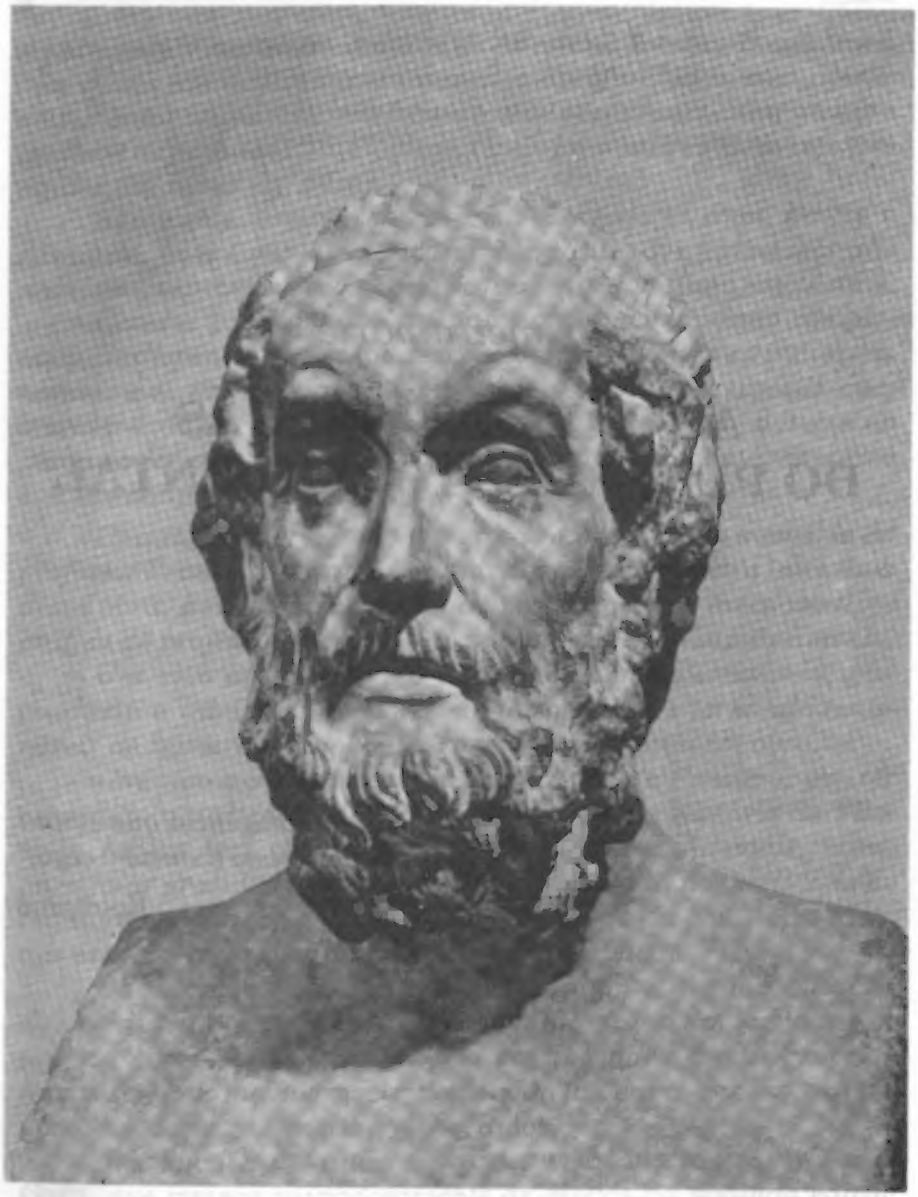
Os Autores

Primeira parte

AS ORIGENS GREGAS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

"É a inteligência que vê, é a inteligência que escuta — todo o resto é surdo e cego."

Epicarmo



Rosto atribuído a Homero (séc. VIII a.C.), que a tradição considera o autor da Ilíada e da Odisséia, obras consideradas como a base do pensamento ocidental.

Capítulo I

GÊNESE, NATUREZA E DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA ANTIGA

1. Gênese da filosofia entre os gregos

1.1. A filosofia como criação do gênio helênico

Seja como termo, seja como conceito, a filosofia é considerada pela quase totalidade dos estudiosos como uma criação própria do gênio dos gregos. Efetivamente, enquanto todos os outros componentes da civilização grega encontram uma correspondência junto aos demais povos do Oriente que alcançaram um nível elevado de civilização antes dos gregos (crenças e cultos religiosos, manifestações artísticas de várias naturezas, conhecimentos e habilidades técnicas de diversos tipos, instituições políticas, organizações militares etc.), já no que se refere à filosofia nos encontramos diante de um fenômeno tão novo que não apenas não tem uma correspondência precisa junto a esses povos, mas também não há tampouco nada que lhe seja estreita e especificamente análogo.

Sendo assim, a superioridade dos gregos em relação aos outros povos nesse ponto específico é de caráter não puramente *quantitativo*, mas *qualitativo*, porque o que eles criaram, instituindo a filosofia, constitui uma novidade que, em certo sentido, é absoluta.

Quem não levar isso em conta não poderá compreender por que, sob o impulso dos gregos, a civilização ocidental tomou uma direção completamente diferente da oriental. Em particular, não poderá compreender por que motivo os orientais, quando quiseram se beneficiar da ciência ocidental e de seus resultados, tiveram que adotar também algumas categorias da lógica ocidental. Com efeito, não é em qualquer cultura que a ciência é possível. Há idéias que

tornam estruturalmente impossível o nascimento e o desenvolvimento de determinadas concepções — e, até mesmo, idéias que interditam toda a ciência em seu conjunto, pelo menos a ciência como hoje a conhecemos.

Pois bem, em função de suas categorias racionais, foi a filosofia que tornou possível o nascimento da ciência e, em certo sentido, a gerou. E reconhecer isso significa também reconhecer aos gregos o mérito de terem dado uma contribuição verdadeiramente excepcional à história da civilização.

1.2. A impossibilidade da origem oriental da filosofia

Naturalmente, sobretudo entre os orientalistas, não faltaram tentativas de situar no Oriente a origem da filosofia, especialmente com base na observação de analogias genéricas constatáveis entre as concepções dos primeiros filósofos gregos e certas idéias próprias da sabedoria oriental. Mas nenhuma dessas tentativas surtiu efeito. E, já a partir de fins do século passado, uma crítica rigorosa produziu uma série de provas verdadeiramente esmagadoras contra a tese de que a filosofia dos gregos derivou do Oriente.

a) Na época clássica, nenhum dos filósofos ou dos historiadores gregos faz sequer o mínimo aceno à pretensa origem oriental da filosofia. (Os primeiros a defender a tese de que a filosofia derivou do Oriente foram alguns orientais, por razões de orgulho nacionalista, ou seja, para atribuir em benefício de sua cultura esse especial título de glória. Assim, por exemplo, na época dos ptolomeus, os sacerdotes egípcios, tomando conhecimento da filosofia grega, pretenderam sustentar que ela derivava da sabedoria egípcia. E, em Alexandria, por volta de fins da era pagã e de princípios da era cristã, os hebreus que haviam absorvido a cultura helênica chegaram a defender a idéia de que a filosofia grega derivava das doutrinas de Moisés. O fato de que filósofos gregos da época cristã sustentaram a tese de que a filosofia derivou dos sacerdotes orientais, divinamente inspirados, não prova nada, porque esses filósofos já haviam perdido a confiança na filosofia entendida classicamente e objetivavam uma espécie de autolegitimação diante dos cristãos, que apresentavam seus textos como divinamente inspirados.)

b) Está demonstrado historicamente que os povos orientais com os quais os gregos tinham contato possuíam verdadeiramente uma forma de "sabedoria", feita de convicções religiosas, mitos

teológicos e "cosmogônicos", mas não uma *ciência filosófica* baseada na razão pura (no *logos,* como dizem os gregos). Ou seja, possuíam um tipo de sabedoria análoga à que os próprios gregos possuíam antes de criar a filosofia.

c) Contudo, não temos conhecimento da utilização, por parte dos gregos, de qualquer escrito oriental ou de traduções desses textos. Antes de Alexandre, não se sabe de qualquer possibilidade de terem chegado à Grécia doutrinas dos hindus ou de outros povos da Ásia, bem como de que, na época em que surgiu a filosofia na Grécia, houvesse gregos em condições de compreender o discurso de um sacerdote egípcio ou de traduzir livros egípcios.

d) Considerando que *algumas idéias* dos filósofos gregos podem ter antecedentes precisos na sabedoria oriental (mas isso ainda precisa ser comprovado), tendo podido assim dela derivarem, isso não mudaria a substância da questão que estamos discutindo. Com efeito, a partir do momento em que nasceu na Grécia, a filosofia representou *uma nova forma de expressão espiritual,* de tal modo que, no momento mesmo em que acolhia conteúdos que eram fruto de outras formas de vida espiritual, os transformava estruturalmente, dando-lhes uma forma rigorosamente lógica.

1.3. As cognições científicas egípcias e caldéias e as transformações nelas impressas pelos gregos

No entanto, os gregos adotaram dos orientais alguns conhecimentos científicos. Com efeito, derivaram dos egípcios alguns conhecimentos matemático-geométricos e dos babilônios algumas cognições astronômicas. Mas também a propósito desses conhecimentos precisamos fazer alguns esclarecimentos importantes, que são indispensáveis para compreender a mentalidade grega e a mentalidade ocidental que dela derivou.

Ao que sabemos, a matemática egípcia consistia predominantemente no conhecimento de operações de cálculo aritmético com objetivos práticos, como, por exemplo, o modo de medir certa quantidade de gêneros alimentícios ou então de dividir um determinado número de coisas entre um número dado de pessoas. Assim, analogamente, a geometria devia ter também um caráter predominantemente prático, respondendo, por exemplo, à necessidade de medir novamente os campos depois das periódicas inundações do Nilo ou à necessidade de projeção e construção das pirâmides.

Está claro que, ao obterem aqueles conhecimentos matemático-geométricos, os egípcios desenvolveram uma atividade da razão — atividade inclusive, bem considerável. Mas, reelaborados pelos gregos, aqueles conhecimentos tornaram-se algo muito mais consistente, realizando um verdadeiro salto de qualidade. Com efeito, sobretudo através de Pitágoras e dos pitagóricos, os gregos transformaram aquelas noções em uma *teoria geral e sistemática* dos números e das figuras geométricas. Em suma, criaram uma *construção racional orgânica,* indo muito além dos objetivos predominantemente práticos aos quais os egípcios parecem ter-se limitado.

O mesmo vale para as noções astronômicas. Os babilônios as elaboraram com objetivos predominantemente práticos, ou seja, para fazer horóscopos e previsões. Mas os gregos as purificaram e cultivaram com fins *predominantemente cognoscitivos,* em virtude daquele espírito "teorético" animado pelo amor ao conhecimento puro, que é o mesmo espírito que, como veremos, criou e nutriu a filosofia. No entanto, antes de definir em que consiste exatamente a filosofia e o espírito filosófico dos gregos, devemos desenvolver ainda algumas observações preliminares essenciais.

2. As formas da vida grega que prepararam o nascimento da filosofia

2.1. Os poemas homéricos e os poetas gnômicos

Os estudiosos concordam em que, para se poder compreender a filosofia de um povo e de uma civilização, é necessário fazer referência: 1) à arte; 2) à religião; 3) às condições sociopolíticas desse povo. 1) Com efeito, a grande arte, de modo mítico e fantástico, ou seja, mediante a intuição e a imaginação, tende a alcançar objetivos que também são próprios da filosofia. 2) Analogamente, por meio de representações não conceituais e por meio da fé, a religião tende a alcançar certos objetivos que a filosofia procura atingir com os conceitos e com a razão (Hegel faria da *arte,* da *religião* e da *filosofia* as três categorias do Espírito absoluto). 3) Não menos importantes (e hoje se insiste muito nesse ponto) são as condições socioeconômicas e políticas, que freqüentemente condicionam o nascimento de determinadas idéias e que, particularmente no mundo grego, criando as primeiras formas de liberdade institucionalizada e de democracia, precisamente tornaram possível o nascimento da filosofia, que se alimenta essencialmente da liberdade.

Comecemos pelo primeiro ponto.

Antes do nascimento da filosofia, os poetas tinham imensa importância na educação e na formação espiritual do homem entre os gregos, muito mais do que tiveram entre outros povos. O helenismo inicial buscou alimento espiritual predominantemente nos poemas homéricos, ou seja, na *Ilíada* e na *Odisséia* (que, como se sabe, exerceram nos gregos uma influência análoga à que a *Bíblia* exerceu entre os hebreus, não havendo textos sacros na Grécia), em Hesíodo e nos poetas gnômicos dos séculos VII e VI a.C.

Ora, os poemas homéricos apresentam algumas peculiaridades que os diferenciam de outros poemas que se encontram na origem de outros povos e suas civilizacões, contendo já algumas das características do espírito grego que se mostrariam essenciais para a criação da filosofia.

a) Os estudiosos observaram que, embora ricos em imaginação, situações e acontecimentos fantásticos, os poemas homéricos só raramente caem na descrição do *monstruoso* e do *disforme* (como, ao contrário, ocorre freqüentemente nas manifestações artísticas dos povos primitivos). Isso significa que a imaginação homérica já se estrutura com base em um sentido de *harmonia,* de *proporção,* de *limite* e de *medida,* coisas que a filosofia elevaria inclusive à categoria de princípios ontológicos, como poderemos ver.

b) Também se notou que, em Homero, a *arte da motivação* chega a ser uma verdadeira constante. O poeta não se limita a narrar uma série de fatos, mas também pesquisa suas *causas* e suas *razões* (ainda que ao nível mítico-fantástico). Em Homero, a ação "não se estende como uma fraca sucessão temporal: o que vale para ela em cada ponto é o princípio da razão suficiente e cada acontecimento recebe uma rigorosa motivação psicológica" (W. Jaeger). E esse modo poético de ver as razões das coisas é que prepara aquela mentalidade que, em filosofia, levará à busca da "causa" e do "princípio", do "por que" último das coisas.

c) Uma outra característica do *epos* homérico é a de procurar apresentar a realidade *em sua inteireza,* ainda que de forma mítica: deuses e homens, céu e terra, guerra e paz, bem e mal, alegria e dor, a totalidade dos valores que regem a vida do homem (basta pensar, por exemplo, no escudo de Aquiles que, emblematicamente, representava "todas as coisas"). Escreve W. Jaeger: "A realidade *apresentada em sua totalidade:* o pensamento filosófico a apresenta em forma racional, ao passo que a épica a apresenta em forma mítica. O tema clássico da filosofia grega — qual é a 'posição do homem do universo' — também está presente em Homero a cada momento."

Para os gregos, também foi muito importante Hesíodo com sua *Teogonia,* que traça uma síntese de todo o material até então

existente sobre o tema. A *Teogonia* de Hesíodo narra o nascimento de todos os deuses. E, como muitos deuses coincidem com partes do universo e com fenômenos do cosmos, a teogonia torna-se também *cosmogonia,* ou seja, explicação mítico-poética e fantástica da gênese do universo e dos fenômenos cósmicos, a partir do *Caos* original, que foi o primeiro a se gerar. Esse poema aplainou o caminho para a posterior cosmologia filosófica, que, ao invés de usar a fantasia, buscaria com a razão o "princípio primeiro" do qual tudo se gerou.

O mesmo Hesíodo, com seu outro poema *As obras e os dias,* mas sobretudo os poetas posteriores, imprimiram na mentalidade grega alguns princípios que seriam de grande importância para a constituição da ética filosófica e do pensamento filosófico antigo em geral. A justiça é exaltada como valor supremo: "Dá ouvidos à justiça e esquece completamente a prepotência", disse Hesíodo; "Na justiça já estão compreendidas todas as virtudes", afirmou Focílides; "Sem ceder daqui e dali, andarei pelo reto caminho, porque devo pensar somente coisas justas", escrevia Teógnis; "... sejas justo, não há nada melhor", ainda ele. A idéia de justiça está no centro da obra de Sólon. E em muitos filósofos, especialmente em Platão, a justiça se tornaria inclusive um conceito ontológico, além de ético e político.

Os poetas líricos também fixaram de modo estável um outro conceito: a noção de *limite,* ou seja, a idéia de *nem muito nem pouco,* isto é, o conceito da *justa medida,* que constitui a conotação mais peculiar do espírito grego. "Jubila-te com as alegrias e sofre com os males, mas não em demasia", disse Arquíloco. "Sem zelo demais: *o melhor está no meio;* e, ficando no meio, alcançarás a virtude", afirmou Teógnis. "Nada em excesso", escrevia Sólon. "A medida é uma das melhores coisas", ecoa uma das sentenças dos Sete Sábios, que recapitulam toda a sabedoria grega, cantada especialmente pelos poetas gnômicos. E o conceito de "medida" constituiria o centro do pensamento filosófico clássico.

Recordemos uma última sentença ainda, atribuída a um dos antigos sábios e inscrita no portal do templo do oráculo de Delfos, consagrado a Apolo: "Conhece-te a ti mesmo." Essa sentença, muito famosa entre os gregos, tornar-se-ia inclusive não apenas o mote do pensamento de Sócrates, mas também o princípio basilar do saber filosófico grego até os últimos neoplatônicos.

2.2. A religião pública e os mistérios órficos

O segundo componente ao qual se precisa fazer referência para compreender a gênese da filosofia grega, como já dissemos, é a religião. Mas, quando se fala de religião grega, é necessário

distinguir entre a *religião pública,* que tem o seu modelo na representação dos deuses e do culto que nos foi dada por Homero, e a *religião dos mistérios.* Há inúmeros elementos comuns entre essas duas formas de religiosidade (como, por exemplo, a concepção de base politeísta), mas também importantes diferenças que, em alguns pontos de destaque (como, por exemplo, na concepção do homem, do sentido de sua vida e do seu destino último), tornam-se até verdadeiras antíteses.

Ambas as formas de religião são muito importantes para explicar o nascimento da filosofia, mas a segunda forma o é mais, pelo menos em alguns aspectos.

Comecemos por ilustrar alguns traços essenciais da primeira. Para Homero e para Hesíodo, que constituem o ponto de referência das crenças próprias da religião pública, pode-se dizer que *tudo é divino,* porque tudo o que ocorre é explicado em função da intervenção dos deuses: os fenômenos naturais são promovidos por Nume; os raios e relâmpagos são arremessados por Zeus do alto do Olimpo, as ondas do mar são provocadas pelo tridente de Poseidon, o sol é levado pelo áureo carro de Apolo e assim por diante. Mas também a vida social dos homens, a sorte das cidades, das guerras e da paz são imaginadas como vinculadas aos deuses de modo não acidental e, por vezes, até mesmo de modo essencial.

Mas quem são esses deuses? Como os estudiosos de há muito reconheceram e evidenciaram, esses deuses são forças naturais personificadas em formas humanas idealizadas ou então são forças e aspectos do homem sublimados, hipostatizados e aprofundados em esplêndidas semelhanças antropomórficas. (Além dos exemplos já apresentados, recordamos que Zeus é a personificação da justiça, Atena da inteligência, Afrodite, do amor e assim por diante.) Esses deuses, portanto, são *homens amplificados e idealizados,* sendo assim diferentes só por *quantidade* e não por *qualidade.* É por isso que os estudiosos classificam a religião pública dos gregos como uma forma de "naturalismo". Assim, o que ela pede ao homem não é — e não pode ser — que ele mude a sua natureza, ou seja, se eleve acima de si mesmo, mas, ao contrário, que ele siga a sua própria natureza. Fazer em honra dos deuses aquilo que está em conformidade com sua própria *natureza* é tudo o que pede do homem. E, da mesma forma que a religião pública grega foi "naturalista", também a primeira filosofia grega foi "naturalista". E mais: a referência à "natureza" continuou sendo uma constante do pensamento grego ao longo de todo o seu desenvolvimento histórico.

Mas nem todos os gregos consideravam suficiente a religião pública. Por isso, em círculos restritos, desenvolveram-se os "mistérios", tendo suas próprias crenças específicas (embora inse-

ridas no quadro geral do politeísmo) e suas próprias práticas. Entre os mistérios, porém, os que mais influíram na filosofia grega foram os mistérios órficos, dos quais falaremos adiante. O orfismo e os órficos derivam seu nome do poeta trácio Orfeu, seu fundador presumido, cujos traços históricos são inteiramente recobertos pela névoa do mito. O orfismo é particularmente importante porque, como os estudiosos modernos reconheceram, introduz na civilização grega *um novo esquema de crenças* e *uma nova interpretação da existência humana*. Efetivamente, enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, colocando na morte o fim total de sua existência, o orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem segundo um esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.

O núcleo das crenças órficas pode ser resumido como segue:

a) No homem se hospeda um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo em virtude de uma culpa original.

b) Esse demônio não apenas preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, estando destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, através de uma série de renascimentos, para expiar aquela culpa original.

c) Com seus ritos e suas práticas, a "vida órfica" é a única em condições de pôr fim ao ciclo das reencarnações, libertando assim a alma do corpo.

d) Para quem se purificou (os iniciados nos mistérios órficos) há um prêmio no além (da mesma forma que há punição para os não iniciados).

Em algumas tabuinhas órficas encontradas nos sepulcros de seguidores dessa seita, entre outras, podem-se ler estas palavras, que resumem o núcleo central da doutrina: "Alegra-te, tu que sofreste a paixão: antes, não a havias sofrido. De homem, nasceste Deus!"; "Feliz e bem-aventurado, serás Deus ao invés de mortal!"; "De homem, nascerás Deus, pois derivas do divino!" O que significa que o destino último do homem é o de "voltar a estar junto aos deuses".

A idéia dos prêmios e castigos de além-túmulo, evidentemente, nasceu para eliminar o absurdo que freqüentemente se constata sobre a terra, isto é, o fato de que os virtuosos sofrem e os viciosos gozam. A idéia da reencarnação (metempsicose), ou seja, da passagem da alma de um corpo para outro, como nota E. Dodds, talvez tenha nascido para explicar particularmente a razão pela qual sofrem aqueles que parecem inocentes. Na realidade, se cada alma tem uma vida anterior e se há uma culpa original, então ninguém é inocente e todos pagam por culpas de gravidades diversas, cometidas nas vidas anteriores, além da própria culpa

original: "E toda essa soma de sofrimentos, neste mundo e no outro, é só uma parte da longa educação da alma, que encontrará o seu termo último em sua libertação do ciclo dos nascimentos e em seu retorno às origens. Somente desse modo e sob o metro do tempo cósmico é que se pode realizar completamente para cada alma a justiça entendida no sentido arcaico, isto é, segundo a lei de que *quem pecou, tem de pagar*" (E. Dodds).

Com esse novo esquema de crenças, o homem via pela primeira vez contraporem-se em si *dois princípios* em contraste e luta: a alma (demônio) e o corpo (como tumba ou lugar de expiação da alma). Rompe-se assim a visão *naturalista:* o homem compreende que algumas tendências ligadas ao corpo devem ser reprimidas, ao passo que a purificação do elemento divino em relação ao elemento corpóreo torna-se o objetivo do viver.

Uma coisa deve-se ter presente: sem orfismo não se explicaria Pitágoras, nem Heráclito, nem Empédocles e, sobretudo, não se explicaria uma parte essencial do pensamento de Platão e, depois, de toda a tradição que deriva de Platão, o que significa que não se explicaria uma grande parte da filosofia antiga, como poderemos ver melhor mais adiante.

Uma última observação ainda se faz necessária. Os gregos não tiveram livros sacros ou considerados fruto de revelação divina. Conseqüentemente, não tiveram uma dogmática fixa e imutável. Como vimos, os poetas constituíram o veículo de difusão de suas crenças religiosas. Além disso (e esta é uma outra conseqüência da falta de livros sagrados e de uma dogmática fixa), na Grécia também não pôde subsistir uma casta sacerdotal custódia do dogma (os sacerdotes tiveram escassa relevância e escassíssimo poder na Grécia, porque, além de não possuírem a prerrogativa de conservar dogmas, também não tiveram a exclusividade das oferendas religiosas e de oficiar os sacrifícios).

Essa inexistência de dogmas e de custódios dos dogmas deixou uma ampla liberdade para o pensamento filosófico, que não encontrou obstáculos do tipo daqueles que teria encontrado em países orientais, onde a existência de dogmas e de custódios dos dogmas iriam contrapor resistências e restrições dificilmente superáveis. Por isso, com razão, os estudiosos destacam essa circunstância favorável ao nascimento da filosofia que se verificou entre os gregos, a qual não tem paralelos na Antigüidade.

2.3. As condições sociopolítico-econômicas que favoreceram o surgimento da filosofia

Já no século passado, mas sobretudo em nosso século, os estudiosos também acentuaram a liberdade política de que os

gregos se beneficiavam em relação aos povos orientais. O homem oriental era obrigado a uma cega obediência ao poder religioso e político. No que se refere à religião, já mostramos a liberdade de que os gregos desfrutavam. No que tange à situação política, a questão é mais complexa. Entretando, também se pode dizer que, nesse campo, os gregos igualmente gozavam de uma situação privilegiada, porque foi o primeiro povo da história que conseguiu construir instituições políticas livres.

Nos séculos VII e VI a.C., a Grécia sofreu uma transformação socioeconômica considerável. De país predominantemente agrícola que era, passou a desenvolver de forma sempre crescente a indústria artesanal e o comércio. Assim, tornou-se necessário fundar centros de distribuição comercial, que surgiram inicialmente nas colônias jônicas, particularmente em Mileto, e depois também em outros lugares. As cidades tornaram-se florescentes centros comerciais, acarretando um forte crescimento demográfico. O novo segmento dos comerciantes e artesãos alcançou pouco a pouco uma notável força econômica, passando a opor-se à concentração do poder político, que estava nas mãos da nobreza fundiária. Como nota E. Zeller, na luta que os gregos empreenderam para transformar as velhas formas aristocráticas de governo em novas formas republicanas, "todas as forças deviam ser despertadas e exercidas: a vida pública abria caminho para a ciência. O sentimento da jovem liberdade devia dar ao espírito do povo grego um impulso fora do qual a atividade científica não podia permanecer. Assim, se o fundamento do florescimento artístico e científico da Grécia foi construído contemporaneamente à transformação das condições políticas e em meio a vivas disputas, então não se pode negar a conexão entre os dois fenômenos. Ao contrário, entre os gregos, precisamente, a cultura é inteiramente e do modo mais agudo aquilo que será sempre na vida sadia de qualquer povo: ao mesmo tempo, *fruto e condição da liberdade*".

Mas há um fato muito importante a destacar, confirmando de modo ainda melhor o que já dissemos: a filosofia nasce primeiro nas colonias e não na mãe-pátria. Mais precisamente, primeiro nas colônias orientais da Ásia Menor (em Mileto) e logo depois nas colônias ocidentais da Itália meridional — e só depois refluiu para a mãe-pátria. E isso aconteceu precisamente porque, com sua operosidade e com seu comércio, as colônias alcançaram primeiro uma situação de bem-estar e, devido à distância da mãe-pátria, puderam construir instituições livres antes do que ela. Portanto, foram as condições sociopolítico-econômicas favoráveis das colônias que, juntamente com os fatores ilustrados anteriormente, permitiram o surgimento e o florescimento da filosofia, que depois, passando para a mãe-pátria, alcançou os seus mais altos cumes em

Atenas, ou seja, na cidade em que floresceu a maior liberdade de que os gregos jamais gozaram. Assim, a capital da filosofia grega foi a capital da liberdade grega.

Resta ainda uma última observação: com a constituição e a consolidação da polis, isto é, da Cidade-Estado, os gregos deixaram de sentir qualquer antítese e qualquer vínculo para a sua liberdade; ao contrário, foram levados a verem-se *essencialmente* como *cidadãos*. Para os gregos, o homem coincide com o cidadão. Assim, o Estado tornou-se o horizonte ético do homem grego, assim permanecendo até a era helenística: os cidadãos sentiam os fins do Estado como os seus próprios fins, o bem do Estado como o seu próprio bem, a grandeza do Estado como a sua própria grandeza e a liberdade do Estado como a sua própria liberdade.

Sem levarmos isso em conta, não poderemos compreender uma grande parte da filosofia grega, particularmente a ética e toda a política da era clássica e, depois, também os complexos desdobramentos da era helenística.

Depois desses esclarecimentos preliminares, estamos agora em condições de enfrentar a questão da definição do conceito grego de filosofia.

3. Conceito e objetivo da filosofia antiga

3.1. As conotações essenciais da filosofia antiga

Segundo a tradição, o criador do termo "filo-sofia" foi Pitágoras, o que, embora não sendo historicamente seguro, no entanto é verossímil. O termo certamente foi cunhado por um espírito religioso, que pressupunha só ser possível aos deuses uma sofia ("sabedoria"), ou seja, uma posse certa e total do verdadeiro, uma contínua aproximação ao verdadeiro, um amor ao saber nunca saciado totalmente, de onde, justamente, o nome "filo-sofia", ou seja, "amor pela sabedoria".

Mas, substancialmente, o que entendiam os gregos por essa amada e buscada "sabedoria"?

Desde o seu nascimento, a filosofia apresentou de modo bem claro três conotações, respectivamente relativas a 1) o seu *conteúdo*, 2) o seu *método* e 3) o seu *objetivo*.

1) No que se refere ao conteúdo, a filosofia pretende explicar a *totalidade das coisas*, ou seja, *toda a realidade*, sem exclusão de partes ou momentos dela. Assim, a filosofia distingue-se das ciências particulares, que assim se chamam exatamente porque se limitam a explicar *partes* ou setores da realidade, grupos de coisas ou de fenômenos. E a pergunta daquele que foi e é considerado como

o primeiro dos filósofos — "Qual é o *princípio de todas as coisas*?" —já mostra a perfeita consciência desse ponto. Portanto, a filosofia se propõe como objeto a *totalidade da realidade e do ser*. E, como veremos, alcança-se a totalidade da realidade e do ser precisamente descobrindo qual é o primeiro "princípio", isto é, o primeiro "por que" das coisas.

2) No que se refere ao método, a filosofia visa ser "explicação puramente *racional* daquela totalidade" que tem por objeto. O que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica, o *logos*. Não basta à filosofia constatar, determinar dados de fato ou reunir experiências: ela deve ir além do fato e além das experiências, para encontrar a causa ou as causas precisamente através da razão.

É justamente esse caráter que confere "cientificidade" à filosofia. Pode-se dizer que esse caráter também é comum às outras ciências, que, *enquanto tais*, nunca são uma mera constatação empírica, mas também são pesquisa de causas e razões. A diferença, porém, está no fato de que, enquanto as ciências particulares são pesquisa racional de realidades e setores particulares, a filosofia, como dissemos, é pesquisa racional de *toda a realidade* (do princípio ou dos princípios de toda a realidade). Com isso, fica esclarecida a diferença entre a filosofia, arte e religião também: a grande arte e as grandes religiões também visam captar o sentido da *totalidade do real*, mas o fazem, respectivamente, uma com o *mito* e a *fantasia*, outra com a *crença* e a *fé* (como dissemos acima), ao passo que a filosofia procura a explicação da *totalidade do real precisamente ao nível do logos*.

3) Por último, o objetivo ou fim da filosofia está *no puro desejo de conhecer e contemplar a verdade*. Em suma, a filosofia grega é amor desinteressado pela verdade. Como escreve Aristóteles, no filosofar, os homens "buscaram o conhecer a fim de saber e não para conseguir alguma utilidade prática". Com efeito, a filosofia só nasceu depois que os homens resolveram os problemas fundamentais da subsistência, libertando-se das mais urgentes necessidades materiais. E conclui Aristóteles: "Portanto, é evidente que nós não buscamos a filosofia por nenhuma vantagem estranha a ela. Aliás, é evidente que, como consideramos homem livre aquele que é fim em si mesmo, sem estar submetido a outros, da mesma forma, entre todas as outras ciências, só a esta consideramos livre, pois só ela é fim em si mesma." E é fim em si mesma porque tem por objetivo a verdade, procurada, contemplada e desfrutada *como tal*. Então, pode-se compreender a afirmação de Aristóteles: "Todas as outras ciências podem ser mais necessárias do que esta, mas nenhuma será superior." Uma afirmação que foi adotada por todo o helenismo.

Impõe-se, porém, uma reflexão: a "contemplação" peculiar à filosofia grega não é um *otium* vazio. Embora não se submetendo a objetivos utilitaristas, ela possui uma relevância moral e também política de primeira ordem. Com efeito, é evidente que, ao se contemplar o todo, mudam necessariamente todas as perspectivas usuais, muda a visão do significado da vida do homem e se impõe uma nova hierarquia de valores. Em resumo, a verdade contemplada infunde uma enorme energia moral. E, como veremos, com base precisamente nessa energia moral foi que Platão quis construir o seu Estado ideal. Mas só mais adiante é que poderemos desenvolver e esclarecer adequadamente esses conceitos.

Entrementes, ficou evidente a absoluta originalidade dessa criação grega. Os povos orientais também tiveram uma "sabedoria" que tentava interpretar o sentido de *todas as coisas* (o sentido do *todo*) sem se submeter a objetivos pragmáticos. Mas tal sabedoria era entremeada de representações fantásticas e míticas, o que a levava para a esfera da arte, da poesia ou da religião. Em conclusão, a grande descoberta da "filo-sofia" grega foi a de *ter tentado essa aproximação ao todo fazendo uso somente da razão (do logos) e do método racional.* Uma descoberta que condicionou estruturalmente, de modo irreversível, todo o Ocidente.

3.2. A filosofia como necessidade primária do espírito humano

Alguém perguntará: mas por que o homem sentiu a necessidade de filosofar? Os antigos respondiam que tal necessidade está estruturalmente radicada na própria natureza do homem. Como escrevia Aristóteles: "*Por natureza*, todos os homens aspiram ao saber." E ainda: "Exercer a sabedoria e conhecer são desejáveis pelos homens em si mesmos: com efeito, não é possível viver como homens sem essas coisas." E os homens tendem ao saber porque sentem-se plenos de "admiração" ou "maravilham-se", dizem Platão e Aristóteles: "Os homens começaram a filosofar, tanto agora como nas origens, *por causa da admiração*: no princípio, eles ficavam maravilhados diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a se colocar problemas sempre maiores, como os problemas relativos aos fenômenos da lua, do sol e dos astros e, depois, os *problemas relativos à origem de todo o universo.*"

Assim, a raiz da filosofia é precisamente esse "maravilhar-se", surgido no homem que se defronta com o Todo (a totalidade), perguntando-se qual a sua origem e o seu fundamento, bem como o lugar que ele próprio ocupa nesse universo. Sendo assim, a filosofia é inapagável e irrenunciável, precisamente porque não se

pode extinguir a admiração diante do ser nem se pode renunciar à necessidade de satisfazê-la.

Por que existe tudo isso? De onde surgiu? Qual é a sua razão de ser? Esses são problemas que equivalem ao seguinte: *por que existe o ser e não o nada*? E um momento particular desse problema geral é o seguinte: por que existe o homem, por que eu existo?

Como fica evidente, trata-se de problemas que o homem não pode deixar de se propor ou, pelo menos, são problemas que, à medida que são rejeitados, diminuem aquele que os rejeita. E são problemas que mantêm o seu sentido preciso mesmo depois do triunfo das ciências particulares modernas, porque nenhuma delas foi feita para resolvê-los, já que as ciências respondem somente a perguntas sobre *a parte* e não a perguntas sobre o *sentido do todo*.

Por todas essas razões, portanto, podemos repetir com Aristóteles que não apenas na origem, mas também agora e sempre, a velha pergunta sobre o todo tem sentido — e terá sentido enquanto o homem se maravilhar diante do ser das coisas e diante do seu próprio ser.

3.3. **Os problemas fundamentais da filosofia antiga**

Inicialmente, a totalidade do real era vista como physis (natureza) e como cosmos. Assim, o problema filosófico por excelência era a questão *cosmológica*. Os primeiros filósofos, chamados precisamente de "físicos", "naturalistas" ou "cosmólogos", propunham-se os seguintes problemas: como surgiu o cosmos? Quais são as fases e os momentos de sua geração? Quais são as forças originárias que agem no processo?

Com os sofistas, porém, o quadro mudou. A problemática do cosmos entrou em crise e a atenção passou a se concentrar no homem e em suas virtudes específicas. Nascia assim a problemática moral.

Com as grandes construções sistemáticas do século IV a.C., a temática filosófica iria se enriquecer ainda mais, distinguindo alguns âmbitos de problemas (relacionados com a problemática do todo) que, ao longo de toda a história da filosofia, iriam permanecer como pontos de referência paradigmáticos.

Platão iria descobrir e procurar demonstrar que a realidade ou o ser não é de um único gênero e que, além do cosmos sensível, existe também uma realidade inteligível que transcende o sensível, descobrindo assim o que mais tarde seria chamado de *metafísica* (o estudo das realidades que transcendem as realidades físicas).

Essa descoberta levaria Aristóteles a distinguir a *física*

propriamente dita, como doutrina da realidade física, da metafísica, precisamente como doutrina da realidade supra-física. E, assim, a física veio a significar estavelmente ciência da realidade natural e sensível.

Os problemas morais também se especificaram, distinguindo-se os dois momentos da vida: o do homem individualmente e o do homem em sociedade. E, assim, nasceu a distinção dos problemas éticos propriamente ditos em relação aos problemas mais propriamente políticos (problemas, contudo, que continuam muito mais intimamente ligados para o grego do que para nós, modernos).

Com Platão e Aristóteles seriam fixados os problemas (que já haviam sido debatidos pelos filósofos anteriores) da gênese e da natureza do conhecimento, bem como os problemas lógicos e metodológicos. E, examinando bem, veremos que esses problemas constituem uma explicitação que diz respeito àquela segunda característica que vimos ser própria da filosofia, ou seja, o *método da pesquisa racional*. Qual o caminho que o homem deve seguir para alcançar a verdade? Qual a contribuição dos sentidos e qual a contribuição da razão para se chegar à verdade? Quais as características do verdadeiro e do falso? Quais são as formas lógicas através das quais o homem pensa, julga e raciocina? Quais são as normas do correto pensar? Quais são as condições para que um tipo de raciocínio possa ser qualificado de científico?

Em conexão com a questão lógico-gnosiológica, surge também o problema da determinação da natureza da *arte* e do *belo* na expressão e na linguagem artística, nascendo assim aquelas que hoje chamamos de questões estéticas. E, ainda em conexão com essas questões, surgiram também os problemas da determinação da natureza da retórica e do discurso retórico, ou seja, o discurso que visa convencer e a habilidade de saber persuadir, questão que teve tão grande importância na Antigüidade.

A filosofia proto-aristotélica trataria essas questões como definitivamente estabelecidas, agrupando-as, porém, em 1) físicas (ontológico-teológico-físico-cosmológicas), 2) lógicas (e gnosiológicas) e 3) morais.

Por fim, a filosofia grega tardia, que já se desenvolveu na época cristã, responderia também a instâncias místico-religiosas, conformando-se ao espírito da nova época.

3.4. As fases e os períodos da história da filosofia antiga

A filosofia antiga grega e greco-romana tem uma história mais do que milenar. Partindo do século VI a.C., chega até o ano de 529 d.C., ano em que o imperador Justiniano mandou fechar as escolas pagãs e dispersar os seus seguidores.

Nesse arco de tempo, podemos distinguir os seguintes períodos:

1) O período *naturalista*, que, como já dissemos, caracterizou-se pelo problema da physis e do cosmos e que, entre os séculos VI e V, viu sucederem-se os jônicos, os pitagóricos, os eleatas, os pluralistas e os físicos ecléticos.

2) O período chamado *humanista*, que, em parte, coincide com a última fase da filosofia naturalista e com sua dissolução, tendo como protagonistas os sofistas e, sobretudo, Sócrates, que pela primeira vez procura determinar a essência do homem.

3) O momento das grandes sínteses de Platão e Aristóteles, que coincide com o século IV a.C., caracterizando-se sobretudo pela descoberta do supra-sensível e pela explicitação e formulação orgânica de vários problemas da filosofia.

4) Segue-se o período caracterizado pelas escolas helenísticas, que vai da grande conquista de Alexandre Magno até o fim da era pagã e que, além do florescimento do cinismo, vê surgirem também os grandes movimentos do epicurismo, do estoicismo, do ceticismo e a posterior difusão do ecletismo.

5) O período religioso do pensamento veteropagão, como já acenamos, desenvolve-se quase inteiramente na época cristã, caracterizando-se sobretudo por um grandioso renascimento do platonismo que iria culminar com o movimento neoplatônico. O reflorescimento das outras escolas seria condicionado de vários modos pelo mesmo platonismo.

6) Nesse período, nasce e se desenvolve o pensamento cristão, que tenta formular racionalmente o dogma da nova religião e defini-lo à luz da razão, com categorias derivadas dos filósofos gregos.

A primeira tentativa de síntese entre o Antigo Testamento e o pensamento grego foi utilizada por Fílon, o Hebreu, em Alexandria, mas sem prosseguimento. A vitória dos cristãos iria impor sobretudo um repensamento da mensagem evangélica à luz das categorias da razão. Esse momento do pensamento antigo, porém, não constitui um coroamento do pensamento dos gregos, assinalando muito mais o começo da crise e a superação do modo de pensar dos gregos e preparando assim a civilização medieval e as bases daquilo que viria a ser o pensamento cristão "europeu". Desse modo, mesmo levando em conta os laços que esse momento do pensamento tem com a última fase do pensamento pagão que se desenvolve contemporaneamente, ele deve ser estudado em separado, precisamente como pensamento véterocristão, sendo considerado atentamente, nas novas instâncias que ele instaura, como premissa e fundação do pensamento e da filosofia medievais.

Segunda parte

A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Os naturalistas pré-socráticos

"As coisas visíveis são uma espiral sobre o invisível."

Demócrito e Anaxágoras

Busto atribuído a Pitágoras (segunda metade do século VI e início do século V. a.C.). É o fundador da matemática grega e o criador da vida contemplativa, *por ele também chamada de "vida pitagórica".*

Capítulo II

OS "NATURALISTAS" OU FILÓSOFOS DA "PHYSIS"

1. Os primeiros jônicos e a questão do "princípio" de todas as coisas

1.1. Tales de Mileto

O pensador ao qual a tradição atribui o começo da filosofia grega é Tales, que viveu em Mileto, na Jônia, provavelmente nas últimas décadas do século VII e na primeira metade do século VI a.C. Além de filósofo, foi cientista e político destacado. Não se tem conhecimento de que tenha escrito livros. Só conhecemos o seu pensamento através da tradição oral indireta.

Tales foi o iniciador da filosofia da *physis,* pois foi o primeiro a afirmar a existência de um princípio originário único, causa de todas as coisas que existem, sustentando que esse princípio é a água. Essa proposta é importantíssima, como veremos logo, podendo com boa dose de razão ser qualificada como "a primeira proposta filosófica daquilo que se costuma chamar 'civilização ocidental" (A. Maddalena). A compreensão exata dessa proposta pode nos fazer entender a grande revolução operada por Tales, que levaria à criação da filosofia.

"Princípio" *(arché)* não é um termo de Tales (talvez tenha sido introduzido por seu discípulo Anaximandro, mas alguns pensam numa origem ainda mais tardia), mas é certamente o termo que indica melhor do que qualquer outro o conceito daquele *quid* do qual derivam todas as coisas. Como nota Aristóteles em sua exposição sobre o pensamento de Tales e dos primeiros físicos, o "princípio" é "aquilo do qual *derivam* originariamente e no qual *se ultimam* todos os seres", é "uma realidade que permanece idêntica no transmutar-se de suas alterações", ou seja, uma realidade "que continua a existir imutada, mesmo através do processo gerador de todas as coisas".

Assim, o "princípio" é: a) a fonte e origem de todas as coisas; b) a foz ou termo último de todas as coisas; c) o sustentáculo permanente que mantém todas as coisas (a "substância", poderíamos dizer, usando um termo posterior). Em suma, o "princípio" pode ser definido como aquilo *do qual* provêm, aquilo *no qual* se concluem e aquilo *pelo qual* existem e subsistem todas as coisas.

Os primeiros filósofos (se não o próprio Tales) denominaram esse princípio com o termo *physis,* que indica a *natureza,* não no sentido moderno do termo, mas no sentido original de *realidade primeira e fundamental,* ou seja, "aquilo que é primário, fundamental e persistente, em oposição àquilo que é secundário, derivado e transitório" (J. Burnet).

Assim, os filósofos que, a partir de Tales até o fim do século V a.C., indagaram em torno da *physis* foram denominados "físicos" ou "naturalistas". Portanto, somente recuperando a acepção arcaica do termo e captando adequadamente as peculiaridades que a diferenciam da acepção moderna é que será possível entender o horizonte espiritual desses primeiros filósofos.

Mas fica ainda por esclarecer o sentido da identificação do "princípio" com a "água" e as suas implicações.

A tradição indireta diz que Tales deduziu essa sua convicção "da constatação de que a nutrição de todas as coisas é úmida", de que as sementes e os germes de todas as coisas "têm natureza úmida" e de que, portanto, a secagem total significa a morte. Assim, como a vida está ligada à umidade e esta pressupõe a água, então a água é a fonte última da vida e de todas as coisas. Tudo vem da água, tudo sustenta sua vida com água e tudo acaba na água.

Ainda na Antigüidade, alguns procuraram reduzir o alcance dessas afirmações de Tales, reivindicando como anteriores as afirmações daqueles (como, por exemplo, Homero e outros) que consideravam Oceano e Tétis, respectivamente, como pai e mãe das coisas e que também haviam sustentado a crença de que os deuses juravam sobre o Estige (que é o rio dos Infernos e, portanto, água), destacando que aquilo sobre o que se jura é precisamente aquilo que é o primeiro e supremo (o princípio). Mas é claríssima a diferença entre essas idéias e a posição de Tales. De fato, Tales baseia sua afirmação no puro raciocínio, no *logos;* os outros, ao contrário, baseavam-se na imaginação e no mito. Ou seja, o primeiro apresenta uma forma de conhecimento motivado por argumentações racionais, ao passo que os outros apresentavam apenas crenças fantástico-poéticas. De resto, o nível de racionalidade ao qual Tales já se havia elevado pode ser demonstrado pelo fato de que ele havia pesquisado os fenômenos do céu a ponto de predizer (para estupefação de seus concidadãos) um eclipse (talvez o de 585 a.C.). Ao seu nome também está ligado um célebre teorema de geometria.

Mas não se deve acreditar que a *água* de Tales seja o elemento físico-químico que bebemos. A água de Tales deve ser pensada em termos totalizantes, ou seja, como a *physis* líquida originária da qual tudo deriva e da qual a água que bebemos é apenas uma das manifestações. Tales é um "naturalista" no sentido antigo do termo e não um "materialista" no sentido moderno e contemporâneo. Com efeito, a sua "água" coincidia com o divino: dizia ele que "Deus é a coisa mais antiga, porque incriada", ou seja, porque princípio. Desse modo, se introduz ao pensamento uma nova concepção de Deus: trata-se de uma concepção na qual predomina a razão, destinada, enquanto tal, a logo eliminar todos os deuses do politeísmo fantástico-poético dos gregos.

Ao afirmar posteriormente que "tudo está pleno de deuses", Tales queria dizer que tudo é permeado pelo princípio originário. E, como o princípio originário é vida, tudo é vivo e tudo tem uma alma (panpsiquismo). O exemplo do ímã que atrai o ferro era apresentado por ele como prova da animação universal das coisas (a força do ímã é a manifestação de sua alma, ou seja, precisamente de sua vida).

Com Tales, o *logos* humano rumou com segurança pelo caminho da conquista da realidade em seu *todo* (a questão do princípio de todas as coisas) e em algumas de suas *partes* (as que constituem o objeto das "ciências particulares", como hoje as chamamos).

1.2. **Anaximandro de Mileto**

Provável discípulo de Tales, Anaximandro nasceu por volta de fins do século VII a.C. e morreu no início da segunda metade do século VI. Elaborou um tratado *Sobre a natureza,* do qual nos chegou um fragmento. Trata-se do primeiro tratado filosófico do Ocidente e do primeiro escrito grego em prosa. A nova forma de composição literária tornava-se necessária pelo fato de que o *logos* devia estar livre do vínculo da métrica e do verso para corresponder plenamente às suas próprias instâncias. Anaximandro foi ainda mais ativo do que Tales na vida política: com efeito, se tem conhecimento de que chegou até a "comandar a colônia que migrou de Mileto para Apolônia".

Com Anaximandro, a problemática do princípio se aprofundou: ele sustenta que a água já é algo derivado e que, ao contrário, o "princípio" *(arché)* é o infinito, ou seja, uma natureza *(physis)* infinita e in-definida da qual provêm todas as coisas que existem.

O termo usado por Anaximandro é *a-peiron,* que significa aquilo que é *privado de limites,* tanto externos (ou seja, aquilo que é infinito espacialmente e, portanto, quantitativamente) como

internos (ou seja, aquilo que é qualitativamente indeterminado). E precisamente por ser quantitativa e qualitativamente i-limitado é que o princípio-apeiron pode dar origem a todas as coisas, de-limitando-se de vários modos. Esse princípio *abarca e circunda, governa e sustenta* tudo, justamente porque, como de-limitação e de-terminação dele, todas as coisas dele se geram, nele con-sistindo e sendo.

Esse infinito "parece-se com o divino, pois é imortal e indestrutível". Anaximandro não só atribui ao seu princípio as prerrogativas que Homero e a tradição antiga atribuíam aos deuses, ou seja, a imortalidade e o poder de sustentar e governar tudo, mas vai ainda além, precisando que a imortalidade do princípio deve ser tal a ponto de não apenas não admitir um *fim,* mas tampouco um *início.* Os deuses antigos não morriam, mas nasciam. Já o divino de Anaximandro, da mesma forma como não morre, também não nasce. Desse modo, como já se acenou a propósito de Tales, de um só golpe é derrubada a base sobre a qual se erguiam as teo-gonias, ou seja, as genealogias dos deuses como entendidas no sentido que as queria a mitologia tradicional dos gregos.

Desse modo, pode-se compreender ainda melhor o que já dissemos antes. Esses primeiros filósofos pré-socráticos são "naturalistas" no sentido de que não vêem o divino (o princípio) como algo diferente do mundo, mas como a essência do mundo. Entretanto, não têm nada a ver com concepções do tipo materialista-ateizante.

Em Anaximandro, portanto, Deus torna-se o princípio, ao passo que os deuses tornam-se os mundos, os universos que, como veremos, são numerosos — os quais, porém, nascem e perecem ciclicamente.

Tales não se havia proposto a pergunta sobre o *como* e o *por que* da derivação de todas as coisas do princípio. Mas Anaximandro se propôs essa pergunta. E o fragmento do seu tratado que chegou até nós contém precisamente a resposta para esse problema: "De onde as coisas extraem o seu nascimento aí também é onde se cumpre a sua dissolução segundo a necessidade; com efeito, reciprocamente sofrem o castigo e a culpa da injustiça, segundo a ordem do tempo."

Provavelmente, Anaximandro pensava no fato de que o mundo é constituído de *contrários,* que tendem a *predominar um sobre o outro* (calor e frio, seco e úmido etc.). A injustiça consistiria precisamente nessa predominância. O tempo é visto como juiz, à medida que estabelece um limite a cada um dos contrários, pondo fim no predomínio de um em favor de outro e vice-versa. Mas está claro que "injustiça" não é apenas a alternância dos contrários, mas também o próprio fato de serem contrários, pois para cada um deles o nascimento implica imediatamente na contraposição ao outro

contrário. E, como o mundo nasce da cisão dos contrários, nisso se identifica a primeira injustiça, que deve ser expiada com a morte (o fim) do próprio mundo, que, depois, renasce ainda segundo determinados ciclos de tempo, infinitamente.

Assim, como alguns estudiosos notaram com agudeza, há dupla injustiça e, conseqüentemente, dupla necessidade de expiação: a) por um lado, o nascimento do mundo através da cisão da unidade do princípio em opostos; b) "por outro lado, a tentativa que cada um dos opostos realiza depois da cisão no sentido de usurpar, com ódio pelo outro, a condição de único sobrevivente e dominador, que seria, ao mesmo tempo, uma usurpação do lugar e dos direitos do divino imortal e indestrutível" (R. Mondolfo).

Nessa concepção (como muitos estudiosos notaram), parece inegável uma infiltração de concepções religiosas de sabor órfico. Como vimos, a idéia de uma culpa original e de sua expiação e, portanto, a idéia da justiça equilibradora, é uma idéia central do orfismo.

Nesse ponto, o *logos* de Anaximandro também toma a idéia central emprestada das representações religiosas. Já o seu discípulo Anaxímenes, como veremos, tentaria dar uma resposta puramente racional também para essa questão.

Assim como o princípio é infinito, também infinitos são os mundos, como já notamos, tanto no sentido de que este nosso mundo nada mais é do que um dos inumeráveis mundos em tudo semelhantes aos que os precederam e que os seguirão (pois cada mundo tem nascimento, vida e morte) como no sentido de que este nosso mundo coexiste ao mesmo tempo com uma série infinita de outros mundos (e todos eles nascem e morrem de modo análogo).

Eis como é explicada a gênese do cosmos: de um movimento, que é eterno, geraram-se os primeiros dois contrários fundamentais, o frio e o calor; originalmente de natureza líquida, o frio teria sido em parte transformado pelo fogo-calor, que formava a esfera periférica, no ar; a esfera do fogo se teria dividido em três, originando a esfera do sol, a esfera da lua e a esfera dos astros; o elemento líquido teria se recolhido às cavidades da terra, constituindo os mares.

Imaginada como tendo forma cilíndrica, a terra "fica suspensa sem ser sustentada por nada, mas permanece firme por causa da igual distância de todas as partes", ou seja, por uma espécie de equilíbrio de forças. Sob a ação do sol, deveriam nascer do elemento líquido os primeiros animais, de estrutura elementar, dos quais, pouco a pouco, se teriam desenvolvido os animais mais complexos.

O leitor superficial estaria errando ao sorrir diante disso,

considerando pueril essa visão, pois, como os estudiosos já ressaltaram há muito tempo, ela é fortemente antecipadora. Basta pensar, por exemplo, na arguta representação da terra sem necessitar de uma sustentação material (para Tales, ela "flutuava", ou seja, se apoiava na água), sustentando-se em um equilíbrio de forças. Além disso constate-se também a "modernidade" da idéia de que a origem da vida tenha ocorrido com animais aquáticos e, em conseqüência, o brilhantismo da idéia de evolução das espécies vivas (embora concebida de modo extremamente primitivo). Isso é suficiente para mostrar todo o caminho que o logos já havia avançado para além do mito.

1.3. **Anaxímenes de Mileto**

Também em Mileto floresceu Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, no século VI a.C., de cujo escrito *Sobre a natureza,* em sóbria prosa jônica, chegaram-nos três fragmentos, além de testemunhos indiretos.

Anaxímenes pensa que o "princípio" deve ser *infinito,* sim, mas que deve ser pensado como *ar infinito,* substância aérea ilimitada. Escreve ele: "Exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmos inteiro." E ainda: "O ar está próximo ao *incorpóreo* (no sentido de que não tem forma nem limites como os corpos e é invisível) e, como nós nascemos sob o seu fluxo, é necessário que ele seja infinito e rico, para não ficar reduzido." Com base no que já dissemos sobre os dois filósofos anteriores de Mileto, está claro por que motivo o ar é concebido por Anaxímenes como "o divino".

Fica por esclarecer, no entanto, a razão pela qual Anaxímenes escolheu o ar como "princípio". É evidente que ele sentia a necessidade de introduzir uma *physis* que permitisse, *de modo mais lógico* e mais *racional* do que fizera Anaximandro, dela deduzir todas as coisas. Com efeito, por sua natureza de grande mobilidade, o ar se presta muito bem para ser concebido como estando em perene movimento (bem mais do que o infinito de Anaximandro). Ademais, o ar se presta melhor do que qualquer outro elemento às variações e transformações necessárias para fazer nascer as diversas coisas. Ao se *condensar,* resfria-se e se torna água e, depois, terra; ao se *distender* e dilatar, esquenta e torna-se fogo. Um claro testemunho antigo registra: "Anaxímenes diz que o frio é a matéria que *se contrai* e *condensa,* ao passo que o calor é a matéria *dilatada e distendida* (é exatamente essa a expressão que ele usa). Assim, segundo Anaxímenes, não sem razão se diz que o homem deixa sair da boca o quente e o frio: com

efeito, a respiração esfria se for *comprimida* pelos lábios cerrados, mas, ao contrário, torna-se quente pela dilatação se sair da boca aberta."

Desse modo, a variação quantitativa de tensão da realidade originária dá origem a todas as coisas. Em certo sentido, Anaxímenes representa a expressão mais rigorosa e mais lógica do pensamento da escola de Mileto, porque, com o processo de "condensação" e "rarefação", ele introduz aquela causa dinâmica da qual Tales não havia falado ainda e que Anaximandro havia determinado apenas inspirando-se em concepções órficas. Assim, Anaxímenes forneceu uma causa em plena harmonia com o "princípio" e, conseqüentemente, em perfeito acordo com o significado da *physis*. Desse modo, é compreensível que os pensadores posteriores se refiram a Anaxímenes como a expressão paradigmática e o modelo do pensamento jônico. E quando, no século V a.C., houve uma revivescência desse pensamento (como veremos adiante), seria precisamente a *physis* aérea do princípio-ar de Anaxímenes a inspirá-la.

1.4. **Heráclito de Éfeso**

Heráclito de Éfeso viveu entre os séculos VI e V a.C. Tinha um caráter desencontrado e um temperamento esquivo e desdenhoso. Não quis participar de modo algum da vida pública, como registra uma fonte antiga: "Solicitado pelos concidadãos a elaborar as leis da cidade, recusou-se, porque elas já haviam caído no arbítrio por sua má constituição." Escreveu um livro intitulado *Sobre a natureza,* do qual chegaram até nós numerosos fragmentos, talvez constituído de uma série de aforismos e intencionalmente elaborado de modo obscuro e num estilo que recorda as sentenças oraculares, "para que dele se aproximassem somente aqueles que o podiam" e o vulgo se mantivesse distante. E o fez para evitar a depreciação e a desilusão daqueles que, lendo coisas aparentemente fáceis, acreditam estar entendendo aquilo que, no entanto, não entendem. Por isso, foi denominado "Heráclito, o Obscuro".

Os filósofos de Mileto haviam notado o *dinamismo universal* das coisas, que nascem, crescem e perecem, bem como do mundo — aliás, dos mundos —, submetido ao mesmo processo. Além disso, haviam pensado o dinamismo como característica essencial do próprio "princípio" que gera, sustenta e reabsorve todas as coisas. Entretando, não haviam levado adequadamente tal aspecto da realidade ao nível temático. E é precisamente isso o que faz Heráclito. "Tudo se move", "tudo escorre" *(panta rhei),* nada permanece imóvel e fixo, tudo muda e se transmuta, sem exceção. Em dois de seus mais famosos fragmentos podemos ler: "Não se

pode descer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai. (...) Nós descemos e não descemos pelo mesmo rio, nós próprios somos e não somos."

É claro o sentido desses fragmentos: o rio é "aparentemente" sempre o mesmo, mas "na realidade" é constituído por águas sempre novas e diferentes, que sobrevêm e se dispersam. Por isso, não se pode descer *duas* vezes *a mesma* água do rio, precisamente porque ao se descer pela segunda vez já se trata de outra água que sobreveio. E também porque, nós próprios mudamos: no momento em que completamos uma imersão no rio, já nos tornamos diferentes de como éramos quando nos movemos para nele imergir. Dessa forma, Heráclito pode muito bem dizer que nós entramos e não entramos no mesmo rio. E pode dizer também que nós *somos* e *não somos,* porque, para ser aquilo que *somos* em um determinado momento, devemos *não-ser-mais* aquilo que éramos no momento anterior, do mesmo modo que, para *continuarmos a ser,* devemos continuamente *não-ser-mais* aquilo que somos em cada momento. E isso, segundo Heráclito, vale para *toda realidade,* sem exceção.

Sem dúvida, esse é o aspecto da doutrina de Heráclito que se tornou mais conhecido e que alguns de seus discípulos levaram a conseqüências extremas, como, por exemplo, Cratilo, que censurou Heráclito por não ter sido suficientemente rigoroso: com efeito, não apenas não podemos nos banhar *duas vezes* no mesmo rio como também não podemos fazê-lo *nem mesmo uma vez,* dada a celeridade do fluxo (no momento em que começamos a imergir no rio já sobrevém outra água e, por mais célere que possa ser a imersão, nós mesmos já somos outros antes que ela se complete, no sentido que já apontamos).

Mas, para Heráclito, essa é apenas a constatação de base, um ponto de partida para outras inferências, ainda mais profundas e argutas. O devir ao qual tudo está destinado caracteriza-se por uma contínua passagem de um contrário ao outro: as coisas frias esquentam, as quentes esfriam, as úmidas secam, as secas umedecem, o jovem envelhece,o vivo morre, mas daquilo que está morto renasce outra vida jovem e assim por diante. Há, portanto, uma guerra perpétua entre os contrários que se aproximam. Mas, como toda coisa só tem realidade precisamente no devir, a *guerra* (entre os opostos) revela-se essencial: "A guerra é mãe de todas as coisas e de todas as coisas é rainha." Mas, note-se bem, trata-se de uma guerra que, ao mesmo tempo, é paz, num contraste que é harmonia ao mesmo tempo. O perene correr de todas as coisas e o devir universal revelam-se como *harmonia de contrários,* ou seja, como perene pacificação de beligerantes, uma permanente conciliação

de contendentes (e vice-versa): "Aquilo que é oposição se concilia, das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia e tudo se gera por meio de contrastes. (...) Eles (os ignorantes) não compreendem que aquilo que é diferente concorda consigo mesmo; é a *harmonia dos contrários,* como a harmonia do arco e da lira." Somente em contenda entre si é que os contrários dão um sentido específico um ao outro: "A doença torna doce a saúde, a fome torna doce a saciedade e o cansaço torna doce o repouso. (...) Não se conheceria sequer o nome da justiça, se ela não fosse ofendida."

E, na harmonia, os opostos coincidem: "O caminho de subida e o caminho de descida são um único e mesmo caminho. (...) No círculo, o fim e o princípio são comuns. (...) O vivo e o morto, o desperto e o adormecido, o jovem e o velho são a mesma coisa, porque, mudando, estas coisas são aquelas e, por seu turno, aqueles são estas ao mudar." Assim, "tudo é um" e "do um deriva tudo".

Essa "harmonia" e "unidade dos opostos" é o "princípio" e, portanto, Deus ou o divino: "Deus é dia-noite, é inverno-verão, é guerra e paz, é saciedade e fome."

Hegel apreciava Heráclito a tal ponto que acolheu todas as suas propostas na sua *Lógica,* muito embora a harmonia dos opostos de Heráclito, evidentemente, esteja bem distante da dialética hegeliana, radicando-se na filosofia da *physis,* de modo que a identidade e a diversidade, como os estudiosos destacaram bem, são as "da substância primordial em todas as suas manifestações" (J. Burnet). Com efeito, tanto os fragmentos como a tradição indireta indicam claramente que Heráclito colocou o fogo como "princípio" fundamental, considerando todas as coisas como transformações do fogo: "Todas as coisas são uma troca do fogo e o fogo uma troca de todas as coisas, assim como as mercadorias são uma troca do ouro e o ouro troca de todas as mercadorias. (...) Essa ordem, que é idêntica para todas as coisas, não foi feita por nenhum dos deuses nem dos homens, mas era sempre, é e será fogo eternamente vivo, que se acende segundo a medida e segundo a medida se apaga." Também é evidente por que Heráclito adjudicou ao fogo a "natureza" de todas as coisas: o fogo expressa de modo exemplar as características de mudança contínua, contraste e harmonia. Com efeito, o fogo é continuamente móvel, é vida que vive da morte do combustível, é a contínua transformação do combustível em cinzas, fumaça e vapores, é perene "necessidade e saciedade", como diz Heráclito de seu Deus.

Esse fogo é como um "raio que governa todas as coisas". E aquilo que governa todas as coisas é "inteligência", é "razão", é "logos", é "lei racional". Assim, a *idéia de inteligência,* que nos filósofos de Mileto estava apenas implícita, é associada expressa-

mente ao "princípio" de Heráclito. Um fragmento particularmente significativo sela a nova posição de Heráclito: "O Uno, único sábio, quer e não quer ser chamado Zeus." Não quer ser chamado Zeus se por Zeus se entende o deus de formas humanas próprio dos gregos; quer ser chamado Zeus se por esse nome se entende o Deus ser supremo.

Em Heráclito já emerge uma série de elementos relativos à verdade e ao conhecimento. É preciso estar atento em relação aos sentidos, pois estes se detêm na aparência das coisas. E também é preciso se precaver quanto às *opiniões* dos homens, que se baseiam nas aparências. A Verdade consiste em captar, para além dos sentidos, a inteligência que governa todas as coisas. E Heráclito sente-se como que o profeta dessa inteligência, daí o caráter oracular de suas sentenças e o caráter hierático de seu discurso.

Deve-se ressaltar ainda uma outra idéia: apesar da colocação geral de seu pensamento, que o levava a interpretar a alma como fogo e, portanto, a interpretar a alma sábia como a mais seca, fazendo a insensatez coincidir com a umidade, Heráclito escreveu uma das mais belas sentenças sobre a alma que chegaram até nós: "Nunca poderás encontrar os limites da alma, por mais que percorras os seus caminhos, tão profundo é o seu *logos*." Mesmo no âmbito de um horizonte "físico", nessa afirmação Heráclito, com a idéia da dimensão infinita da alma, abre uma fresta em direção a algo ulterior e, portanto, não físico. Mas é só uma fresta, muito embora genial.

Parece que Heráclito acolheu algumas idéias dos órficos, afirmando o seguinte sobre os homens: "Imortais mortais, mortais imortais, vivendo a morte daqueles, morrendo a vida daqueles." Essa afirmação parece expressar, na linguagem de Heráclito, a idéia órfica de que a vida do corpo é a mortificação da alma e a morte do corpo é a vida da alma. Ainda com os órficos, Heráclito acreditava em castigos e prêmios depois da morte: "Depois da morte, esperam pelos homens coisas que eles não esperam nem imaginam." Entretanto, hoje não podemos mais estabelecer de que modo Heráclito procurava colocar essas crenças órficas em conexão com sua filosofia da *physis*.

2. Os pitagóricos e o número como princípio

2.1. Pitágoras e os chamados "pitagóricos"

Pitágoras nasceu em Samos, vivendo o apogeu de sua vida em torno de 530 a.C. e morrendo no início do século V a.C. O mais conhecido dos antigos biógrafos dos filósofos, Diógenes Laércio,

assim resume as etapas de sua vida: "Jovem e ávido de ciência, abandonou sua pátria e foi iniciado em todos os ritos mistéricos, tanto gregos como bárbaros. Depois, foi para o Egito (...); depois, esteve entre os caldeus e magos. Posteriormente, em Creta, com Epimênides, entrou no antro de Ida, mas também no Egito entrou nos santuários e aprendeu os arcanos da teologia egípcia. Então, retornou a Samos e, encontrando sua pátria sob a tirania de Polícrates, levantou velas para Crotona, na Itália. Ali, elaborou leis para os italiotas e conseguiu grande fama, juntamente com seus seguidores, que em número de cerca de trezentos, administravam tão bem a coisa pública que seu governo foi quase uma aristocracia." Talvez as viagens ao Oriente tenham sido uma invenção posterior. Mas é certo que Crotona foi a cidade em que Pitágoras operou principalmente. Mas as doutrinas pitagóricas também tiveram muita difusão em inúmeras outras cidades da Itália meridional e da Sicília: de Síbari a Régio, de Locri a Metaponto, de Agrigento a Catânia. Além de filosófica e religiosa, como vimos, a influência dos pitagóricos também foi notável no campo político. O ideal político pitagórico era uma forma de aristocracia baseada nas novas camadas dedicadas especialmente ao comércio, que, como já dissemos, haviam alcançado um elevado nível nas colônias, antes ainda do que na mãe-pátria. Conta-se que os crotonienses, temendo que Pitágoras quisesse tornar-se tirano da cidade, incendiaram o prédio em que ele se havia reunido com seus discípulos. Segundo algumas fontes, Pitágoras teria morrido nessas circunstâncias; segundo outros, porém, teria conseguido fugir, vindo a morrer em Metaponto. Muitos escritos são atribuídos a Pitágoras, mas os que chegaram até nós sob o seu nome são falsificações de épocas posteriores. É possível que o seu ensinamento tenha sido somente (ou predominantemente) oral.

Podemos dizer muito pouco, senão pouquíssimo, sobre o pensamento original desse pensador, bem como sobre os dados reais de sua vida. As numerosas *Vidas de Pitágoras* posteriores não têm credibilidade histórica, porque logo depois de sua morte (e talvez já nos últimos anos de sua vida) o nosso filósofo já havia perdido os traços humanos aos olhos de seus seguidores: ele era venerado quase como um nume e sua palavra tinha quase o valor de oráculo. A expressão com que se referiam à sua doutrina tornou-se muito famosa: "ele o disse" (*autòs épha; ipse dixit*). Aristóteles não tinha mais à disposição elementos que lhe permitissem distinguir Pitágoras dos seus discípulos. Assim, falava dos "chamados pitagóricos", ou seja, os filósofos "que eram chamados" ou "que se chamavam" pitagóricos, filósofos que procuravam juntos a verdade e que, portanto, não se diferenciavam singularmente.

Mas, por mais que possa parecer estranho, esse fato não é

anômalo, se levarmos em conta algumas características peculiares dessa escola: 1) A escola nasceu como uma espécie de fraternidade ou ordem religiosa, organizada com base em regras precisas de convivência e de comportamento. O seu fim era a concretização de um determinado tipo de vida, para o qual a ciência e a doutrina constituíam um meio: esse meio era um bem comum, que todos alcançavam e que todos procuravam desenvolver. 2) As doutrinas eram consideradas como um segredo, do qual só os adeptos podiam tomar conhecimento e cuja difusão era severamente proibida. 3) O primeiro pitagórico a publicar alguma obra foi Filolau, um contemporâneo de Sócrates. Relata uma fonte antiga: "É de maravilhar o rigor do segredo dos pitagóricos. Com efeito, ao longo de tantos anos, parece que ninguém deparou qualquer escrito dos pitagóricos antes do tempo de Filolau. Encontrando-se em grande e dura pobreza, foi este o primeiro a divulgar aqueles celebrados três livros, que se diz teriam sido comprados por Díon de Siracusa a mando de Platão." 4) Conseqüentemente, entre fins do século VI a.C. e fins do século V até início do século IV a.C., o pitagorismo pôde enriquecer notavelmente o seu patrimônio doutrinário sem que possamos ter elementos seguros para realizar distinções precisas entre as doutrinas originárias e as posteriores. 5) Entretanto, como as bases sobre as quais o pitagorismo trabalhou eram substancialmente homogêneas, é lícito considerar essa escola em bloco, precisamente como os antigos já faziam, a começar por Aristóteles.

2.2. **Os números como "princípio"**

Ao passar das colônias jônicas do Oriente para as colônias do Ocidente, para onde haviam emigrado as antigas tribos jônicas e onde se havia criado uma têmpera cultural diferente, a pesquisa filosófica refinou-se notavelmente. Com efeito, operando uma clara mudança de perspectiva, os pitagóricos indicaram o *número* (e os componentes do número) como o "princípio", ao invés da água, do ar ou do fogo.

O mais claro e famoso texto a resumir o pensamento dos pitagóricos é a seguinte passagem de Aristóteles, que se ocupou muito e a fundo desses filósofos: "Primeiro, os pitagóricos se dedicaram à matemática e a fizeram progredir. Nutridos por ela, acreditaram que os seus princípios fossem os princípios de todas as coisas que existem. E, como na matemática, por sua natureza, os números são os princípios primeiros e nos números, precisamente, mais do que no fogo, na terra e na água, eles acreditavam ver muitas semelhanças com as coisas que existem e se geram (...); e, ademais, como viam que as notas e os acordes musicais consistiam em números; e, por fim, como todas as outras coisas, em toda a

realidade, pareciam-lhes que fossem feitas à imagem dos números e que os números fossem aquilo que é primário em toda a realidade, pensaram que os elementos do número fossem elementos de todas as coisas e que todo o universo fosse harmonia e número."

À primeira vista, essa teoria pode causar estupefação. Na realidade, a descoberta de que existe uma regularidade matemática, ou seja, numérica, em todas as coisas deve ter produzido uma impressão tão extraordinária a ponto de levar àquela mudança de perspectiva de que falamos, a qual assinalou uma etapa fundamental no desenvolvimento espiritual do Ocidente. No entanto, deve ter sido determinante para isso a descoberta de que os sons e a música, à qual os pitagóricos dedicavam grande atenção como meio de purificação e catarse, são traduzíveis em determinações numéricas, ou seja, em números: a diversidade dos sons produzidos pelos martelos que batem na bigorna depende da diversidade de peso dos martelos (que é determinável segundo um número), ao passo que a diversidade dos sons das cordas de um instrumento musical depende da diversidade de comprimento das cordas (que, analogamente, também é determinável segundo um número). Além disso, os pitagóricos também descobriram as relações harmônicas de oitava, quinta e quarta, bem como as leis numéricas que as governam (1 : 2,2 : 3,3 : 4).

Não menos importante deve ter sido a descoberta da incidência determinante do número nos fenômenos do universo: são leis numéricas que determinam os anos, as estações, os meses, os dias e assim por diante. E, mais uma vez, são precisas leis numéricas que regulam os tempos da incubação do feto nos animais, os ciclos do desenvolvimento biológico e vários fenômenos da vida.

Assim, é compreensível que, impelidos pela euforia com essas descobertas, os pitagóricos tenham sido levados a encontrar também correspondências inexistentes entre o número de fenômenos de vários tipos. Para alguns pitagóricos, por exemplo, tendo como característica a de ser uma espécie de contrapartida ou de eqüidade, a justiça era feita coincidir com o número 4 ou com o número 9 (ou seja, 2 x 2 ou 3 x 3, o quadrado do primeiro número par ou o quadrado do primeiro número ímpar); tendo o caráter de persistência e imobilidade, a inteligência e a ciência eram feitas coincidir com o número 1, ao passo que a móvel opinião, que oscila em direções opostas, era identificada com o número 2 e assim por diante.

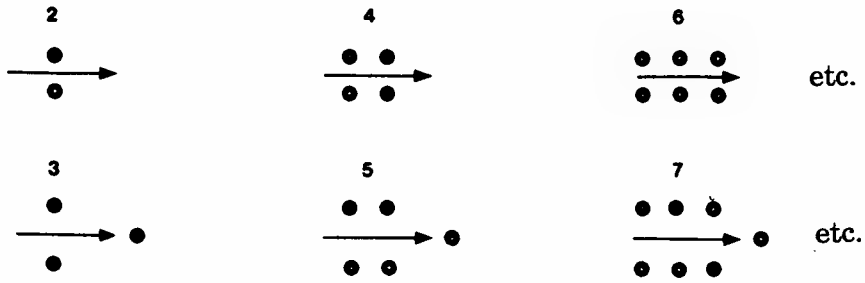
De todo modo, está muito claro o processo através do qual os pitagóricos chegaram a colocar o *número como princípio de todas as coisas*. Entretanto, o homem contemporâneo talvez tenha dificuldades para compreender profundamente o sentido dessa dou-

trina se não procurar recuperar o sentido arcaico do "número". Para nós, o número é uma abstração mental e, portanto, um ente da razão; para o antigo modo de pensar (até Aristóteles), porém, o número era uma coisa real e até mesmo a mais real das coisas — e precisamente enquanto tal é que veio a ser considerado o "princípio" constitutivo das coisas. Assim, para eles o número não era um aspecto que nós abstraímos mentalmente das coisas, mas sim a própria realidade, a *physis* das próprias coisas.

2.3. Os elementos de que os números derivam

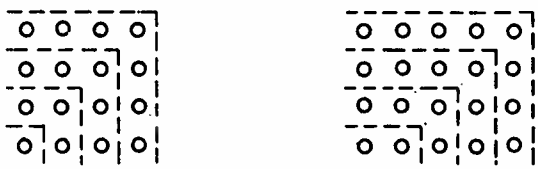
Todas as coisas derivam dos números. Entretanto, os números não são o *primum* absoluto, mas eles mesmos derivam de outros "elementos". Com efeito, os números são uma quantidade (indeterminada) que pouco a pouco se de-termina ou de-limita: 2, 3, 4, 5, 6... ao infinito. Assim, dois elementos constituem o número: um indeterminado ou ilimitado e outro determinante ou limitante. Desse modo, o número nasce "do acordo entre elementos limitantes e elementos ilimitados" e, por seu turno, gera todas as outras coisas.

Mas, precisamente porque são gerados por um elemento indeterminado e um elemento determinante, os números manifestam uma certa prevalência de um ou outro desses dois elementos: nos números *pares* predomina o *indeterminado* (e, assim, os números pares são menos perfeitos para os pitagóricos), ao passo que nos *ímpares* prevalece o elemento *limitante* (e, por isso, eles são mais perfeitos). Com efeito, se nós representamos um número com pontos dispostos geometricamente (basta pensar no uso arcaico de utilizar pequenos seixos para indicar o número e realizar operações, de onde derivou a expressão "fazer cálculos", bem como o termo "calcular", do latim "calculus", que quer dizer "pequeno seixo"), podemos notar que o número par deixa um campo vazio para a flecha que passa pelo meio, não encontrando um limite, o que mostra o seu defeito (de ser ilimitado), ao passo que os números ímpares, ao contrário, apresentam sempre uma unidade a mais, que os de-limita e de-termina:



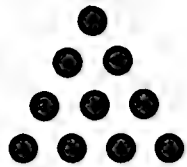
Além disso, os pitagóricos consideravam o número ímpar como "masculino" e o par como "feminino".

Por fim, também consideravam os números pares como "retangulares" e os números ímpares como "quadrados". Com efeito, dispondo-se em torno do número 1 as unidades que constituem os números ímpares, se obtém quadrados, ao passo que, dispondo-se de modo análogo as unidades que constituem os números pares, se obtém retângulos, como demonstram as figuras seguintes, a primeira exemplificando os números 3, 5 e 7 e a segunda os números 2, 4, 6 e 8.



O "um" dos pitagóricos não é par nem ímpar: é um "parímpar". Tanto é verdade que dele procedem *todos* os números, tanto pares como ímpares: agregado a um par, gera um ímpar; agregado a um ímpar, gera um par. O zero, porém, era desconhecido dos pitagóricos e da matemática antiga.

O número perfeito foi identificado como o 10, que visualmente era representado como um triângulo perfeito, formado pelos primeiros quatro números e tendo o número 4 em cada lado *(a tetraktys):*



A representação mostra que o 10 é igual a 1 + 2 + 3 + 4. Mas não é só isso: nas décadas, "estão contidos igualmente os pares (quatro pares: 2, 4, 6 e 8) e os ímpares (quatro ímpares: 3, 5, 7, e 9), sem que predomine uma parte". Além disso, "devem ter em igualdade os números primos e não compostos (2, 3, 5 e 7) e os números segundos e compostos (4, 6, 8 e 9)". Também "possuem igualdade de múltiplos e submúltiplos: com efeito, há três submúltiplos, até o 5 (2, 3 e 5), e três múltiplos deles, de 6 a 10 (6, 8 e 9)". Ademais, "no 10 estão todas as relações numéricas: a de igualdade, a de menos-mais, a de todos os tipos de números, os lineares, os quadrados e os cúbicos. Com efeito, o 1 equivale ao ponto, o 2 à linha, o 3 ao triângulo, o 4 à pirâmide — e todos esses números são princípios e elementos primos das realidades a eles homogêneas". Considere o leitor que esses cômputos são conjec-

turais e que os intérpretes se dividem muito sobre esse ponto, à medida que não é certo que o número 1 seja excetuado nas diversas séries. Na realidade, o 1 é atípico pela razão que apontamos.

Foi assim que nasceu o sistema decimal (basta pensar na tábua pitagórica), bem como a codificação da concepção da perfeição do 10, que vigoraria durante séculos: "O número 10 é perfeito e, segundo a natureza, é justo que todos — tanto nós, gregos, como os outros homens — nos defrontemos com ele em nosso numerar, mesmo sem querê-lo."

Além disso, alguns pitagóricos procuraram combinar a idéia das décadas com a dos "contrários", que, como vimos, teve grande importância na cosmologia jônica. Então, compilaram uma tábua dos dez contrários supremos, que resumiam todas as demais contrariedades e, portanto, as coisas por elas determinadas. Eis a célebre tábua, como nos foi legada por Aristóteles:

1. limitado - ilimitado
2. ímpar - par
3. um - múltiplo
4. direita - esquerda
5. macho - fêmea
6. parado - em movimento
7. reto - curvo
8. luz - trevas
9. bom - mau
10. quadrado - retângulo

2.4. Passagem do número às coisas e fundamentação do conceito de cosmos

Considerando a concepção arcaica aritmético-geométrica do número de que falamos, não será difícil compreender como os pitagóricos puderam deduzir as coisas e o mundo físico do número. Com efeito, os números eram concebidos como pontos, ou seja, como massas, e conseqüentemente eram concebidos como sólidos — assim, era óbvia a passagem do número para as coisas físicas.

E tudo isso torna-se ainda mais claro quando pensamos que o pitagorismo primitivo representava a antítese originária entre ilimitado e limitante num sentido cosmogônico: o ilimitado é o vazio que circunda tudo e o mundo nasce através de uma espécie de "inspiração" desse vazio por parte de um Um (cuja gênese não é bem especificada). O vazio, que entra com a inspiração, e a determinação que o Um produz ao inspirá-lo dão origem às várias coisas e aos vários números. Trata-se de uma concepção que lembra fortemente alguns pensamentos de Anaximandro e Anaxímenes. E, assim, mostra a continuidade, embora na diferença, dessa primeira filosofia dos gregos.

Parece que Filolau fez coincidir os quatro elementos com os primeiros quatro sólidos geométricos (terra = cubo, fogo = pirâmide,

ar = octaedro e água = icosaedro). E isso é inteiramente coerente com as premissas do sistema (nessa identificação, também devem ter desempenhado um papel notável as analogias sensíveis: o cubo dá idéia de solidez da terra, a pirâmide lembra as línguas de fogo etc.).

Mas tudo isso leva a uma ulterior conquista fundamental: se o número é ordem ("acordo entre elementos ilimitados e limitados") e se tudo é determinado pelo número, então *tudo é ordem.* E como "ordem" se diz *"Kósmos"* em grego, os pitagóricos chamaram o universo de "cosmos", ou seja, "ordem". Dizem os nossos testemunhos antigos: "Pitágoras foi o primeiro a denominar de 'cosmos' o conjunto de todas as coisas, pela ordem que há nele. (...) Os sábios (pitagóricos) dizem que céu, terra, deuses e homens são mantidos juntos pela ordem (...) e é precisamente por tal razão que eles chamam esse todo de 'cosmos', ou seja, ordem."

É dos pitagóricos a idéia de que girando, precisamente segundo o número e a harmonia, os céus produzem "uma celeste música de esferas, belíssimas consonâncias, que os nossos ouvidos não percebem ou não sabem mais distinguir porque estão habituados desde sempre a ouvi-la".

Com os pitagóricos, o pensamento humano realizou um passo decisivo: o mundo deixou de ser dominado por obscuras e indecifráveis forças, tornando-se número, que expressa ordem, racionalidade e verdade. Como afirma Filolau: "Todas as coisas que se conhecem têm número: sem este, não seria possível pensar nem conhecer nada. (...) Jamais a mentira sopra em direção ao número."

Com os pitagóricos, o homem aprendeu a ver o mundo com outros olhos, ou seja, como uma *ordem perfeitamente penetrável pela razão.*

2.5. **Pitágoras e o orfismo e a "vida pitagórica"**

Como já dissemos, a ciência pitagórica era cultivada como meio para alcançar um fim. E esse fim consistia na prática de um tipo de vida apto a purificar e a libertar a alma do corpo.

Pitágoras parece ter sido o primeiro filósofo a sustentar a doutrina da *metempsicose,* quer dizer, a doutrina segundo a qual a alma, devido a uma culpa originária, é obrigada a reencarnar-se em sucessivas existências corpóreas (e não apenas em forma humana, mas também em formas animais) para expiar aquela culpa. Os testemunhos antigos registram, entre outras coisas, que ele dizia recordar-se de suas vidas anteriores. Como sabemos, a doutrina provém dos órficos. Mas os pitagóricos modificaram o orfismo pelo menos em um ponto essencial. O fim da vida é libertar a alma do corpo. E, para alcançar esse fim, é preciso purificar-se.

Pois foi precisamente na escolha dos instrumentos e meios de purificação que os pitagóricos se diferenciaram claramente dos órficos. Estes só propunham celebrações mistéricas e práticas religiosas e, portanto, permaneciam ligados a uma mentalidade mágica, entregando-se quase que por inteiro ao poder taumatúrgico dos ritos. Já os pitagóricos *atribuíram sobretudo à ciência o caminho da purificação,* além de uma severa prática moral. Os próprios preceitos práticos que eles agregaram à ciência matemática e as regras de comportamento, embora em alguns casos fossem estranhos à ciência e talvez fruto de superstições originárias, logo foram refinados e interpretados em bases alegóricas — e, portanto, racionalmente purificados. O preceito de "não atiçar o fogo com a faca", por exemplo, passou a ser entendido como símbolo do "não excitar com discursos ásperos quem está encolerizado"; "não acolher andorinhas em casa" passou a ser entendido como "não acolher em casa homens curiosos"; "não comer o coração" como "não afligir-se com amarguras". Até o célebre preceito "não comer favas" passou a ser entendido com base em vários significados alegóricos. A "vida pitagórica" diferenciou-se claramente da vida órfica precisamente pelo culto da ciência como meio de purificação: desse modo, a ciência tornou-se o mais elevado dos "mistérios".

E, como o fim último era o de voltar a viver entre os deuses, os pitagóricos introduziram o conceito do reto agir humano como tornar-se "seguidor de Deus", como um viver em comunhão com a divindade. Como registra um antigo testemunho: "Tudo o que os pitagóricos definem sobre o fazer e o não fazer tem em vista a comunhão com a divindade: esse é o princípio e toda a sua vida ordena-se no sentido desse objetivo de deixar-se guiar pela divindade."

Desse modo, os pitagóricos foram os iniciadores daquele tipo de vida que iria ser chamado (ou que eles próprios já chamavam) de "bios theoretikós", "vida contemplativa", ou seja, uma vida dedicada à busca da verdade e do bem através do conhecimento, que é a mais alta "purificação" (comunhão com o divino). Platão daria a esse tipo de vida a sua mais perfeita expressão no *Górgias,* no *Fédon* e no *Teeteto.*

2.6. O divino e a alma

Como vimos, os jônicos identificavam o divino com o "princípio". Os pitagóricos também vincularam o divino ao número. Não com o 1, como fariam mais tarde os neopitagóricos, mas ao número 7, que "é regente e senhor de todas as coisas, deus, uno, eterno, sólido, imóvel, igual a si mesmo e diferente de todos os outros números". O sete não é gerado (do produto de dois fatores), porque

é número primo, nem gera (no interior das décadas). E aquilo que não gera nem é gerado é imóvel. Mas, para os pitagóricos, o sete era também o *kairós,* ou seja, aquilo que indica o "momento justo", o oportuno, como a freqüência dos ritmos setenários nos ciclos biológicos lhes parecia confirmar claramente.

Mas essa identificação, como bem se vê, permanece artificiosa. Analogamente, não está claro qual era, para os pitagóricos, a exata relação entre a alma-demônio e os números. Evidentemente, por serem individuais, as almas não podem ser um idêntico número. E se, como consta, alguns pitagóricos identificaram a alma com "a harmonia dos elementos corpóreos", assim o fizeram agregando a doutrina de uma alma sensível à da alma-demônio, colocando-se em contraste com esta última doutrina ou, de qualquer forma, não sem evitar uma série de complicações.

Para poder tentar colocar ordem nesse campo, como veremos, Platão teria de recolocar a problemática da alma em bases inteiramente novas.

3. Xenófanes e os eleatas: a descoberta do ser

3.1. Xenófanes e suas relações com os eleatas

Xenófanes nasceu na cidade jônia de Cólofon, em torno de 570 a.C. Por volta dos vinte e cinco anos de idade, emigrou para as colônias itálicas, na Sicília e na Itália meridional. Depois, continuou viajando, sem moradia fixa, até uma idade bem adiantada, cantando como aedo as suas próprias composições poéticas, das quais nos chegaram alguns fragmentos.

Tradicionalmente, se tem considerado Xenófanes como fundador da escola de Eléia, mas com base em interpretações incorretas de alguns testemunhos antigos. No entanto, ele próprio nos diz que ainda era um andarilho, sem morada fixa, até a idade de noventa e dois anos. Ademais, sua problemática é de caráter teológico e cosmológico, ao passo que os eleatas, como veremos, fundaram a problemática ontológica. Assim, justamente, considera-se hoje Xenófanes como um pensador independente, tendo apenas algumas afinidades muito genéricas com os eleatas, mas certamente sem ligação com a fundação da escola de Eléia.

O tema central desenvolvido nos versos de Xenófanes é constituído sobretudo pela crítica à concepção dos deuses que Homero e Hesíodo haviam fixado de modo exemplar e que era própria da religião pública e do homem grego em geral. O nosso filósofo identifica de modo perfeito o erro de fundo do qual brotam todos os absurdos ligados a tal concepção. E esse erro consiste no

antropomorfismo, ou seja, em atribuir aos deuses formas exteriores, características psicológicas e paixões iguais ou análogas às que são próprias dos homens, só quantitativamente mais notáveis, mas não qualitativamente diferentes. Agudamente, Xenófanes objeta que se os animais tivessem mãos e pudessem fazer imagens de deuses, os fariam em forma de animal, assim como os etíopes, que são negros e têm o nariz achatado, representam seus deuses negros e com o nariz achatado ou os trácios, que têm olhos azuis e cabelos ruivos, representam seus deuses com tais características. Mas, o que é ainda mais grave, os homens também tendem a atribuir aos deuses tudo aquilo que eles mesmos fazem, não só o bem, mas também o mal:

> Mas os mortais acham que os deuses nascem,
> que têm roupas, vozes e vultos como eles.
> Homero e Hesíodo atribuem aos deuses
> tudo aquilo que é desonra e vergonha para os homens:
> roubar, cometer adultério, enganar-se mutuamente.

Assim, de um só golpe, são contestados do modo mais radical, na credibilidade, não apenas os deuses tradicionais, mas também os seus aclamados cantores. Os grandes poetas com base nos quais os gregos tradicionalmente se haviam formado espiritualmente agora eram declarados porta-vozes de mentiras.

Analogamente, Xenófanes também demitifica as várias explicações míticas dos fenômenos naturais, que, como sabemos, eram atribuídos a deuses. Eis, por exemplo, como a deusa Íris (o arco-íris) é demitificada:

> Aquela que chamamos Íris, porém,
> também ela é uma nuvem,
> purpúrea, violácea, verde de se ver.

A breve distância de seu nascimento, a filosofia mostra a sua forte carga inovadora, desmontando crenças seculares que eram consideradas muito sólidas, mas somente porque se radicavam no modo de pensar e de sentir tipicamente helênico: contesta qualquer validade a elas e revoluciona inteiramente o modo de ver Deus que era próprio do homem antigo. Depois das críticas de Xenófanes, o homem ocidental não poderá nunca mais conceber o divino segundo formas e medidas humanas.

Mas as categorias de que Xenófanes dispunha para criticar o antropomorfismo e denunciar a falácia da religião tradicional eram as categorias derivadas da filosofia da *physis* e da cosmologia jônica. Conseqüentemente, é compreensível que ele, depois de negar com argumentos muito adequados que Deus possa ser

concebido com formas humanas, acaba afirmando que Deus é o cosmos. Então, pode-se entender algumas de suas afirmações, que para muitos soaram como enigmáticas mas que, ao contrário, são evidentes no interior do horizonte do pensamento grego primitivo. Diz Aristóteles que, "estendendo as suas considerações à totalidade do universo", Xenófanes "afirmou que o uno é Deus". Assim, o uno de Xenófanes é o universo, que, como ele próprio diz, "é uno, Deus, superior entre os deuses e os homens, nem por figura nem por pensamento semelhante aos homens".

Como o Deus de Xenófanes é o Deus-cosmos, então pode-se compreender claramente as outras afirmações do filósofo:

> Tudo ele vê, tudo ele pensa, tudo ele ouve.
> Sem esforço, com a força de sua mente, tudo faz vibrar.
> Permanece sempre no mesmo lugar sem se mover de modo algum,
> que não lhe é próprio andar ora em um lugar, ora noutro.

Em resumo: o ver, o ouvir, o pensar e a onipotente força que faz tudo vibrar são atribuídos a Deus, não numa dimensão humana, mas sim numa *dimensão cosmológica*.

Essa visão não contrasta com as informações dos antigos de que Xenófanes erigiu a terra como "princípio", nem com suas precisas afirmações:

> Tudo nasce da terra e na terra termina.
> Todas as coisas que nascem e crescem são terra e água.

Com efeito, essas afirmações não se referem a todo o cosmos, que não nasce, não morre e não se torna nada, mas sim à esfera terrestre. E ele ainda apresenta provas bastante inteligentes de suas afirmações, como a presença de fósseis marinhos nas montanhas, sinal de que houve uma época em que havia mais água do que terra nesses lugares.

Xenófanes também ficou conhecido por sua visão moral de alto valor: contestando as idéias correntes, ele afirmava a superiodade dos valores da inteligência e da sabedoria sobre os valores vitais da robustez e da força física dos atletas, veneradíssimos na Grécia. Não é o vigor ou a força física que torna melhores os homens e as cidades, mas sim a força da mente, à qual cabe a máxima honra.

3.2. **Parmênides e seu poema sobre o ser**

Parmênides nasceu em Eléia (hoje a localidade de Velia, entre o pontal Licosa e o cabo Palinuro) na segunda metade do século VI a.C. e morreu em meados do século V a.C. Foi ele o

fundador da escola eleática, destinada a ter uma grande influência sobre o pensamento grego. Foi iniciado em filosofia pelo pitagórico Amínias. Informa-se que foi um ativo político, dotando a cidade de boas leis. Do seu poema *Sobre a Natureza* sobreviveram até nossos dias o prólogo inteiro, quase toda a primeira parte e fragmentos da segunda. Só há poucos anos veio à luz um busto que o representa.

No âmbito da filosofia da *physis,* Parmênides se apresenta como um inovador radical e, em certo sentido, como um pensador revolucionário. Efetivamente, com ele, a cosmologia recebe como que um profundo e benéfico abalo do ponto de vista conceitual, transformando-se, pelo menos em parte, em uma *ontologia* (teoria do ser).

Parmênides põe a doutrina do seu poema na boca de uma deusa que o acolhe benignamente. (Ele imagina ser levado à deusa por um carro puxado por velozes cavalos e em companhia das filhas do Sol: alcançando primeiro o portão que leva às sendas da Noite e do Dia, convencem a Justiça, severa guardiã, a abri-lo e depois, ultrapassando a marca fatal, é guiado até a meta final.)

A deusa (que, sem dúvida, simboliza a verdade que se revela), no fim do prólogo, diz de modo solene e programático:

> É preciso que aprendas *Tudo:*
>
> 1) da verdade robusta o sólido coração
>
> 2) e dos mortais as opiniões, em que não há certeza veraz;
>
> 3) ademais, também isto aprenderás:
> quem, em todos os sentidos, tudo indaga
> precisa admitir a existência das aparências.

Assim, a deusa parece indicar três caminhos: 1) o da verdade absoluta; 2) o das opiniões falazes (a *doxa* falaz), ou seja, o caminho da falsidade e do erro; 3) por fim, um caminho que se poderia chamar como o da opinião plausível (a *doxa* plausível).

Vamos percorrer esses caminhos junto com Parmênides:

1) O grande princípio de Parmênides, que é o próprio princípio da verdade (o "sólido coração da verdade robusta"), é este: *o ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum.*

> Pois bem, eu te direi — escuta a minha palavra — apenas em que caminhos de busca se pode pensar: um é que o ser é e não é possível que não seja — essa é a senda da persuasão, porque atrás de si tem a verdade.

É necessário dizer e pensar que o ser seja: com efeito,
o ser é, o nada não é.

Um só caminho resta ao discurso: o que o ser é.

No contexto do discurso de Parmênides, "ser" e "não ser" são tomados em seu significado integral e unívoco: o ser é o *positivo puro* e o não ser é o *negativo puro,* um é o absoluto contraditório do outro.

Mas como Parmênides justifica esse seu grande princípio? A argumentação é muito simples: tudo aquilo que alguém pensa e diz, é. Não se pode pensar (e, portanto, dizer) senão pensando (e, portanto, dizendo) aquilo que é. Pensar o nada significa não pensar em absoluto e dizer o nada significa não dizer nada. Por isso, o nada é impensável e indizível. Assim, pensar e ser coincidem:

... pensar e ser é o mesmo.

Pensar é o mesmo
e isso em função do que o pensamento existe.
Porque sem o ser, no qual é expresso,
não encontrarás o pensar:
com efeito, fora do ser nada mais
ele é ou será...

Há muito que os intérpretes apontaram nesse princípio de Parmênides a primeira grande formulação do princípio da não-contradição, isto é, daquele princípio que afirma a impossibilidade de que os contraditórios coexistam ao mesmo tempo. E os dois contraditórios supremos são precisamente o "ser" e o "não ser": havendo o *ser,* é necessário que não haja o *não ser.* Parmênides descobriu esse princípio sobretudo em sua valência ontológica; posteriormente, ele seria estudado também em suas valências lógicas, gnosiológicas e lingüísticas, constituindo o principal pilar de toda a lógica do Ocidente.

Considerando esse significado integral e unívoco com o qual Parmênides entende o ser e o não ser e, portanto, o princípio da não-contradição, pode-se compreender muito bem os "sinais" ou as "conotações" essenciais, ou seja, os atributos estruturais do ser que, no poema, são pouco a pouco deduzidos com uma lógica férrea e com uma lucidez absolutamente surpreendente, a ponto de Platão ainda sentir o seu fascínio, chegando a denominar o nosso filósofo de "venerando e terrível".

Em primeiro lugar, o ser é "incriado" e "incorruptível". É incriado visto que, se fosse gerado, deveria ter derivado de um não-ser, o que seria absurdo, dado que o não-ser não é, ou então deveria ter derivado do ser, o que é igualmente absurdo, porque

Fisionomia atribuída a Parmênides (segunda metade do século VI primeira metade do século V a.C.), fundador da escola eleática e pai da ontologia ocidental.

então ele já seria. E por essas mesmas razões também é impossível que o ser se corrompa (o ser não pode ir para o não-ser, porque o não-ser não é, nem pode ir para o ser, porque ir para o ser indubitavelmente significa ser e, portanto, permanecer).

Conseqüentemente, o ser não tem um "passado", porque o passado é aquilo que não é mais, nem um "futuro", que ainda não é, sendo portanto um "presente" eterno, sem início nem fim:

> Um só caminho resta ao discurso: que o ser é.
> E nesse caminho há muitos sinais indicadores.
> O ser é incriado e imperecível:
> com efeito, é um todo, imóvel e sem fim.
> Não era antes e nem será,
> porque é tudo junto agora, uno e contínuo.
> Com efeito, que origens buscarias dele?
> Como e onde teria ele crescido?
> Do não-ser não te permito dizer nem pensar:
> com efeito, não é possível dizer nem pensar o que não é.
> E que necessidade o teria impelido a nascer
> antes ou depois, se ele derivasse do nada?
> Assim, é necessário que seja de todo ou não seja em absoluto.
> E a força da crença veraz tampouco concederá
> que do ser nasça algo diferente dele.
> por essa razão, *Dike* não concedeu-lhe,
> alentando-lhe os cepos, nem o nascer nem o perecer,
> mas o segura solidamente.
> O juízo sobre essas coisas nisto se resume:
> é ou não é.
> E assim se estabeleceu, por força de necessidade,
> que se deve deixar um dos caminhos,
> porque impensável e inexprimível,
> porque não é o caminho do verdadeiro,
> pois o verdadeiro é o outro.
> E como poderia existir o ser no futuro?
> E como poderia nascer?
> Com efeito, se nasce, não é,
> e se é para ser no futuro, nem mesmo é.
> Assim o nascer se apaga e desaparece o perecer.

Conseqüentemente, o ser é também imutável e imóvel, porque tanto a mobilidade quanto a mudança pressupõem um não-ser para o qual deveria se mover ou no qual deveria se transformar. Assim, o ser de Parmênides é "todo igual", pois "o ser se amalgama com o ser", sendo impensável "um mais de ser" ou "um menos de ser", que pressuporiam uma incidência do não-ser:

Com efeito, não há o não-ser
para impedir-lhe de alcançar o igual,
nem é possível que, em relação ao ser,
seja o ser mais de um lado e menos do outro,
porque é um todo inviolável:
com efeito, igual por toda parte,
de modo igual nos seus limites se encontra.

Aliás, várias vezes Parmênides proclama o seu ser como limitado e finito, no sentido de que é "completo" e "perfeito". E a igualdade absoluta, a finitude e a completude sugerem-lhe a idéia de esfera, ou seja, a figura que já indicava a perfeição para os pitagóricos:

Mas, como há um limite extremo,
ele é completo por toda parte,
semelhante à massa da bem redonda esfera,
de igual força do centro a qualquer parte.

Tal concepção do ser também teria que postular o atributo da *unidade,* que Parmênides menciona de passagem, mas que seria levado ao primeiro plano sobretudo por seus discípulos.

A única verdade, portanto, é o ser incriado, incorruptível, imutável, imóvel, igual, esferiforme e uno. Todas as outras coisas não passam de vãos nomes:

... por isso todos só nomes serão,
postos pelos mortais,
convictos de que eram verdadeiros:
nascer e perecer, ser e não ser,
mudar de lugar e tornar-se luminosa cor.

2) O caminho da verdade é o caminho da razão (a senda do dia), ao passo que o caminho do erro, substancialmente, é o caminho dos sentidos (a senda da noite). Com efeito, os sentidos é que poderiam atestar o não-ser, à medida que parecem atestar a existência do nascer e do morrer, do movimento e do devir. Por isso, a deusa exorta Parmênides a não se deixar enganar pelos sentidos e pelo hábito que eles criam, contrapondo aos sentidos a razão e o seu grande princípio:

Afasta o pensamento desse caminho de busca
e que o hábito nascido de muitas experiências humanas
não te force, nesse caminho,
a usar o olho que não vê,
o ouvido que retumba e a língua:

com o pensamento, julga a prova
que te foi fornecida com múltiplas refutações.
Um só caminho resta ao discurso: que o ser é.

É evidente que não só quem diz expressamente que "o não-ser é" anda pelo caminho do erro, mas também quem crê poder admitir juntos o ser e o não-ser e quem crê que as coisas passem do ser ao não-ser e vice-versa. Com efeito, essa posição (que é obviamente a mais difundida) inclui estruturalmente a anterior. Em suma: o caminho do erro resume todas as posições daqueles que, de qualquer modo, admitem expressamente ou fazem raciocínios que impliquem no não-ser, que, como vimos, *não é,* porque impensável e indizível.

3) Mas a deusa fala ainda de um terceiro caminho, o das "aparências plausíveis". Resumidamente, Parmênides teve que reconhecer a licitude de certo tipo de discurso que procurasse dar contas dos fenômenos e da aparência das coisas, com a condição de que tal discurso não se voltasse contra o grande princípio e não admitisse, juntos, o ser e o não-ser. Assim, entende-se por que, na segunda parte do poema (infelizmente, perdida em grande parte), a deusa fizesse uma exposição completa do "ordenamento do mundo como ele aparece".

Mas como é possível dar conta dos fenômenos de modo plausível sem contrapor-se ao grande princípio?

As cosmogonias tradicionais haviam sido construídas com base na dinâmica dos opostos, dos quais um fora concebido como positivo e como ser e o outro como negativo e como não-ser. Ora, segundo Parmênides, o erro está em não se ter compreendido que os opostos devem ser pensados como incluídos na *unidade superior do ser:* ambos os opostos são "ser". Assim, Parmênides tenta uma dedução dos fenômenos partindo da dupla de opostos "luz" e "noite", mas proclamando que "com nenhuma das duas está o nada", ou seja, que ambas são "ser". Os fragmentos que nos chegaram são muito escassos para que possamos reconstruir as linhas dessa dedução do mundo dos fenômenos. Entretanto, está claro que nela, assim como o não-ser estava eliminado, também estava eliminada a morte, que é uma forma de não-ser. Efetivamente, sabemos que Parmênides atribuía sensibilidade ao cadáver, mais precisamente "sensibilidade para o frio, para o silêncio e para os elementos contrários". O que significa que o cadáver, na realidade, não é tal. A obscura "noite" (o frio) em que o cadáver se encontra não é o não-ser, isto é, o nada; por isso, o cadáver permanece no ser e, de alguma forma, continua a sentir e, portanto, a viver.

É evidente, porém, que essa tentativa estava destinada a

chocar-se contra insuperáveis aporias. Uma vez reconhecidas como "ser", *luz* e *noite* (e os opostos em geral) deviam perder qualquer caráter diferenciador e tornar-se idênticas, precisamente porque ambas são "ser" e o ser é "todo idêntico". O ser para Parmênides não admite diferenciações quantitativas nem qualitativas. Assim, enquanto assumidas no ser, os fenômenos não só se viam igualizados, mas também imobilizados, como que empedrados pela fixidez do ser.

Desse modo, o grande princípio de Parmênides, como foi por ele formulado, salvava o ser, mas não os fenômenos. E isso ficaria ainda mais claro nas posteriores deduções de seus discípulos.

3.3. Zenão e o nascimento da dialética

As teorias de Parmênides devem ter causado grande estupor e suscitado vivas polêmicas. Mas como, partindo do princípio já exposto, as conseqüências se impõem necessariamente e, portanto, suas teorias tornam-se irrefutáveis, os adversários preferiam adotar outro caminho, isto é, mostrar no concreto, com exemplos bem evidentes, que o *movimento* e a *multiplicidade* são inegáveis.

E quem procurou responder a essas tentativas foi Zenão, nascido em Eléia entre o fim do século VI e o princípio do século V a.C. Zenão foi um homem de natureza singular, tanto na doutrina como na vida. Lutando pela liberdade contra um tirano, foi aprisionado. Submetido à tortura para confessar os nomes dos companheiros com os quais havia tramado o complô, cortou a língua com os próprios dentes e a cuspiu na face do tirano. Já uma variante da tradição diz que ele denunciou os mais fiéis partidários do tirano e, desse modo, fez com que fossem eliminados pela própria mão do tirano, que, assim, se auto-isolou e se autoderrotou. Essa narração reflete maravilhosamente o procedimento dialético que Zenão seguiu em filosofia. Infelizmente, de seu livro só nos chegaram alguns fragmentos e testemunhos.

Assim, Zenão enfrentou de peito aberto as refutações dos adversários e as tentativas de colocar Parmênides no ridículo. O procedimento por ele adotado consistiu em fazer ver que as conseqüências derivadas dos argumentos apresentados para refutar Parmênides eram ainda mais contraditórias e ridículas do que as teses que visavam refutar. Ou seja, Zenão descobriu a refutação da refutação, isto é, a demonstração por absurdo: mostrando o absurdo em que caíam as teses opostas ao eleatismo, estava defendendo o próprio eleatismo. Desse modo, Zenão fundou o método da dialética, usando-o com tal habilidade que maravilhou os antigos.

Os seus argumentos mais conhecidos são os que refutam o movimento e a multiplicidade. Comecemos pelos primeiros.

Pretende-se (contra Parmênides) que, movendo-se de um ponto de partida, um corpo pode alcançar uma meta estabelecida. No, entanto, isso não é possível. Com efeito, antes de alcançar a meta, tal corpo deveria percorrer a metade do caminho que deve percorrer e, antes disso, a metade da metade e, antes, a metade da metade da metade e assim por diante, ao infinito (a metade da metade da metade... nunca chega ao zero).

Esse é o primeiro argumento, chamado da "dicotomia". Não menos famoso é o de "Aquiles", o qual demonstra que Aquiles, conhecido por ser "o pé veloz", nunca poderá alcançar a tartaruga, conhecida por ser muito lenta. Com efeito, se se admitisse o oposto, se apresentariam as mesmas dificuldades vistas no argumento anterior, só que de modo dinâmico, ao invés de estático.

Um terceiro argumento, chamado "da flecha", demonstrava que uma flecha atirada por um arco, que a opinião comum crê estar em movimento, na realidade está parada. Com efeito, em cada um dos *instantes* em que o tempo de vôo é divisível a flecha ocupa um espaço idêntico; mas aquilo que ocupa um espaço idêntico está em repouso; então, se a flecha está em repouso em cada um dos instantes, deve estar também na totalidade (na soma) de todos os instantes.

Um quarto argumento tendia a demonstrar que a velocidade, considerada como uma das propriedades essenciais do movimento, não é algo objetivo, mas sim relativo e, que, portanto, o movimento de que é a propriedade essencial também é relativo e não objetivo.

Não menos famosos foram os seus argumentos contra a multiplicidade, que levaram ao primeiro plano a dupla de conceitos múltiplos, que em Parmênides estava mais implícita do que explícita. Na maior parte dos casos, esses argumentos visavam demonstrar que, para haver a multiplicidade, deveria haver muitas *unidades* (dado que a multiplicidade é precisamente *multiplicidade de unidades*). Mas o raciocínio (contra a experiência e os dados fenomênicos) demonstra que tais unidades são impensáveis, porque comportam insuperáveis contradições, sendo portanto absurdas e, por isso, não podem existir. Eis, por exemplo, um dos argumentos que demonstra em que sentido são absurdas essas unidades que deveriam constituir o múltiplo: "Se os seres são múltiplos, é necessário que eles sejam tantos quantos são, nem de mais, nem de menos; ora, se eles são tantos quantos são, devem ser *finitos*; mas, se são múltiplos, os seres também são *infinitos*; com efeito, entre um e outro desses seres, haverá sempre outros seres pelo meio e entre um e outro destes haverá outros ainda (porque qualquer coisa que esteja entre uma coisa e outra é sempre divisível ao infinito); assim, os seres são *infinitos*."

Um outro argumento interessante negava a multiplicidade baseando-se sobre o comportamento contraditório que muitas coisas juntas têm em relação a cada uma delas (ou parte de cada um). Por exemplo: caindo, muitos grãos fazem barulho, ao passo que um grão só (ou parte dele) não faz. Mas, se o testemunho da experiência fosse veraz, tais contradições não poderiam subsistir e um grão deveria fazer barulho (na devida proporção) como fazem muitos grãos.

Longe de serem sofismas vazios, esses argumentos constituem poderosos empinos do *logos*, que procura contestar a própria experiência, proclamando a onipotência de sua lei. E logo teremos oportunidade de verificar quais foram os benéficos efeitos desses empinos do logos.

3.4. Melisso de Samos e a sistematização do eleatismo

Melisso nasceu em Samos entre fins do século VI e os primeiros anos do século V a.C. Foi capacitado homem do mar e hábil político. Em 442 a.C., nomeado estratego por seus concidadãos, derrotou a frota de Péricles. Escreveu um livro *Sobre a natureza ou sobre o ser*, do qual chegaram até nós alguns fragmentos.

Com uma prosa clara e procedendo com rigor dedutivo, Melisso sistematizou a doutrina eleática, ao mesmo tempo em que a corrigiu em alguns pontos. Em primeiro lugar, afirmou que o ser deve ser "infinito" (e não finito, como dizia Parmênides), porque não tem limites temporais nem espaciais e também porque, se fosse finito, deveria se limitar com um vazio e, portanto, com um não-ser, o que é impossível. Enquanto infinito, o ser também é necessariamente uno: "com efeito, se fossem dois, não poderiam ser infinitos, pois um deveria ter seu limite no outro". Ademais, Melisso qualificou esse uno-infinito como "incorpóreo", não no sentido de que é imaterial, mas de que é privado de qualquer figura que determine os corpos, não podendo, portanto, ter nem mesmo a figura perfeita da esfera, como queria Parmênides. (O conceito de incorpóreo no sentido de imaterial só iria nascer com Platão.)

O segundo ponto em que Melisso corrigiu Parmênides consistiu na total eliminação do campo da *opinião*, com um raciocínio de notável agudeza especulativa. a) As múltiplas coisas que os sentidos pareceriam atestar existiriam verdadeiramente e o nosso conhecimento sensível seria veraz só com uma condição: que cada uma dessas coisas permanecesse sempre tal como nos apareceu da primeira vez, ou seja, com a condição de que cada uma dessas coisas permanecesse sempre idêntica e imutável como o Ser-Uno. b) No entanto, com base em nosso próprio conhecimento empírico, ao contrário, constatamos que as múltiplas coisas que são objeto de

percepção sensível nunca permanecem idênticas, mas sim mudam, se alteram, corrompem-se continuamente, precisamente ao contrário do que exigiria o estatuto do ser e da verdade. c) Desse modo, há contradição entre aquilo que a razão reconhece como condição absoluta do ser e da verdade, por um lado, e aquilo que os sentidos e a experiência atestam, por outro. d) A contradição é eliminada por Melisso com a firme negação da validade dos sentidos e daquilo que os sentidos proclamam (porque, em substância, os sentidos proclamam o não-ser), em total benefício daquilo que é proclamado pela *razão*. e) Assim, a única realidade é o Ser-Uno: o hipotético múltiplo só poderia existir se pudesse ser como o Ser-Uno, como ele diz expressamente: "Se os muitos existissem, cada qual deles deveria ser como é o Uno."

Assim, o eleatismo se concluiu com a afirmação de um Ser eterno, infinito, uno, igual, imutável, imóvel, incorpóreo (em sentido impreciso) e com a explícita e categórica negação do múltiplo, negando, portanto, o direito dos fenômenos a pretenderem um reconhecimento veraz. Está claro que só um ser privilegiado (Deus) poderia ser como o eleatismo exige, mas não todo ser.

Aristóteles censurou os eleatas por beirarem à loucura, ou seja, por terem exaltado a razão, levando-a a um tal estado de embriaguez, a ponto de ela não querer entender ou reconhecer nada além de si mesma e de sua lei. Isso é, sem dúvida, verdadeiro. Mas também é verdadeiro que o maior esforço da especulação posterior, dos pluralistas a Platão e ao próprio Aristóteles, iria consistir exatamente em procurar corrigir essa "embriaguez" ou "loucura" da razão, procurando reconhecer à razão as suas razões, mas ao mesmo tempo procurando reconhecer também à experiência as suas próprias razões. Em suma, tratava-se de salvar o princípio de Parmênides, mas, ao mesmo tempo, de salvar também os fenômenos.

4. Os físicos pluralistas e os físicos ecléticos

4.1. Empédocles e as quatro "raízes"

O primeiro pensador que procurou resolver a aporia eleática foi Empédocles, nascido em Agrigento em torno de 484/481 a.C. e falecido por volta de 424/421 a.C. De personalidade fortíssima, além de filósofo, foi também místico, taumaturgo e médico, além de ter sido ativo na vida pública. Compôs um poema *Sobre a natureza* e um *Carme Lustral*, dos quais nos chegaram só fragmentos. As

narrações sobre o seu fim pertencem à lenda: segundo alguns, teria desaparecido durante um sacrifício; segundo outros, ao contrário, ter-se-ia jogado no Etna.

Segundo Empédocles, da mesma forma que para Parmênides, o "nascer" e o "perecer", entendidos como um vir do nada e um ir ao nada, são impossíveis porque o ser é e o não-ser não é. Assim, não existem "nascimento" e "morte": aquilo que os homens chamaram com esses nomes, ao contrário, são o misturar-se e o dissolver-se de algumas substâncias que permanecem eternamente iguais e indestrutíveis. Tais substâncias são a *água*, o *ar*, a *terra* e o *fogo*, que Empédocles chamou "raízes de todas as coisas".

Os jônios haviam escolhido ora uma ora outra dessas realidades como "princípio", fazendo as outras dela derivarem através de um processo de transformação. A novidade de Empédocles consiste no fato de proclamar a *inalterabilidade qualitativa e a intransformabilidade de cada uma*. Nasce assim a noção de "elemento", precisamente como algo de originário e de "qualitativamente imutável", capaz apenas de unir-se e separar-se espacial e mecanicamente do outro. Como é evidente, trata-se de uma noção que só poderia nascer depois da experiência eleática, justamente como tentativa de superação das dificuldades por ela encontradas. E, assim, nasceu também a chamada *concepção pluralista*, que supera o monismo dos jônios e o monismo dos eleatas. Com efeito, também o "pluralismo" enquanto tal, ao nível de consciência crítica (assim como o conceito de "elemento"), só podia nascer como resposta às drásticas negações dos eleatas.

Desse modo, há quatro elementos que, unindo-se, dão origem à geração das coisas e, separando-se, dão origem à sua corrupção. Mas quais são as forças que os unem e separam? Empédocles introduziu as forças cósmicas do *Amor ou Amizade* (*philía*) e *do Ódio ou Discórdia (neîkos)*, respectivamente, como causa da união e da separação dos elementos. Tais forças, segundo uma alternância, predominam uma sobre a outra e vice-versa por períodos de tempo constantes, fixados pelo destino. Quando predomina o amor ou amizade, os elementos se reúnem em unidade; quando predomina o ódio ou discórdia, ao contrário, se separam.

Contrariamente ao que se poderia pensar à primeira vista, o cosmos não nasce quando prevalece o Amor ou Amizade, porque a predominância total dessa força faz com que os elementos se reúnam, formando uma unidade compacta, que Empédocles chama de Um ou Esfero (que lembra de perto a esfera de Parmênides):

> Mas era igual por toda parte e por tudo infinito,
> Esfero redondo, que goza de sua envolvente solidão.

Já quando o Ódio ou Discórdia prevalece totalmente, os elementos ficam completamente separados — e também neste caso as coisas e o mundo não existem.

O cosmos e as coisas do cosmos nascem então nos dois períodos de transição, que vão do predomínio da Amizade ao da Discórdia e, depois, do predomínio da Discórdia ao da Amizade. E em cada um desses períodos tem-se um progressivo nascer e um progressivo destruir-se de um cosmos, o que necessariamente, pressupõe a ação conjunta de ambas as forças.

Não se tem o momento da perfeição na constituição do cosmos, mas sim na constituição do Esfero.

São muito interessantes as reflexões de Empédocles sobre a constituição dos organismos e seus processos vitais, mas, sobretudo, suas tentativas para explicar os processos cognoscitivos. Das coisas e seus poros saem eflúvios que atingem os órgãos dos sentidos, de modo que as partes semelhantes dos nossos órgãos reconhecem as partes semelhantes dos eflúvios provenientes das coisas: o fogo conhece o fogo, a água conhece a água e assim por diante (na percepção visual, porém, o processo é inverso, pois os eflúvios partem dos olhos; entretanto, permanece o princípio de que o semelhante conhece o semelhante):

> Com a terra percebemos a terra; com a água, a água;
> com o éter, o éter divino; com o fogo, o fogo destruidor;
> com o Amor, o Amor; com a Contenda, a Contenda dolorosa.

Nessa visão arcaica do conhecimento, o pensamento tem o sangue por veículo e o coração por sede. Conseqüentemente, o pensar não é uma prerrogativa exclusiva do homem.

No *Carme Lustral*, Empédocles fez suas e desenvolveu as concepções órficas, apresentando-se como seu profeta e mensageiro. Em sugestivos versos, expressou o conceito de que a alma do homem é um demônio que foi banido do Olimpo por causa de sua culpa original, tendo sido jogado à mercê do ciclo dos nascimentos, sob todas as formas de vida, para expiar sua culpa. Entre outras coisas, escreveu:

> Também eu sou um desses,
> errante e fugitivo dos deuses,
> porque confiei na furiosa Contenda...
> Porque um dia fui menino e menina,
> arbusto e pássaro e mudo peixe do mar...

No poema, dá as normas de vida capazes de purificar-se e libertar-se do ciclo das reencarnações, e de retornar entre os deuses, "das humanas dores libertados, indenes, inviolados".

No pensamento de Empédocles, física, mística e teologia formam uma unidade compacta. Para ele, são divinas as quatro "raízes", ou seja, a água, o ar, a terra e o fogo; divinas são as forças da Amizade e da Discórdia; Deus é o Esfero; as almas são demônios, almas que, como todo o resto, são constituídas pelos elementos e forças cósmicas. Ao contrário do que muitos julgaram, há unidade de inspiração entre os dois poemas de Empédocles, não havendo de modo algum antítese entre dimensão "física" e dimensão "mística". Quando muito, a dificuldade é a oposta: neste universo em que tudo é "divino", inclusive a própria Discórdia, não se vê que coisa possa não sê-lo nem como a "alma" e o "corpo" podem estar em contraste, já que derivam das mesmas "raízes". Só Platão tentaria dar uma resposta a esse problema.

4.2. Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das homeomerias e da inteligência ordenadora

Anaxágoras deu prosseguimento à tentativa de resolver a grande dificuldade suscitada pela filosofia eleática. Nascido por volta de 500 a.C. em Clazômenas e falecido em torno de 428 a.C., Anaxágoras viveu durante três décadas em Atenas. Provavelmente, foi exatamente seu o mérito de ter introduzido o pensamento filosófico nessa cidade, destinada a tornar-se a capital da filosofia antiga. Ele escreveu um tratado *Sobre a natureza*, do qual sobreviveram até hoje fragmentos significativos.

Anaxágoras também se declara perfeitamente de acordo sobre a impossibilidade de que o não-ser seja e, portanto, de que "nascer" e "morrer" constituem eventos reais. Escreve ele: "Mas os gregos não consideram corretamente o nascer e o morrer: com efeito, coisa alguma nasce e morre, mas sim, a partir das coisas que existem, se produz um processo de composição e divisão. Assim, eles deveriam chamar corretamente *o nascer de compor-se* e *o morrer de dividir-se.*"

Essas "coisas que existem", as quais, compondo-se e decompondo-se, dão origem ao nascer e ao morrer de todas as coisas, não podem ser apenas as quatro raízes de Empédocles. Com efeito, a água, o ar, a terra e o fogo estão bem longe de terem condições de explicar as inumeráveis qualidades que se manifestam nos fenômenos. As "sementes" (*spérmata*) ou elementos dos quais derivam as coisas deveriam ser tantas quantas são as inumeráveis quantidades das coisas, precisamente "sementes com formas, cores e gostos de todo tipo", vale dizer, infinitamente variadas. Assim, essas *sementes* são o *originário qualitativo* pensado eleaticamente, não apenas como incriado (eterno), mas também como imutável (nenhuma qualidade se transforma em outra, exatamente à medida

que é originária). E esses "muitos" originários são, em suma, cada um, como Melisso pensava o Uno.

Mas essas sementes não são apenas infinitas em número tomadas em seu conjunto (infinitas qualidades), mas também infinitas quando tomadas cada uma separadamente, ou seja, são infinitas também em quantidade: não têm limites na grandeza (são inexauríveis) nem na pequenez, porque podem ser divididas ao infinito sem que a divisão chegue a um limite, ou seja, sem que se chegue ao nada (dado que o nada não existe). Assim, pode-se dividir qualquer semente que se queira (qualquer substância-qualidade) em partes sempre menores que as partes assim obtidas serão sempre da mesma qualidade, ao infinito. Precisamente por essa característica de serem-divisíveis-em-partes-que-são-sempre-iguais é que as "sementes" foram chamadas "homeomerias" (o termo aparece em Aristóteles, mas não é impossível que seja de Anaxágoras), que quer dizer "partes semelhantes", "partes qualitativamente iguais" (obtidas quando se divide cada uma das "sementes").

Inicialmente, essas homeomerias constituíam uma massa em que tudo era "misturado junto", de modo que "nenhuma se distinguia". Posteriormente, uma Inteligência (da qual logo falaremos) produziu um movimento que, da mistura caótica, produziu uma mistura ordenada, da qual brotaram todas as coisas. Conseqüentemente, cada uma e todas as coisas são *misturas* bem ordenadas, em que existem *todas as sementes de todas as coisas,* embora em medida reduzidíssima, variadamente proporcional. É a prevalência desta ou daquela semente que determina a diferença das coisas. Por isso, diz justamente Anaxágoras: "Tudo está em tudo." Ou ainda: "Em cada coisa há parte de cada coisa." No grão de trigo prevalece uma determinada semente, mas nele está tudo, em particular o cabelo, a carne, o osso etc. Diz ele: "Efetivamente, como se poderia produzir cabelo daquilo que não é cabelo e carne daquilo que não é carne?" Assim, é por esse motivo que o pão (o trigo), depois de comido e assimilado, torna-se cabelo, carne e todo o resto: porque no pão estão as sementes "de tudo". Esse é um paradoxo que se explica perfeitamente, levando-se em conta a problemática eleática, que Anaxágoras queria resolver: "A carne não pode nascer da não-carne, nem o cabelo do não-cabelo, à medida que o impede a interdição de Parmênides do não-é" (G. Calogero). Era assim que o filósofo de Clazômenas tentava salvar a imobilidade tanto "quantitativa" como "qualitativa": nada vem do nada nem vai para o nada, mas tudo está no ser desde sempre e para sempre, mesmo a qualidade aparentemente mais insignificante (o pêlo, o cabelo etc.).

Já dissemos que o movimento que faz nascer as coisas a partir

da mistura caótica originária é realizado por uma Inteligência divina. Eis como Anaxágoras a descreve, em um fragmento que chegou até nós e que constitui um dos vértices do pensamento pré-socrático: "Todas as outras coisas têm parte de cada coisa, mas a *inteligência é ilimitada*, independente e não misturada a alguma coisa, mas é só em si mesma. Com efeito, se ela não estivesse em si, mas misturada a alguma outra coisa, participaria de todas as coisas, estando misturada a alguma. De fato, em tudo se encontra parte de cada coisa, como já disse, e as coisas misturadas seriam um obstáculo para ela, de modo que não teria poder sobre alguma coisa como tem estando só em si mesma. *Com efeito, ela é a mais sutil e mais pura de todas as coisas, possui pleno conhecimento de tudo e tem imensa força*. E todas as coisas que têm vida, as maiores, *são todas dominadas pela inteligência*. A inteligência deu impulso à rotação universal, de modo que desde o princípio se desse o movimento rotatório. E, inicialmente, desde o pequeno iniciou o movimento de rotação, que se desenvolve em direção ao grande e se desenvolverá ainda mais. E todas as coisas formadas por composição, as formadas por separação e as que se dividem, todas a inteligência reconheceu; e as coisas que estavam para ser, as que eram e agora não são mais, todas as que são agora e as que serão, *todas a inteligência dispôs*, bem como a rotação que é percorrida agora pelos astros, o sol, a lua e aquela parte de ar e de éter que vai se formando. E foi precisamente a rotação que empreendeu o processo de formação. E se forma por separação: o denso do ralo, o quente do frio, o luminoso do obscuro e o seco do úmido. E há muitas partes de muitos. Completamente, porém, nada se forma nem as coisas se dividem uma da outra senão através da mteligência. E *a inteligência é toda ela semelhante, a maior e a menor*. Mas, por outro lado, nada é semelhante a nada, mas toda coisa é e era constituída pelas coisas mais vistosas das quais mais participa."

O fragmento, muito conhecido e justamente celebrado, contém uma intuição verdadeiramente grandiosa, ou seja, a intuição de um princípio que é uma realidade infinita, separada de todo o resto, a "mais sutil" e "mais pura" das coisas, igual a si mesma, inteligente e sábia. E com isso alcançamos um refinamento notável do pensamento pré-socrático: ainda não estamos na descoberta do *imaterial*, mas certamente estamos *no estágio* que a precede imediatamente.

Embora apreciando essa descoberta, Platão e Aristóteles lamentam o fato de que Anaxágoras não tenha utilizado a Inteligência de modo sistemático, mas somente quando não sabia sair da dificuldade, e de que, freqüentemente, tenha preferido continuar a explicar os fenômenos com os modelos usados pelos filósofos anteriores. Mas seria justamente o impacto da idéia de Anaxágoras

que marcaria uma reviravolta decisiva no pensamento de Platão, que nos diz expressamente, pela boca de Sócrates, que passou a trilhar o novo caminho da metafísica ao mesmo tempo por solicitação e desilusão provocadas pela leitura do livro de Anaxágoras.

4.3. Lêucipo e Demócrito e o atomismo

A última tentativa de responder aos problemas propostos pelo eleatismo permancendo no âmbito da filosofia da *physis* foi realizada por Lêucipo e Demócrito, com a descoberta do conceito de *átomo*.

Nativo de Mileto, Lêucipo foi para a Itália, indo para Eléia (onde conheceu a doutrina eleática), por volta de meados do século V a.C. De Eléia foi para Abdera, onde fundou a escola que seria elevada ao seu mais alto nível por Demócrito, nascido nesta mesma cidade. Demócrito era um pouco mais jovem do que seu mestre: talvez tenha nascido em torno de 460 a.C. e morreu muito velho, alguns lustros depois de Sócrates. Foram-lhe atribuídos numerosos escritos, mas, provavelmente, o conjunto dessas obras constituía o *corpus* da escola, para o qual confluíam as obras do mestre e de alguns discípulos. Realizou longas viagens e adquiriu uma vasta cultura, em diversos campos, talvez a maior que até aquele momento algum filósofo houvesse alcançado.

Os atomistas também reafirmam a impossibilidade do não-ser, sustentando que o nascer nada mais é do que "um agregar-se de coisas que já existem" e o morrer "um desagregar-se", ou melhor, um *separar-se* dessas coisas. Mas a concepção dessas realidades originárias é muito nova: trata-se de um "infinito número de corpos, invisíveis pela pequenez e o volume". Tais corpos são indivisíveis, sendo por isso á-tomos (em grego, atomo significa o não-divisível) e, naturalmente, incriados, indestrutíveis e imutáveis. Em certo sentido, esses "átomos" estão mais próximos do ser eleático do que das quatro "raízes" ou elementos de Empédocles ou das "sementes" ou homeomerias de Anaxágoras, porque são qualitativamente indiferenciados: todos eles são um ser-pleno do mesmo modo, sendo diferentes entre si somente na forma ou figura geométrica — e, como tais, mantêm ainda *a igualdade* do ser eleático de si consigo mesmo (absoluta indiferença qualitativa). Os átomos dos abderitas, portanto, são a fragmentação do Ser-Uno eleático em infinitos seres-unos, que aspiram a manter o maior número possível de características do Ser-Uno eleático.

Para o homem moderno, a palavra "átomo" evoca inevitavelmente significados que o termo adquiriu na física pós-Galileu. Nos abderitas, porém, o átomo levava o selo do modo de pensar especificamente grego. Ele indica uma *forma* originária, sendo,

Demócrito (que viveu na segunda metade do século V a.C.) foi o sistematizador do atomismo e a mente mais universal dos pré-socráticos.

portanto, átomo-forma, ou seja, forma indivisível. O átomo se diferencia dos outros átomos, além da *figura*, também pela *ordem* e pela *posição*. E as formas, assim como a posição e a ordem, podem variar ao infinito. Naturalmente, o átomo não é perceptível pelos sentidos, mas somente pela inteligência. O átomo, portanto, é a *forma visível ao intelecto*.

É claro que, para ser pensado como "pleno" (de ser), o átomo pressupõe necessariamente o "vazio" (de ser; portanto, o não-ser). Assim, o vazio é tão necessário como o pleno: sem vazio, os átomos-formas não poderiam se diferenciar nem se mover. Átomos, vazio e movimento constituem a explicação de tudo.

No entanto, está claro que os atomistas procuraram superar a grande aporia eleática, buscando salvar ao mesmo tempo a "verdade" e a "opinião", ou seja, os "fenômenos". A verdade é dada pelos átomos, que se diversificam entre si somente pelas diferentes determinações geométrico-mecânicas (figura, ordem e posição), bem como do vazio; os vários fenômenos ulteriores e suas diferenças derivam do diferente encontro dos átomos e do encontro posterior das coisas por eles produzidas com os nossos sentidos. Como escrevia Demócrito: "É *opinião* o frio e opinião o calor; *verdade* os átomos e o vazio." Certamente, essa foi a mais engenhosa tentativa de justificar a opinião (a *doxa*, como a chamavam os gregos) que ocorreu no âmbito dos pré-socráticos.

Mas é necessário outro esclarecimento acerca do *movimento*. Os estudos modernos mostraram que é preciso distinguir três formas de movimento no atomismo originário: a) o movimento primígenio dos átomos devia ser um movimento caótico, com os volteios em todas as direções dados pela poeira atmosférica que se vê nos raios de sol que se filtram através da janela; b) desse movimento, deriva um movimento vertiginoso, que leva os átomos semelhantes a agregarem-se entre si e os diversos átomos a disporem-se de modos diversos, gerando o mundo; c) por fim, há um movimento dos átomos que se libertam de todas as coisas (que são compostos atômicos), formando os eflúvios (um exemplo típico é o dos perfumes).

É evidente que, desde que que os átomos são infinitos, também são infinitos os mundos que deles derivam, diferentes uns dos outros (mas, por vezes, também idênticos, pois, na infinita possibilidade de combinações, é possível verificar-se uma combinação idêntica). Todos os mundos nascem, se desenvolvem e depois se corrompem, para dar origem a outros mundos, ciclicamente e sem fim.

Os atomistas passaram à história como aqueles que colocaram o mundo "ao sabor do acaso". Mas isso não quer dizer que eles não atribuem causas ao nascer do mundo (causas que, de fato, são as já explicadas), mas sim que não estabelecem uma causa *inteligente*, uma *causa final*. A ordem (o cosmos) é feito de um encontro mecânico entre os átomos, não projetado e não produzido por uma inteligência. A própria inteligência segue-se e não precede o composto atômico. Isso, porém, não impediu que os atomistas indicassem a existência de átomos em certo sentido privilegiados: lisos, esferiformes, de natureza ígnea, os constitutivos da alma e da inteligência. E, segundo testemunhos precisos, Demócrito teria até mesmo considerado tais átomos como divinos.

O conhecimento deriva dos eflúvios dos átomos que se desprendem de todas as coisas (como já dissemos), entrando em contato com os sentidos. Nesse contato, os átomos semelhantes fora de nós impressionam os semelhantes que estão em nós, de modo que o semelhante conhece o semelhante, analogamente ao que já havia dito Empédocles. Mas Demócrito insistiu também na diferença entre conhecimento sensorial e conhecimento inteligível: o primeiro nos dá só a *opinião*, ao passo que o segundo nos dá a *verdade*, no sentido que já apontamos.

Demócrito também ficou famoso por suas esplêndidas sentenças morais, que, no entanto, parecem provir mais da tradição da sabedoria grega do que de seus princípios ontológicos. A idéia central dessa ética é a de que "a *alma* é a morada da nossa sorte" e que é precisamente na alma e não nas coisas exteriores ou nos bens do corpo que está a raiz da felicidade ou da infelicidade. Por fim, há uma máxima sua que mostra como já amadurecera nele uma visão cosmopolita: "Todo país da terra está aberto ao homem sábio, porque a pátria do homem virtuoso é o universo inteiro."

4.4. A involução dos últimos físicos em sentido eclético e o retorno ao monismo: Diógenes de Apolônia e Arquelau de Atenas

As últimas manifestações da filosofia da *physis* assinalam, pelo menos em parte, uma involução em sentido eclético. Ou seja, tende-se a combinar as idéias dos filósofos anteriores. Alguns o fizeram de modo evidentemente inábil. Houve quem tenha tentado uma combinação entre Tales e Heráclito, propondo como princípio a água, da qual ter-se-ia gerado o fogo, que venceu a água e gerou o cosmos. Outros pensaram como princípio "um elemento mais denso do que o fogo e mais sutil do que o ar", concebendo-o também como infinito. É evidente a tentativa de mediar Heráclito e Anaxímenes, por um lado, e Tales e Anaxímenes, por outro.

Já bem mais séria foi a tentativa de Diógenes de Apolônia, que deve ter exercido sua atividade em Atenas entre 440 e 423 a.C. Diógenes sustentou a necessidade de retornar ao monismo do princípio, porque, em sua opinião, se os princípios fossem muitos, de natureza diferente entre si, não se poderiam misturar nem agir um sobre o outro. Assim, é necessário que todas as coisas nasçam por transformação a partir de um mesmo princípio. Esse princípio é "ar infinito", mas "é dotado de muita inteligência".

Nessa teoria, ele combina Anaximandro e Anaxágoras. Eis a sua mais conhecida passagem desenvolvendo esse conceito: "Parece-me que aquilo que os homens chamam de ar é dotado de inteligência, a todos regendo e governando. Porque, precisamente, ele parece-me ser Deus, chegando a toda parte, dispondo de tudo e estando dentro de toda coisa. Não há nada que não participe dele: entretanto, nenhuma coisa dele participa na mesma medida de outra, pois muitos são os modos do próprio ar e da inteligência. Com efeito, tem muitos modos: mais quente e mais frio, mais seco e mais úmido, mais parado e mais rápido. E há muitas outras modificações infinitas de prazer e de cor. Também as almas de todos os animais são a mesma coisa, um ar mais quente do que aquele de fora, onde vivemos, mas muito mais frio do que aquele que existe junto ao sol. Ora, esse calor não é igual em cada animal e nem mesmo em cada homem, mas também não difere muito: difere só o possível dentro dos limites da semelhanca das coisas. Contudo, não podem ser verdadeiramente do mesmo modo as coisas que mudam, estas e aquelas, antes de se transformarem no mesmo. Assim, já que a transformação tem muitos modos, também de muitos modos e muitos devem ser os animais e, pelo grande número de modificações, dessemelhantes entre si quanto à forma, ao modo de vida e à inteligência. Entretanto, todos vivem, vêem e ouvem por obra do mesmo elemento e também a sua inteligência deriva desse elemento em todos eles."

Naturalmente, a nossa alma é ar-pensamento, que, vivendo, respiramos, e que exala-se com o último suspiro quando morremos.

Tendo identificado a inteligência com o princípio-ar, Diógenes fez uso sistemático dela, exaltando aquela visão *finalística* do universo que, em Anaxágoras, era limitada. Ademais, a concepção teleológica de Diógenes teve uma notável influência no meio ateniense, constituindo um dos pontos de partida do pensamento socrático. Uma concepção análoga é atribuída a Arquelau de Atenas. Com efeito, parece que ele também falava, entre outras coisas, de "ar infinito" e de "Inteligência". Numerosas fontes o identificam como "mestre de Sócrates".

Aristófanes caricaturizou Sócrates nas *Nuvens*. E as nuvens são precisamente ar. Sócrates desce das nuvens e prega as nuvens,

isto é, *o ar*. Os contemporâneos de Sócrates, portanto, relacionavam-no com esses pensadores e com os sofistas. E, efetivamente, não se pode prescindir desses pensadores para compreender Sócrates em todos os seus aspectos e também naqueles que as fontes lhe atribuem, como veremos adiante.

Terceira parte

A DESCOBERTA DO HOMEM

Os sofistas, Sócrates e os socráticos e a medicina hipocrática

"A alma nos ordena conhecer
aquele que nos adverte:
'Conhece-te a ti mesmo'."

Sócrates

Sócrates (470/469-399 a.C.) é o descobridor da essência do homem como "psyché". A partir de Platão, que fez dele o protagonista de quase todos os seus diálogos, tornou-se o símbolo da própria filosofia.

Capítulo III

A SOFÍSTICA E O DESLOCAMENTO DO EIXO DA PESQUISA FILOSÓFICA DO COSMOS PARA O HOMEM

1. Origens, natureza e finalidade do movimento sofístico

"Sofista" é um termo que significa "sábio", "especialista do saber". A acepção do termo, que em si mesma é positiva, tornou-se, porém, negativa sobretudo pela tomada de posição fortemente polêmica de Platão e Aristóteles. Como já havia feito Sócrates, eles sustentaram que o saber dos sofistas era "aparente" e não "efetivo" e que, ademais, não era professado tendo em vista a busca desinteressada da verdade, mas sim com objetivos de lucro. Platão, em especial, insistiu na periculosidade das idéias dos sofistas do ponto de vista moral, bem como em sua inconsistência teorética. Durante muito tempo, os historiadores da filosofia adotaram, além das informações fornecidas por Platão e Aristóteles sobre os sofistas, também as suas avaliações, de modo que, geralmente, o movimento sofista foi desvalorizado, sendo considerado predominantemente como um momento de grave decadência do pensamento grego. Somente em nosso século é que foi possível uma revisão sistemática desses juízos e, conseqüentemente, uma radical reavaliação histórica dos sofistas. Hoje, as conclusões extraídas por W. Jaeger são compartilhadas por todos. Escreve ele: "... os sofistas são um fenômeno tão necessário quanto Sócrates e Platão; aliás, sem eles, estes são absolutamente impensáveis".

Com efeito, os sofistas operaram uma verdadeira revolução espiritual, *deslocando o eixo da reflexão filosófica da* physis *e do* cosmos *para o homem e aquilo que concerne a vida do homem como membro de uma sociedade.* É compreensível, portanto, que a sofística tenha feito de seus temas predominantes a ética, a política, a retórica, a arte, a língua, a religião e a educação, ou seja,

aquilo que hoje chamamos a cultura do homem. Assim, é exato afirmar que, com os sofistas, inicia-se o *período humanista* da filosofia antiga.

Esse deslocamento radical do eixo da filosofia se explica pela ação conjunta de dois diferentes tipos de causas. Por um lado, como vimos, a filosofia da *physis* pouco a pouco havia exaurido todas as suas possibilidades. Com efeito, todos os caminhos já haviam sido palmilhados e o pensamento "físico" havia chegado aos seus limites extremos. Desse modo, era fatal a busca de outro objetivo. Por outro lado, no século V a.C., manifestaram-se fermentos sociais, econômicos e culturais que, ao mesmo tempo, favoreceram o desenvolvimento da sofística e, por seu turno, foram por ele favorecidos.

Antes de mais nada, recordemos a lenta mas inexorável crise da aristocracia, acompanhada *pari passu* pelo sempre crescente poder do *demos,* o povo; o afluxo sempre mais maciço de estrangeiros às cidades, especialmente em Atenas, com a ampliação do comércio, que, superando os limites de cada cidade, levava cada uma delas ao contato com um mundo mais amplo; a difusão dos conhecimentos e experiências dos viajantes, que levavam à inevitável comparação entre os usos, costumes e leis helênicos e usos, costumes e leis totalmente diferentes. Todos esses fatores contribuíram fortemente para o surgimento da problemática sofística. A crise da aristocracia implicou também na crise da antiga *areté,* os valores tradicionais, que eram precisamente os valores apreciados pela aristocracia. A crescente afirmação do poder do *demos* e a ampliação da possibilidade de aceder ao poder a círculos mais vastos fizeram cair a convicção de que a *areté* estivesse ligada à nascença, isto é, que se nascia virtuoso e não se tornava, colocando em primeiro plano a questão de como se adquire a "virtude política". A ruptura do círculo restrito da *polis* e o conhecimento de costumes, usos e leis opostos deveriam constituir a premissa do relativismo, gerando a convicção de que aquilo que era considerado eternamente válido, na verdade, não tinha valor em outros meios e em outras circunstâncias. Os Sofistas souberam captar de modo perfeito essas instâncias da época angustiada em que viveram, sabendo-as explicitar e dar-lhes forma e voz. E isso explica por que eles alcançaram tanto sucesso, especialmente entre os jovens: eles respondiam a reais necessidades do momento, propondo aos jovens a palavra nova que eles esperavam, já que não estavam mais satisfeitos com os valores tradicionais que a velha geração lhes propunha nem com o modo como os propunha.

Tudo isso permite-nos compreender melhor certos aspectos da sofística pouco apreciados no passado ou até julgados negativamente:

a) Além da busca do saber enquanto tal, é verdade que os sofistas visavam objetivos práticos, sendo essencial para eles a busca de alunos (que não era essencial para os físicos). Entretanto também é verdade que a objetivação prática das doutrinas sofistas apresenta também um aspecto altamente positivo: *com efeito, com os sofistas, o problema educacional e o compromisso pedagógico emergem para o primeiro plano e assumem um novo significado.* De fato, eles se fazem porta-vozes da idéia de que a "virtude" (a *areté*) não depende da nobreza do sangue e da nascença, mas *se funda no saber.* Assim, pode-se compreender por que, para os sofistas, a *pesquisa* da verdade estava ligada necessariamente à sua *difusão.* A idéia ocidental de "educação" com base na "difusão do saber" deve muito aos sofistas.

b) É verdade que os sofistas exigiam compensação pecuniária por seus ensinamentos. Isso escandalizava imensamente os antigos, porque, para eles, o saber era fruto de desinteressada comunhão espiritual, ao passo que só os aristocratas e ricos tinham acesso ao saber, pois já tinham os problemas práticos da vida resolvidos, dedicando ao saber o espaço de tempo "livre das necessidades". Já os sofistas haviam feito do saber uma profissão, devendo portanto exigir uma compensação para que pudessem viver e difundi-lo, viajando de cidade em cidade. Claro, pode-se censurar alguns sofistas pelos abusos em que caíram, mas não pelo princípio que introduziram, o qual, aliás, embora só depois de muito tempo, tornou-se uma prática comumente aceita. Assim, os sofistas rompiam com um esquema social que limitava a cultura só a determinadas camadas, oferecendo também a outras camadas a possibilidade de adquiri-la.

c) Os sofistas foram censurados por serem "nômades", desrespeitando o apego à cidade, que, para o grego de então, era uma espécie de dogma ético. Mas, visto do enfoque oposto, mais uma vez essa atitude se mostra positiva: os sofistas compreenderam que os estreitos limites da *polis* não tinham mais razão de ser e fizeram-se portadores de instâncias *pan-helênicas* — mais do que cidadãos de uma simples cidade, sentiam-se cidadãos da Hélade. Nesse ponto, inclusive, eles souberam até ver além de Platão e Aristóteles, que continuaram a ver na Cidade-Estado o paradigma do Estado ideal.

d) Os sofistas manifestaram uma notável *liberdade de espírito* em relação à tradição, às normas e aos comportamentos codificados, mostrando uma confiança ilimitada nas possibilidades da razão. Por esse motivo, foram chamados "os iluministas gregos", expressão que, oportunamente circunstanciada e historicizada, os define muito bem.

e) Os sofistas não constituem, de modo algum, um bloco compacto de pensadores. L. Robin escreveu justamente que "a sofística do século V representa um complexo de *esforços independentes* para satisfazer, com *meios análogos,* a *necessidades idênticas*". Já vimos quais eram essas necessidades. Resta examinar esses "esforços independentes" e esses "meios análogos". Mas, para nos orientarmos preliminarmente, precisamos distinguir três grupos de sofistas: 1) os grandes e famosos mestres da primeira geração, que não eram em absoluto privados de reservas morais e que o próprio Platão considerou dignos de certo respeito; 2) os "erísticos", que levaram o aspecto formal do método à exasperação, perderam interesse pelos conteúdos e também perderam a reseva moral dos mestres; 3) por fim, os "político-sofistas", que utilizaram idéias sofistas em sentido "ideológico", como diríamos hoje, ou seja, com finalidades políticas, caindo em excessos de vários tipos e chegando até à teorização do imoralismo.

Evidentemente, nos deteremos no primeiro grupo de sofistas, já que os outros são somente ou predominantemente a degeneração do fenômeno.

2. Protágoras e o método da antilogia

O sofista mais famoso e celebrado foi Protágoras, nascido em Abdera na década entre 491 e 481 a.C. e que morreu por volta de fins do século. Viajou por toda a Grécia e esteve em Atenas várias vezes, onde alcançou um grande sucesso. Também foi muito apreciado pelos políticos (Péricles confiou-lhe a tarefa de preparar a legislação para a nova colônia de Turi em 444 a,C.). *As Antilogias* constituem a sua principal obra, da qual nos chegaram apenas testemunhos.

A proposta basilar do pensamento de Protágoras era o axioma "o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são" (princípio do *homo mensura*). Por "medida", Protágoras entendia a "norma de juízo", enquanto por "todas as coisas" entendia todos os fatos e todas as experiências em geral. Tornando-se muito célebre, o axioma foi considerado — e efetivamente é — quase a *magna carta* do relativismo ocidental. Com efeito, com esse princípio, Protágoras pretendia negar a existência de um *critério absoluto* que discrimine ser e não-ser, verdadeiro e falso. O único critério é somente o homem, o *homem individual:* "Tal como cada coisa aparece para mim, tal ela é para mim; tal como aparece para ti, tal é para ti." Este vento que está soprando, por exemplo, é frio ou quente? Segundo o critério de Protágoras, a resposta é a

seguinte: "Para quem está com frio, é frio; para quem não está, não é." Então, sendo assim, ninguém está no erro, mas todos estão com a verdade (a *sua* verdade).

O relativismo expresso no princípio do homem-medida iria encontrar um aprofundamento adequado na obra mencionada, *As Antilogias,* que demonstra que "em torno de cada coisa há dois raciocínios que se contrapõem", isto é, que em torno de cada coisa é possível *dizer e contradizer,* ou seja, que é possível apresentar razões que se anulam reciprocamente. E esse, precisamente, iria ser o nó górdio do ensinamento de Protágoras: "Trata-se de ensinar a *criticar* e *discutir,* a organizar um torneio de razões contra razões" (L. Robin).

Registra-se também que Protágoras ensinava "a tornar mais forte o mais fraco argumento". O que não quer dizer que Protágoras ensinasse a injustiça e a iniqüidade contra a justiça e a retidão, mas, simplesmente, que ele ensinava os modos como, *técnica* e *metodologicamente,* era possível sustentar e levar à vitória o argumento que, em determinadas circunstâncias, podia ser o mais fraco na discussão (qualquer que fosse o conteúdo do objeto).

A "virtude" que Protágoras ensinava era exatamente essa "habilidade" de saber fazer prevalecer qualquer ponto de vista sobre a opinião oposta. E o sucesso dos seus ensinamentos deriva do fato de que, fortalecidos com essa habilidade, os jovens consideravam que poderiam fazer carreira nas assembléias públicas, nos tribunais, na vida pública em geral.

Para Protágoras, portanto, tudo é relativo: não existe um "verdadeiro" absoluto e também não existem valores morais absolutos ("bens"absolutos). Existe, entretanto, *algo que é mais útil, mais conveniente e, portanto, mais oportuno.* O sábio é aquele que conhece esse *relativo mais útil, mais conveniente e mais oportuno,* sabendo convencer também os outros a reconhecê-lo e pô-lo em prática.

Sendo assim, porém, o relativismo de Protágoras recebe uma forte limitação. Com efeito, pareceria assim que, enquanto é *medida e mensurador* em relação à verdade e à falsidade, o homem torna-se *medido em relação à utilidade,* ou seja, que, de alguma forma, a utilidade venha a se apresentar como objetiva. Em suma: pareceria que, para Protágoras, o bem e o mal seriam, respectivamente, o útil e o danoso; e o "melhor" e o "pior" seriam o "mais útil" e o "mais danoso".

Protágoras não percebeu nenhum contraste entre o seu relativismo e o seu pragmatismo baseado na utilidade, pela razão de que, ao nível empírico, o útil aparece sempre e somente no contexto de *correlações,* a ponto de não parecer possível determiná-lo a não ser determinado, ao mesmo tempo, o *sujeito* ao qual o útil

se refere, o *objetivo* para o qual é útil, as *circunstâncias* nas quais é útil e assim por diante. Em resumo, segundo Protágoras, o útil se apresentava como um conceito relativo. Assim, ele não se sentia incomodado ao afirmar que sua sabedoria consistia em saber reconhecer aquilo que é nocivo e útil à convivência ético-política dos homens e em saber demonstrar isso também para os outros, convencendo-os nesse sentido. Entretanto, com base em tudo o que nos foi legado de sua teoria, está claro que Protágoras não soube dizer *em que bases e com que fundamentos* o sofista pode reconhecer tal "útil" sociopolítico. Para fazê-lo, ele precisaria ter escavado mais profundamente na essência do homem, para determinar sua natureza. Mas, historicamente, essa tarefa iria caber a Sócrates.

Por fim, sabemos que Protágoras disse: "No que se refere aos deuses, eu não tenho possibilidades de afirmar que existem ou que não existem." Com base no seu método "antilógico", ele teria que demonstrar tanto os argumentos em favor da existência dos deuses como os contrários. O que não significa que ele foi um ateu, como alguns concluíram ainda na Antigüidade, mas apenas que foi um *agnóstico* do ponto de vista racional (embora, do ponto de vista prático, parece que ele tinha posicionamento positivo em relação aos deuses).

3. Górgias e a retórica

Górgias nasceu em Leontinos, na Sicília, por volta de 485/480 a.C. e viveu em perfeita saúde física por mais de um século. Viajou por toda a Grécia, alcançando amplos consensos em torno de si. A sua obra filosófica mais importante leva o título *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* (que é uma inversão do título da obra de Melisso).

Enquanto Protágoras parte do relativismo para implantar o método da *antilogia,* Górgias parte do *niilismo* para construir o edifício de sua retórica. O tratado *Sobre a natureza ou sobre o não-ser* é uma espécie de manifesto do niilismo ocidental, baseando-se nas três teses seguintes: 1) O ser não existe, ou seja, existe o *nada.* Com efeito, os filósofos que falaram do ser determinaram-no de tal modo que chegaram a conclusões que se anulam reciprocamente, de modo que o ser não pode ser "nem uno, nem múltiplo; nem incriado, nem gerado" e, portanto, é nada. 2) Se o ser existisse, ele "não poderia ser cognoscível". Para provar essa afirmação, Górgias procurava se basear no princípio de Parmênides segundo o qual o pensamento é sempre e só pensamento do ser e que o não-ser é impensável. Há *pensados* (por exemplo, podemos pensar em carruagens correndo sobre o mar) que não existem e há não-existentes

(Cila, a Quimera etc.) que são pensados. Portanto, há divórcio e ruptura entre ser e pensamento. 3) Mesmo que fosse pensável, o ser permaneceria inexprimível. Com efeito, a palavra não pode transmitir verazmente coisa nenhuma que não seja ela própria: "Como é que (...) alguém poderia expressar com a *palavra* aquilo que *vê?* Ou como é que isso poderia tornar-se manifesto para quem o escuta sem tê-lo visto? Com efeito, assim como a vista não conhece sons, o ouvido não ouve as cores, mas os sons; e diz o certo quem diz, mas não diz uma cor nem uma experiência."

Destruída a possibilidade de alcançar uma "verdade" absoluta (a *aletheia*), parece que só restou a Górgias o caminho da "opinião" *(doxa).* Ele, porém, negou também a opinião, considerando-a "a mais pérfida das coisas". Ele procura então um terceiro caminho, o da razão que se limita a iluminar, circunstâncias e situações da vida dos homens e das cidades. E essa "não é uma ciência que permita definições ou regras absolutas, nem a vaga opinião individual. É (...) uma análise da situação, uma descrição daquilo que se deve ou não deve fazer (...). Então, Górgias é um dos primeiros representantes de uma *ética da situação.* Os deveres variam segundo o momento, a idade, a característica social; uma mesma ação pode ser boa ou má dependendo do seu sujeito. Está claro que esse trabalho teorético, feito sem bases metafísicas e sem princípios absolutos, comporta uma ampla aceitação de opiniões correntes: e isso explica aquela estranha mistura de novo e tradicional que encontramos em Górgias" (M. Migliori).

Já a sua posição em relação à retórica é nova. Se não existe uma verdade absoluta e tudo é falso, *a palavra adquire então uma autonomia própria,* quase ilimitada, porque desligada dos vínculos do ser. Em sua independência onto-veritativa, torna-se (ou pode se tornar) disponível para tudo. E eis então que Górgias descobre, precisamente ao nível teorético, aquele aspecto da palavra pelo qual (prescindindo de toda verdade), ela *pode ser portadora de persuasão, crença e sugestão.* A retórica é exatamente a arte que desfruta a fundo esse aspecto da palavra, podendo ser definida como *a arte de persuadir.* Na Grécia do século V a.C., essa arte era "o verdadeiro timão nas mãos dos homens de Estado" (W. Jaeger). Na época, o político era chamado "retor". Para Górgias, portanto, ser retor consiste em "ser capaz de persuadir os juízes nos tribunais, os conselheiros no Conselho, os membros da assembléia popular na Assembléia e, da mesma forma, qualquer outra reunião que se realize entre cidadãos". Ficam evidentes a validade e a importância política da retórica e, conseqüentemente, fica clara também a razão do enorme sucesso de Górgias.

Por fim, Górgias foi o primeiro filósofo que procurou teorizar aquilo que hoje chamaríamos de valência "estética" da palavra e

essência da poesia, que ele definiu deste modo: "(...) Em suas várias formas, eu considero e chamo a poesia de um discurso com métrica. E quem a escuta é invadido por um arrepio de estupor, uma compaixão que arranca lágrimas, um ardente desejo de dor — e, por efeito das palavras, a alma sofre o seu próprio sofrimento ao ouvir a fortuna e a desfortuna de fatos e pessoas estranhas."

Assim, como a retórica, a arte lida com sentimentos, mas, ao contrário da retórica, não visa interesses práticos, mas ao engano poético *(apáte)* enquanto tal (estética apatética). E tal "engano" é, evidentemente, a pura "ficção poética". De modo que Górgias podia muito bem dizer que, nessa espécie de engano, "quem engana está agindo melhor do que quem não engana e quem é enganado é mais sábio do que quem não é enganado". Quem engana, ou seja, o poeta, é melhor por sua capacidade criadora de ilusões poéticas e quem é enganado é melhor porque é capaz de captar a mensagem dessa criatividade.

Tanto Platão com Aristóteles tratariam desses pensamentos, o primeiro para negar validade à arte, já o segundo para descobrir o poder catártico e purificador do sentimento poético, como veremos.

4. **Pródico e a sinonímia**

Nativo da Céa, em torno de 470-460 a.C., Pródico lecionou com sucesso em Atenas. A sua obra-prima intitulava-se *Horai* (talvez as deusas da fecundidade).

Pródico também foi mestre em elaborar discursos: Sócrates chegou a recordá-lo jocosamente como seu "mestre". A técnica que propunha baseava-se na *sinonímia,* ou seja, na distinção entre os vários sinônimos e na determinação precisa das nuanças do seu significado. Essa técnica não deixou de exercer influências benéficas sobre a metodologia socrática, como veremos, tendo em vista a busca de "o que é", ou seja, a essência das várias coisas.

No campo da ética, ficou famoso por uma sua reinterpretação, com base na doutrina sofística, do célebre mito representando Hércules na encruzilhada, ou seja, diante da escolha entre a virtude e o vício. Nessa reinterpretação, a virtude é apresentada como o meio mais idôneo para alcançar a verdadeira "vantagem" e a verdadeira "utilidade".

Por fim, sua interpretação dos deuses foi originalíssima. Segundo Pródico, os deuses são a hipostatização do útil e do vantajoso: "Em virtude da vantagem que daí derivava, os antigos consideraram como deuses o sol, a lua, as fontes e, em geral, todas

as forças que influem sobre a nossa vida, como, por exemplo, os egípcios fizeram em relação ao Nilo."

5. A corrente naturalista da sofística: Hípias e Antifonte

É um lugar comum a afirmação segundo a qual os sofistas teriam contraposto a "lei" à "natureza". Na realidade, essa contraposição não existe nem em Protágoras, nem em Górgias, nem em Pródico, mas, no entanto, está presente em Hípias, em Élida, e em Antifonte, que atuaram por volta de fins do século V a.C.

Hípias é conhecido por ter proposto uma forma de conhecimento enciclopédico e por ter ensinado a arte da memória (mnemotécnica). Em seu ensinamento, dava amplo espaço à matemática e às ciências da natureza, porque pensava que o conhecimento da natureza fosse indispensável para a boa condução da vida, que devia seguir precisamente as leis da natureza, mais do que as leis humanas. A natureza *une* os homens, ao passo que a lei freqüentemente os divide. Assim, ele deprecia a lei quando e no sentido que ela se opõe à natureza. Desse modo, nasce a distinção entre um direito ou uma lei natural e um direito positivo, ou seja, estabelecido pelo homem. O primeiro é eternamente válido, o segundo é contingente. E assim são lançadas as premissas que levarão a uma total dessacralização das leis humanas, que passarão a ser consideradas frutos de arbítrio. Entretanto, Hípias extraiu conseqüências mais positivas do que negativas da distinção que realizou. Em particular, ele ressalta que, com base na *natureza* (nas leis da natureza), não têm sentido as discriminações das leis positivas, que dividem os cidadãos de uma cidade dos de outra ou então que dividem os cidadãos no interior de uma mesma cidade. Desse modo, nascia um ideal cosmopolita e igualitário que era absolutamente novo para o mundo grego.

Antifonte radicaliza a antítese entre "natureza" e "lei", afirmando, com expressões eleáticas, que a "natureza" é a "verdade" e que a "lei" positiva é a "opinião", estando elas, portanto, quase sempre em antítese uma com a outra. Conseqüentemente, chega ao ponto de dizer que se deve seguir a lei da natureza e transgredir a dos homens, quando se puder fazê-lo impunemente.

As concepções igualitárias e cosmopolitas que emergiram com Hípias foram radicalizadas por Antifonte, que chega até mesmo a afirmar a igualdade de todos os homens: "Nós respeitamos e veneramos quem é de nobre origem, mas não respeitamos nem honramos quem é de nascença obscura. Nesse aspecto, nos comportamos uns em relação aos outros como bárbaros, *já que, por natureza, somos todos absolutamente iguais,* tanto gregos como bárbaros."

O "iluminismo" sofístico dissolveu aqui não só os velhos preconceitos de casta da aristocracia e o tradicional fechamento da *polis,* mas também o mais radical preconceito, comum a todos os gregos, sobre a sua superioridade em relação aos outros povos: cada cidadão de cada cidade é igual a cada cidadão de outra; cada homem de cada classe é igual a cada homem da outra; cada homem de cada país é igual a cada homem de outro, porque, *por natureza, cada homem é igual* a cada outro homem. Infelizmente, Antifonte não chegou a dizer em que consiste tal igualdade e qual é o seu fundamento: no máximo, ele chega a dizer que todos somos iguais porque todos temos as mesmas *necessidades naturais,* todos respiramos com a boca e o nariz etc. Mais uma vez, seria preciso esperar Sócrates para ter uma solução para o problema.

6. Erísticos e sofistas-políticos

Corrompendo-se, a antilogia de Protágoras gerou a erística, a arte da controvérsia com palavras que tem por fim a controvérsia em si mesma. Os erísticos cogitaram de uma série de problemas, que eram formulados de modo a prever respostas tais que fossem refutáveis em qualquer caso; dilemas que, mesmo sendo resolvidos, tanto em sentido afirmativo como negativo, levavam a respostas sempre contraditórias; hábeis jogos de conceitos construídos com termos que, em virtude de sua polivalência semântica, levavam o ouvinte sempre a uma posição de xeque-mate. Em resumo, os erísticos cogitaram todo aquele arsenal de raciocínios capciosos e enganosos que viriam a ser chamados de "sofismas". Platão apresenta a erística de modo perfeito em *Eutidemo,* mostrando todo o seu vazio.

Já os chamados sofistas-políticos derivam as suas armas do niilismo e da retórica gorgiana, quando não da contraposição entre natureza e lei.

Crícias, na segunda metade do século V a.C., dessacralizou o conceito dos deuses, considerando-os uma espécie de espantalho habilmente introduzido por um homem político particularmente inteligente para fazer respeitar as leis, que, por si sós, não têm força para se impor, sobretudo naqueles casos em que os homens não são vistos pelos guardiães da lei.

Trasímaco da Calcedônia, nas últimas décadas do século V a.C., chegou até mesmo a afirmar que "o justo é a vantagem do mais forte". E Calícles, protagonista do *Górgias* platônico — que, se não é personagem histórico, pelo menos espelha o modo de pensar dos sofistas-políticos —, achava que,— *por natureza, é justo que o forte domine o fraco,* subjugando-o inteiramente. Mas, como já disse-

mos, esses são os resultados deteriorados da sofística: a outra face, mais autêntica e positiva, iria ser revelada por Sócrates.

7. Conclusões sobre a sofística

Já vimos que, embora de modos diversos, os sofistas realizaram um deslocamento do eixo da pesquisa filosófica do cosmos para o homem. E precisamente nesse deslocamento é que está o seu mais relevante significado histórico e filosófico. Eles abriram o caminho para a filosofia moral, embora não tenham sabido alcançar os seus fundamentos últimos, porque não conseguiram determinar a *natureza do homem* enquanto tal.

Mas certos aspectos da sofística que, para muitos, pareceram excessos puramente destrutivos, também têm um sentido positivo. Com efeito, era preciso que certas coisas fossem destruídas para que pudessem ser reconstruídas sobre novas e sólidas bases, assim como era preciso que certos horizontes estreitos fossem violados para que se abrissem outros mais amplos.

Vejamos os exemplos mais significativos.

Os naturalistas haviam criticado as velhas concepções antropomórficas do divino, identificando este com o seu "princípio". Os sofistas rejeitaram os velhos deuses, mas, tendo rejeitado também a busca do "princípio", encaminharam-se para uma negação do divino. Protágoras permaneceu agnóstico, Górgias foi mais além com seu niilismo, Pródico entendeu os deuses como hipostatização do útil e Crícias como invenção "ideológica" de um hábil político. E, naturalmente, depois dessas críticas, não se podia voltar atrás: para pensar o divino, seria preciso procurar e encontrar uma esfera mais elevada onde colocá-lo.

O mesmo pode ser dito sobre a verdade. Antes do surgimento da filosofia, a verdade não se distinguia das aparências. Os naturalistas contrapuseram o *logos* às aparências, só nele reconhecendo a verdade. Mas Protágoras cindiu o *logos* nos "dois raciocínios", descobrindo que ele *diz e contradiz*. E Górgias rejeitou o *logos* como pensamento e só o salvou como palavra mágica, mas encontrou uma palavra que pode dizer tudo e o contrário de tudo, não podendo, portanto, expressar verdadeiramente nada. Como já disse um agudo intérprete dos sofistas, essas experiências são "trágicas": e nós acrescentamos que se descobriu que elas são trágicas precisamente porque o pensamento e a palavra perderam o seu objeto e a sua norma, perdendo o ser e a verdade. E a corrente naturalista da sofística, que, de alguma forma, mesmo que confusamente, intuiu esse fato, iludiu-se de poder encontrar um conteúdo que fosse de alguma forma objetivo no enciclopedismo. Mas, enquanto tal, esse enciclopedismo revelou-se completamente inútil.

A palavra e o pensamento só iriam recuperar a verdade em nível mais elevado.

E o mesmo vale também para o homem. Os sofistas destruíram a velha imagem de homem própria da poesia e da tradição pré-filosófica, mas não souberam reconstruir uma nova. Protágoras entendeu o homem predominantemente como sensibilidade e sensação relativizadora, Górgias como sujeito de emoções móveis, suscetível de ser arrastado em qualquer direção pela retórica, e os próprios sofistas que se vincularam à natureza falaram do homem sobretudo como natureza biológica e animal, subentendendo e, de qualquer modo, silenciando a sua natureza espiritual. *Para se reconhecer, o homem deveria encontrar uma base mais sólida.*

Agora, veremos como Sócrates soube finalmente encontrá-la.

Capítulo IV

SÓCRATES E OS SOCRÁTICOS MENORES

1. Sócrates e a fundação da filosofia moral ocidental

1.1. A vida de Sócrates e a questão socrática (o problema das fontes)

Sócrates nasceu em Atenas em 470/469 a.C. e morreu em 399 a.C., em virtude de uma condenação por "impiedade" (foi acusado de não crer nos deuses da cidade e de corromper os jovens; mas, por detrás de tais acusações, escondiam-se ressentimentos de vários tipos e manobras políticas). Era filho de um escultor e uma obstetriz. Não fundou uma escola, como os outros filósofos, realizando o seu ensinamento em locais públicos (nos ginásios, nas praças públicas etc.), como uma espécie de pregador leigo, exercendo um imenso fascínio não só sobre os jovens, mas tambem sobre os homens de todas as idades, o que lhe custou inúmeras aversões e inimizades.

Parece sempre mais claro que se deve distinguir duas fases na vida de Sócrates. Na primeira fase, ele esteve próximo dos físicos, particularmente Arquelau, que, como vimos, professava uma doutrina semelhante à de Diógenes de Apolônia (que misturava ecleticamente Anaxímenes e Anaxágoras). Sofrendo a influência da sofística, fez próprios os seus problemas, embora polemizando firmemente contra as soluções que lhes foram dadas pelos maiores sofistas. Assim sendo, não é estranho o fato de que Aristófanes, na célebre comédia *As nuvens,* representada no ano de 423 (portanto, quando Sócrates estava na metade de sua quarta década de vida), tenha apresentado um Sócrates bem diferente do apresentado por Platão e Xenofonte, que é o Sócrates da velhice, o Sócrates da última parte de sua vida.

Mas, como ressaltou oportunamente A. E. Taylor, além dos fatos de sua vida individual, os dois momentos da vida de Sócrates têm sua raiz no próprio momento histórico em que ele viveu: "Não

podemos nem mesmo começar a compreender Sócrates enquanto não tivermos claro para nós mesmos que a sua juventude e a sua primeira maturidade transcorreram em uma sociedade separada daquela em que cresceram Platão e Xenofonte por um abismo semelhante ao que separa a Europa pré-guerra da Europa do após-guerra." Sócrates não escreveu nada, considerando que a sua mensagem era transmissível pela palavra viva, através do diálogo e da "oralidade dialética", como já se disse muito bem. Seus discípulos fixaram por escrito uma série de doutrinas a ele atribuídas. Mas tais doutrinas freqüentemente não concordam entre si e, por vezes, até se contradizem. Aristófanes caricaturiza um Sócrates que, como vimos, não é o de sua última maturidade. Na maior parte de seus diálogos, Platão idealiza Sócrates e o faz porta-voz também de suas próprias doutrinas: desse modo, é dificílimo estabelecer o que é efetivamente de Sócrates nesses textos e o que, ao contrário, representa repensamentos e reelaborações de Platão. Em seus escritos socráticos, Xenofonte apresenta um Sócrates de dimensões reduzidas, com traços que às vezes limitam-se até mesmo com a banalidade (certamente, seria impossível que os atenienses tivessem motivos para condenar à morte um homem como o Sócrates descrito por Xenofonte). Aristóteles só fala de Sócrates ocasionalmente. Entretanto, suas afirmações são consideradas mais objetivas. Mas Aristóteles não foi contemporâneo de Sócrates: certamente, ele pode ter se documentado sobre o que registra, mas faltou-lhe o contato direto com a personagem, contato que, no caso de Sócrates, revela-se insubstituível. Por fim, os vários socráticos, fundadores das chamadas "escolas socráticas menores", deixaram muito pouco sobre ele, lançando luz apenas sobre um aspecto parcial de Sócrates.

Desse modo, alguns chegaram a sustentar a tese da impossibilidade de reconstruir a figura "histórica" e o pensamento efetivo de Sócrates. Por alguns lustros, as pesquisas socráticas caíram em séria crise. Mas hoje está abrindo caminho, não o critério da escolha entre as várias fontes ou de sua combinação eclética, mas sim o critério que pode ser definido como "a perspectiva do antes e depois de Sócrates". Vamos explicá-lo melhor: a partir do momento em que Sócrates atuou em Atenas, pode-se constatar que a literatura em geral, particularmente a filosófica, *registra uma série de novidades de alcance bastante considerável,* que depois, no âmbito do helenismo, iriam permanecer como aquisições irreversíveis e pontos constantes de referência. Mas há mais: as fontes a que nos referimos (e também outras fontes, além das mencionadas) concordam na indicação de Sócrates como o autor de tais novidades, seja de modo explícito, seja implícito. Assim, podemos creditar a Sócrates, com elevado grau de probabilidade, aquelas doutrinas que a cultura

grega recebeu no momento em que Sócrates atuava em Atenas e que os nossos documentos creditam a ele. Relida com base nesse critério, a filosofia socrática revela ter exercido tal peso no desenvolvimento do pensamento grego e do pensamento ocidental em geral que pode ser comparada a uma verdadeira revolução espiritual.

1.2. A descoberta da essência do homem (o homem é a sua *psyché*)

Depois de um período de tempo em que ouviu a palavra dos últimos naturalistas, mas sem se considerar de modo algum satisfeito, como já dissemos, Sócrates concentrou definitivamente o seu interesse na problemática do homem. Procurando resolver os problemas do "princípio" e da *physis,* os naturalistas se contradisseram a ponto de sustentar tudo e o contrário de tudo (o ser é uno, o ser é múltiplo; nada se move, tudo se move; nada se gera nem se destrói, tudo se gera e se destrói), o que significa que se propuseram problemas insolúveis para o homem. Conseqüentemente, ele se concentrou no homem, como os sofistas, mas, ao contrário deles, soube chegar ao fundo da questão, a tal ponto que chegou a admitir, malgrado a sua afirmação geral de não-saber (da qual falaremos adiante), que era sábio nessa matéria: "Na verdade, atenienses, por nenhuma outra razão eu granjeei este nome senão por causa de certa sabedoria. E que sabedoria é essa? Essa sabedoria é precisamente a *sabedoria humana* (ou seja, a sabedoria que o homem pode ter sobre o homem) — e pode ser que, dessa sabedoria, eu seja sábio."

Os naturalistas procuraram responder à seguinte questão: "O que é a natureza ou a realidade última das coisas?" Sócrates, porém, procura responder à questão: "O que é a natureza ou realidade última do homem?", ou seja, "o que é a essência do homem?".

Finalmente, a resposta é precisa e inequívoca: *o homem é a sua alma,* enquanto é precisamente a sua alma que o distingue especificamente de qualquer outra coisa. E por "alma" Sócrates entende a nossa razão e a sede de nossa atividade pensante e eticamente operante. Em breve: para Sócrates, a alma é o eu consciente, ou seja, *a consciência e a personalidade intelectual e moral.* Conseqüentemente, com essa sua descoberta, como foi justamente destacado, "Sócrates criou a tradição moral e intelectual da qual a Europa sempre viveu desde então" (A.E. Taylor). E um dos maiores historiadores do pensamento grego explicitou ainda

mais: "Para nós, a palavra *alma,* graças às correntes espirituais pelas quais passou à história, soa sempre com uma acentuação ética e religiosa. Assim como as palavras *serviço de Deus* e *cuidar da alma* (estas também usadas por Sócrates), ela tem uma conotação cristã. *Mas ela assumiu esse elevado significado pela primeira vez na pregação persuasiva de Sócrates"* (W. Jaeger).

É evidente que, se a essência do homem é a alma, cuidar de si mesmo significa cuidar da própria alma mais do que do corpo. E ensinar os homens a cuidarem da própria alma é a tarefa suprema do educador, precisamente a tarefa que Sócrates considera ter recebido de Deus, como se lê na *Apologia:* "Que é isto (...) é a ordem de Deus. E estou persuadido de que não há para vós maior bem na cidade do que esta minha obediência a Deus. Na verdade, não é outra coisa o que faço nestas minhas andanças a não ser persuadir a vós, jovens e velhos, de que não deveis cuidar do corpo, nem das riquezas, nem de qualquer outra coisa antes e mais do que da alma, de modo que ela se torne ótima e virtuosíssima, e de que não é das riquezas que nasce a virtude, mas da virtude que nasce a riqueza e todas as outras coisas que são bens para os homens, tanto individualmente para os cidadãos como para o Estado."

Um dos raciocínios fundamentais feitos por Sócrates para provar essa tese é o seguinte: uma coisa é o "instrumento" que se usa e outra é o "sujeito" que usa o instrumento. Ora, o *homem* usa o seu próprio corpo como um instrumento, o que significa que o sujeito, que é o homem, e o instrumento, que é o corpo, são coisas distintas. Assim, à pergunta "o que é o homem?", não se pode responder que é o seu corpo, mas sim que é "aquilo que se serve do corpo". Mas "o que se serve do corpo é a psyché, a alma (= a inteligência)", de modo que a conclusão é inevitável: "A alma nos ordena conhecer aquele que nos adverte: *Conhece-te a ti mesmo.* " Nesse ponto, Sócrates já havia levado sua doutrina a tal ponto de consciência e de reflexão crítica que chegou a deduzir todas as conseqüências que logicamente brotam dela, como veremos.

1.3. O novo significado de "virtude" e o novo quadro de valores

Em grego, aquilo que nós hoje chamamos "virtude" se diz "areté", como já acenamos, significando aquilo que torna uma coisa boa e perfeita naquilo que é, ou, melhor ainda, significa aquela atividade ou modo de ser que aperfeiçoa cada coisa, fazendo-a ser aquilo que deve ser. (Os gregos, portanto, falavam de virtude dos vários instrumentos, de virtude dos animais etc. Por exemplo: a "virtude" do cão é a de ser um bom guardião, a do cavalo é a de correr velozmente e assim por diante.) Conseqüentemente, a "virtude" do

homem outra não pode ser senão aquilo que faz com que a alma seja tal como a sua natureza determina que seja, ou seja, boa e perfeita. E, segundo Sócrates, esse elemento é a "ciência" ou o "conhecimento", ao passo que o "vício" seria a privação de ciência ou conhecimento, vale dizer, a "ignorância".

Desse modo, Sócrates opera uma revolução no tradicional quadro de valores. Os verdadeiros valores não são aqueles ligados às coisas exteriores, como a riqueza, o poder, a fama, e tampouco os ligados ao corpo, como a vida, o vigor, a saúde física e a beleza, mas somente os valores da alma, que se resumem, todos, no "conhecimento". Naturalmente, isso não significa que todos os valores tradicionais tornam-se desse modo "desvalores"; significa, simplesmente, que "*em si mesmos,* não têm valor". Eles só se tornam ou não valores se forem usados como o "conhecimento" exige, ou seja, em função da alma e de sua "areté".

Em resumo: riqueza, poder, fama, saúde, beleza e semelhantes "(...) ao que me parece, *por sua natureza,* não podem ser chamados de bens em si mesmos. A proposição é outra: dirigidos pela ignorância, revelam-se males maiores do que os seus contrários, porque mais capazes de servir a uma má direção; se, no entanto, são governados pelo juízo e pela ciência ou conhecimento, são bens maiores; em si mesmos, nem uns nem outros têm valor".

1.4. **Os paradoxos da ética socrática**

A tese socrática que apresentamos implicava duas conseqüências, que foram consideradas muito mais como "paradoxos", mas que são muito importantes e devem ser oportunamente clarificadas: 1) A virtude (cada uma e todas as virtudes, sabedoria, justiça, fortaleza, temperança) é ciência (conhecimento) e o vício (cada um e todos os vícios) é ignorância. 2) Ninguém peca voluntariamente: quem faz o mal, fá-lo por ignorância do bem. Essas duas proposições resumem tudo o que foi denominado "intelectualismo socrático", enquanto reduzem o bem moral a um dado de conhecimento, de modo a considerar impossível conhecer o bem e não fazê-lo. O intelectualismo socrático influenciou todo o pensamento dos gregos, a ponto de tornar-se quase um mínimo denominador comum de todos os sistemas, seja na época clássica, seja na época helenística. Entretanto, malgrado o seu excesso, as duas proposições enunciadas contêm algumas instâncias muito importantes.

1) Em primeiro lugar, cabe destacar a forte carga sintética da primeira proposição. Com efeito, a opinião corrente entre os gregos

antes de Sócrates (inclusive a dos sofistas, que, no entanto, pretendiam ser "mestres da virtude") considerava *as diversas virtudes como uma pluralidade* (uma coisa é a "justiça", outra a "santidade", outra a "prudência", outra a "temperança", outra a "sabedoria"), mas da qual não sabiam captar o nexo essencial, ou seja, aquele algo que faz com que as *diversas* virtudes sejam uma *unidade* (algo que faça precisamente com que todas e cada uma delas sejam "virtudes"). Além disso, todos viam as diversas virtudes como coisas fundadas nos hábitos, no costume e nas convenções aceitas pela sociedade. Sócrates, no entanto, tenta *submeter a vida humana e os seus valores ao domínio da razão* (assim como os naturalistas haviam tentado submeter o cosmos e suas manifestações ao domínio da razão). E como, para ele, a própria natureza do homem é a sua alma, ou seja, a razão, e as virtudes são aquilo que aperfeiçoa e concretiza plenamente a natureza do homem, ou seja, a razão, então é evidente que as virtudes revelam-se como uma forma de ciência e de conhecimento, precisamente porque são a ciência e o conhecimento que aperfeiçoam a alma e a razão, como já dissemos.

2) Mais complexas são as razões que estão na base do segundo paradoxo. Sócrates, porém, viu muito bem que o homem, por sua natureza, procura sempre o seu próprio bem e que, quando faz o mal, na realidade não o faz *porque se trate do mal,* mas porque daí *espera extrair um bem.* Dizer que o mal é "involuntário" significa que o homem se engana ao esperar um bem dele e que, na realidade, está cometendo um erro de cálculo e, portanto, se enganando. Ou seja, em última análise, é vítima de "ignorância".

Ora, Sócrates tem perfeitamente razão quando diz que o conhecimento é condição necessária para fazer o bem (porque, se não conhecemos o bem, não podemos fazê-lo), mas está enganado ao considerar que, além de condição *necessária,* ela também é condição *suficiente.* Em suma, Sócrates cai numa espécie de racionalismo. Com efeito, para fazer o bem também é necessário o concurso da "vontade". Mas os filósofos gregos não detiveram sua atenção na "vontade", que iria se tornar central e essencial na ética dos cristãos. Para Sócrates, em conclusão, é impossível dizer "vejo e aprovo o melhor, mas no agir me atenho ao pior", porque quem vê o melhor *necessariamente* também o faz. Em conseqüência, para Sócrates, como para quase todos os filósofos gregos, o *pecado* se reduz a um "erro de cálculo", a um "erro de razão", precisamente à "ignorância" do verdadeiro bem.

1.5. A descoberta socrática do conceito de liberdade

A mais significativa manifestação da excelência da *psyché* ou *razão* humana se dá naquilo que Sócrates denominou de "autodomínio" *(enkráteia),* ou seja, do domínio de si mesmo nos estados de prazer, dor e cansaço, no urgir das paixões e dos impulsos: "Considerando o autodomínio como a base da virtude, cada homem deveria procurar tê-lo." Substancialmente, o autodomínio significa *domínio de sua racionalidade sobre a sua própria animalidade*, significa tornar a alma senhora do corpo e dos instintos ligados ao corpo. Conseqüentemente, pode-se compreender perfeitamente que Sócrates tenha identificado expressamente a *liberdade* humana com esse domínio da racionalidade sobre a animalidade. O verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar os seus instintos, o verdadeiro homem escravo é aquele que, não sabendo dominar seus instintos, torna-se vítima deles.

Estreitamente ligado a esse conceito de autodomínio e de liberdade encontra-se o conceito de "autarquia", isto é, de "autonomia". Deus não tem necessidade de nada. E o sábio é aquele que mais se aproxima desse estado, sendo portanto aquele que procura ter necessidade apenas de muito pouco. Com efeito, para o sábio que vence os instintos e elimina todas as coisas supérfluas, basta a razão para que viva feliz.

Como foi justamente ressaltado, estamos aqui diante de uma nova concepção de *herói.* O herói, tradicionalmente, era aquele que é capaz de vencer todos os inimigos, os perigos, as adversidades e o cansaço externos. Já o novo herói é aquele que sabe vencer os inimigos interiores: "Somente o sábio, que esmagou os monstros selvagens das paixões que se lhe agitam no peito, é verdadeiramente suficiente a si mesmo: ele se aproxima ao máximo da divindade, do ser que não tem necessidade de nada" (W. Jaeger).

1.6. O novo conceito de felicidade

Precisamente a partir de Sócrates, a maior parte dos filósofos gregos passou a apresentar suas mensagens ao mundo como mensagens de *felicidade.* Em grego, "felicidade" se diz *"eudaimonía",* que, originalmente, significava ter tido a sorte de possuir um demônio-guardião bom e favorável, que garantia uma boa sorte e uma vida próspera e agradável. Mas os pré-socráticos já haviam interiorizado esse conceito: Heráclito escrevia que "o caráter moral é o verdadeiro demônio do homem" e que "a felicidade é bem

diferente dos prazeres", ao passo que Demócrito dizia que "não se tem a felicidade nos bens exteriores" e que "a alma é a morada de nossa sorte".

Com base nas premissas que ilustramos, o discurso de Sócrates aprofunda e fundamenta de modo sistemático precisamente esses conceitos. A felicidade não pode vir das coisas exteriores, do corpo, mas somente da alma, porque esta e só esta é a sua essência. E a alma é feliz quando é ordenada, ou seja, virtuosa. Diz Sócrates: "Para mim, quem é virtuoso, seja homem ou mulher, é feliz, ao passo que o injusto e malvado é infeliz". Assim como a doença e a dor física são *desordem* do corpo, a saúde da alma é *ordem* da alma — e essa ordem espiritual ou harmonia interior é a felicidade.

Sendo assim, segundo Sócrates, o homem virtuoso entendido nesse sentido "não pode sofrer nenhum mal, nem na vida, nem na morte". Nem na vida, porque os outros podem danificar-lhe os haveres ou o corpo, mas não arruinar-lhe a harmonia interior e a ordem da alma. Nem na morte, porque, se existe um além, o virtuoso será premiado; se não existe, ele já viveu bem no aquém, ao passo que o além é como um ser no nada. De qualquer forma, Sócrates tinha a firme convicção de que a virtude já tem o seu prêmio intrinsecamente, em si mesma, isto é, essencialmente: assim, vale a pena ser virtuoso, porque a própria virtude já constitui um fim. E, sendo assim, para Sócrates, o homem pode ser feliz nesta vida, quaisquer que sejam as circunstâncias em que lhe cabe viver e qualquer que seja a situação no além. O homem é o verdadeiro artífice de sua própria felicidade ou infelicidade.

1.7. A revolução da "não-violência"

Muitíssimo se discutiu sobre as razões que levaram à condenação de Sócrates. Do ponto de vista jurídico, está claro que procediam os crimes que lhe foram imputados. Ele "não acreditava nos deuses da cidade" porque acreditava num Deus superior e "corrompia os jovens" porque lhes ensinava essa doutrina. Entretanto, depois de se ter defendido corajosamente no tribunal, tentando demonstrar que estava com a verdade, mas não tendo conseguido convencer os juízes, aceitou a condenação e recusou-se a fugir do cárcere, apesar dos amigos terem organizado tudo para a sua fuga. As suas motivações eram exemplares: a fuga teria significado uma violação do veredito e, portanto, violação da lei. A verdadeira arma de que o homem dispõe é a sua razão e, portanto, a *persuasão*. Se, fazendo uso da razão, o homem não consegue alcançar seus objetivos com a persuasão, então deve se conformar, porque, como tal, a violência é uma coisa ímpia. Como Platão coloca

na boca de Sócrates: "Não se deve desertar, nem retirar-se, nem abandonar o seu posto, mas sim, na guerra, no tribunal e em qualquer lugar, é preciso fazer aquilo que a pátria e a cidade ordenam ou então persuadi-las em que consiste a justiça, ao passo que *fazer uso da violência é coisa ímpia*". E Xenofonte escreve: "Preferiu morrer, permanecendo fiel à lei, *do que viver violando-a*".

Ao dotar Atenas de leis, Sólon já havia proclamado em alta voz: "Não quero valer-me da violência das tiranias", mas sim da justiça. E um estudioso observou oportunamente o seguinte: "Na Ática dos primeiros séculos, o fato de que nenhum homem em cujas mãos o destino colocou o poder tenha deixado de exercê-lo nem a ele renunciado por amor à justiça é algo que teve conseqüências incalculáveis para a vida jurídica e política da Grécia e da Europa" (B. Snell). Mas a posição assumida por Sócrates foi ainda mais importante. Com ele, além de ser explicitamente teorizada, a concepção da revolução da não-violência foi demonstrada inclusive com sua própria morte, sendo desse modo transformada em uma "conquista para sempre". Ainda recentemente, Martin Luther King, o líder negro norte-americano da revolução não-violenta, baseava-se nos princípios socráticos, além dos cristãos.

1.8. A teologia socrática

E qual era a concepção de Deus que Sócrates ensinava, a ponto de oferecer a seus inimigos o pretexto para condená-lo à morte, já que era contrária aos "deuses em que a cidade acreditava"? Era a concepção indiretamente preparada pelos filósofos naturalistas, culminando no pensamento de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia: o Deus-inteligência ordenadora. Sócrates, porém, desligou essa concepção dos pressupostos próprios desses filósofos (sobretudo de Diógenes), "des-fisicizando-a" e deslocando-a para um plano afastado o mais possível dos pressupostos próprios da "filosofia da natureza" anterior.

Sobre esse tema, pouco sabemos através de Platão, ao passo que Xenofonte nos informa amplamente. Eis o raciocínio registrado nos *Memorabilia,* que constitui a primeira prova racional da existência de Deus que chegou até nós e que iria constituir a base de todas as provas posteriores: a) Aquilo que não é simples obra do acaso, sendo constituído para alcançar um objetivo e um *fim*, pressupõe uma inteligência que o produziu por razões evidentes. Ademais, observando o homem, em especial, notamos que cada um e todos os seus órgãos estão constituídos de tal modo que não podem ser absolutamente explicáveis como obra do acaso, mas apenas como obra de uma inteligência que idealizou expressamente essa

constituição. b) Contra esse argumento, poder-se-ia objetar que, ao contrário dos artífices terrenos, que podem ser vistos ao lado de suas obras, essa Inteligência *não pode ser vista.* Mas Sócrates observa que essa objeção não procede, porque a nossa alma (= inteligência) também não pode ser vista e, mesmo assim, ninguém ousa afirmar que, pelo fato de a alma (= inteligência) não ser vista, também não existe e que nós fazemos por acaso tudo o que fazemos. c) Por fim, segundo Sócrates, é possível estabelecer, com base nos privilégios que o homem tem em relação a todos os outros seres (como, por exemplo, a estrutura física mais perfeita e, sobretudo, a posse de alma e de inteligência), que o artífice divino cuidou do homem de um modo inteiramente particular.

Como se vê, o argumento gira em torno deste núcleo central: o mundo e o homem são constituídos de tal modo (ordem, finalidade) que só uma causa adequada (ordenadora, finalizante e, portanto, inteligente) pode explicá-los. E, com sua ironia, Sócrates lembrava àqueles que rejeitavam esse raciocínio que nós possuímos uma parte de todos os elementos que estão presentes em grandes massas no universo, coisa que ninguém ousa negar: como então poderíamos pretender que nós, homens, nos assenhoreamos de toda a inteligência que existe, não podendo haver nenhuma outra inteligência fora de nós? É evidente a incongruência lógica dessa pretensão.

O Deus de Sócrates, portanto, é a inteligência, que conhece todas as coisas sem exceção e é atividade ordenadora e providência. É uma providência, porém, que se ocupa com o mundo e os homens em geral, como também do homem virtuoso em particular (para a mentalidade antiga, o semelhante tem comunhão com o semelhante, razão pela qual Deus tem uma comunhão estrutural com o bom), mas não com o homem individualmente enquanto tal (a menos que se trate de homem mau). Somente no pensamento cristão é que surgiria uma providência que se ocupa com o *indivíduo* enquanto tal.

1.9. O *"daimonion"* socrático

Entre as acusações contra Sócrates estava também a de que era culpado "de introduzir novos *daimónia",* novas entidades divinas. Em sua *Apologia,* Sócrates diz o seguinte a propósito da questão: "A razão (...) é aquela que muitas vezes e em diversas circunstâncias ouvistes dizer, ou seja, que em mim se verifica *algo de divino e demoníaco,* precisamente aquilo que Melito (o acusador), jocosamente, escreveu no seu ato de acusação: é como uma voz que se faz ouvir dentro de mim desde quando era menino e que, quando se faz ouvir, sempre me detém de fazer aquilo que estou a

ponto de fazer, mas que nunca me exorta a fazer." Portanto, o *daimonion* socrático era "uma voz divina" que lhe *vetava* determinadas coisas: ele o interpretava como uma espécie de sortilégio, que o salvou várias vezes dos perigos ou de experiências negativas.

Os estudiosos ficaram muito perplexo diante desse *daimonion*. E as exegeses que dele foram propostas são as mais díspares. Alguns pensaram que Sócrates estivesse ironizando, outros falaram de voz da consciência, outros do sentimento que perpassa o gênio. E até se poderia incomodar a psiquiatria para entender a "voz divina" como fato patológico ou então chamar à cena as categorias da psicanálise. Mas é claro que, assim fazendo, estamos caindo no arbítrio.

Se quisermos nos limitar aos fatos, devemos raciocinar como segue.

Em primeiro lugar, deve-se destacar que o *daimonion* não tem nada a ver com o campo das verdades filosóficas. Com efeito, a "voz divina" interior não revela em absoluto a Sócrates a "sabedoria humana" de que ele é portador, nem qualquer das propostas gerais ou particulares de sua ética. Para Sócrates, os princípios filosóficos extraem sua validade do *logos* e não da divina revelação.

Em segundo lugar, Sócrates não relacionou com o *daimonion* nem mesmo a sua opção moral de fundo, que, no entanto, ele considera provir de uma ordem divina: "Cabe-me fazer isto (fazer filosofia e exortar os homens a cuidarem da alma) porque *fui ordenado* por Deus, com vaticínios e sonhos, em suma, com qualquer daqueles modos pelos quais a sorte divina ordena, por vezes, o homem a fazer alguma coisa." Já o *daimonion* não lhe "ordenava", mas lhe "vetava".

Excluídos os campos da filosofia e da opção ética de fundo, resta apenas *o campo dos eventos e ações particulares*. E é exatamente a esse campo que se referem todos os textos à disposição sobre o *daimonion* socrático. Trata-se, portanto, de um fato que diz respeito ao *indivíduo* Sócrates e aos *acontecimentos particulares* de sua existência: era um "sinal" que, como dissemos, o impedia de fazer coisas particulares que lhe teriam acarretado prejuízos. A coisa da qual o afastou mais firmemente foi a participação ativa na vida política, sobre o que ele diz: "Vós o sabeis bem, atenienses, que, se há tempos eu me houvesse metido a ocupar-me dos negócios do Estado (coisa da qual o demônio me afasta), há tempos eu já estaria morto e não teria feito nada de útil, nem para vós nem para mim."

Em suma, o *daimonion* é algo que diz respeito à excepcional personalidade de Sócrates, devendo ser colocado no mesmo plano de certos momentos de concentração muito intensa, bastante próximos aos arrebatamentos de êxtase em que Sócrates mergulhava algumas vezes e que duravam longamente, coisa da qual

nossas fontes falam expressamente. Portanto, o *daimonion* não deve ser relacionado com o pensamento e a filosofia de Sócrates: ele próprio manteve as duas coisas distintas e separadas — e o mesmo deve fazer o intérprete.

1.10. O método dialético de Sócrates e sua finalidade

O método e a dialética de Sócrates também estão ligados à sua descoberta da essência do homem como *psyché,* porque tendem de modo consciente a despojar a alma da ilusão do saber, curando-a dessa maneira a fim de torná-la idônea a receber a verdade. Assim, as finalidades do método socrático são fundamentalmente de natureza ética e educativa e apenas secundária e mediatamente de natureza lógica e gnosiológica. Em suma: dialogar com Sócrates levava a um "exame da alma" e a uma prestação de contas da própria vida, ou seja, a um "exame moral", como bem destacavam seus contemporâneos. É como podemos ler em um testemunho platônico: "Quem quer que esteja próximo a Sócrates e, em contato com ele, ponha-se a raciocinar, qualquer que seja o assunto tratado, é arrastado pelas espirais do discurso e inevitavelmente forçado a seguir adiante, até ver-se prestando contas de si mesmo, dizendo inclusive de que modo vive e de que modo viveu. E, uma vez que se viu assim, Sócrates não mais o deixa."

E precisamente a esse "prestar contas da própria vida", que era o fim específico do método dialético, é que Sócrates atribui a verdadeira razão que lhe custou a vida: para muitos, calar Sócrates através da morte significava libertar-se de ter que "desnudar a própria alma". Mas o processo posto em movimento por Sócrates já se havia tornado irreversível. E a supressão física de sua pessoa não podia mais, de modo algum, deter esse processo. A tal ponto que Platão chegou a pôr na boca de Sócrates esta profecia: "(...) Eu digo, cidadãos que me haveis matado, que uma vingança recairá sobre vós, logo depois de minha morte, bem mais grave do que aquela pela qual vos vingastes de mim, matando-me. Hoje, vós fizestes isso na esperança de que vos tereis libertado de ter que prestar contas de vossa vida. No entanto, vos acontecerá inteiramente o contrário: eu vô-lo predigo. Não serei mais somente eu, mas muitos a vos pedir contas: todos aqueles a quem até hoje eu detinha e vós não percebíeis. E serão tanto mais obstinados quanto mais jovens são — e tanto mais vós vos indignardes. Pois se, matando homens, pensais impedir que alguém mostre a vergonha de vosso viver errôneo, não estais pensando bem. Não, não é esse o modo de libertar-vos dessas pessoas, não é absolutamente possível e nem belo. Mas há outro modo, belíssimo e muito fácil: não cortar a

palavra alheia, mas, muito mais, trabalhar para ser sempre mais virtuoso e melhor."

E agora, que estabelecemos a finalidade do "método" socrático, devemos identificar a sua estrutura.

A dialética de Sócrates coincide com o seu próprio dialogar (dia-logos), que consta de dois momentos essenciais: a "refutação" e a "maiêutica". Ao fazê-lo, Sócrates valia-se da máscara do "não saber" e da temida arma da "ironia". Cada um desses pontos deve ser compreendido adequadamente.

1.11. O "não saber socrático"

Os sofistas mais famosos colocavam-se em relação aos ouvintes na soberba atitude de quem sabe tudo. Sócrates, ao contrário, colocava-se diante dos interlocutores na atitude de quem não sabe, tendo tudo para aprender.

Mas muitos equívocos têm sido cometidos em relação a esse "não saber" socrático, a ponto de se ver nele o início do ceticismo. Na realidade, ele pretendia ser uma afirmação de ruptura: a) em relação ao saber dos naturalistas, que se havia revelado vão; b) em relação ao saber dos sofistas, que logo se havia revelado mera presunção; c) em relação ao saber dos políticos e dos cultores das várias artes, que quase sempre se revelava inconsistente e acrítico. Mas não é só isso: o significado da afirmação do não-saber socrático pode ser calibrado mais exatamente se, além de relacioná-lo com o saber dos homens, o relacionarmos também com o saber de Deus. Como veremos, para Sócrates Deus é onisciente, estendendo-se o seu conhecimento do universo ao homem, sem qualquer espécie de restrição. Ora, é precisamente quando comparado com a estatura desse saber divino que o saber humano mostra-se em toda a sua fragilidade e pequenez. E, nessa ótica, não apenas aquele saber ilusório de que falamos, mas também *a própria sabedoria humana socrática revela-se um não-saber*. De resto, na *Apologia*, interpretando a sentença do Oráculo de Delfos, segundo a qual ninguém era mais sábio do que Sócrates, o próprio Sócrates explicita esse conceito: "Unicamente Deus é sábio. E é isso o que ele quer significar em seu oráculo: que a sabedoria do homem pouco ou nada vale. Considerando Sócrates como sábio, creio eu, não quer se referir propriamente a mim, Sócrates, mas somente usar o meu nome como um exemplo. É quase como se houvesse querido dizer assim: 'Homens, é sapientíssimo dentre vós aquele que, como Sócrates, tiver reconhecido que, na verdade, a sua sabedoria não tem valor.' "

A contraposição entre "saber divino" e "saber humano" era uma das antíteses muito caras a toda a sabedoria proveniente da Grécia — que, portanto, Sócrates volta a reafirmar.

Por fim, deve-se destacar o poderoso efeito irônico de benéfico abalo que o princípio do não-saber provocava nas relações com o interlocutor: acarretava o atrito do qual brotava a centelha do diálogo.

1.12. A ironia socrática

A ironia é a característica peculiar da dialética socrática, não apenas do ponto de vista formal, mas também do ponto de vista substancial. Em geral, ironia significa "simulação". Em nosso caso específico, indica o jogo brincalhão, múltiplo e variado das ficções e dos estratagemas realizados por Sócrates para levar o interlocutor a dar conta de si mesmo. Como escreveu um refinado estudioso, "nessa brincadeira, Sócrates transforma em palavras ou fatos um disfarce, mostrando ser um grande amigo do interlocutor, admirar sua capacidade e seus méritos, pedir-lhe conselho ou ensinamentos e assim por diante. Mas, ao mesmo tempo, tem o cuidado de fazer com que *a função seja transparente* para quem observa mais a fundo" (H. Maier). Em suma: a brincadeira está sempre em função de um objetivo sério e, portanto, é sempre *metódica.*

Note-se que, às vezes, em suas simulações irônicas, Sócrates fingia até mesmo acolher como próprios os métodos do interlocutor, especialmente quando era um homem de cultura, particularmente um filósofo, e brincava de engrandecê-los até o limite da caricatura, para derrubá-los com a mesma lógica que lhes era própria e amarrá-los na contradição.

Mas, por debaixo das várias máscaras que Sócrates assumia seguidamente, eram sempre visíveis os traços da máscara essencial, a do não-saber e da ignorância, de que falamos: pode-se até dizer que, no fundo, as máscaras policromáticas da ironia socrática eram variantes da máscara principal, as quais, com um hábil e multiforme jogo de dissolvências, no fim das contas sempre revelavam a principal.

Mas ainda restam por esclarecer os dois momentos da "refutação" e da "maiêutica", que são os momentos constitutivos estruturais da dialética.

1.13. A "refutação" e a "maiêutica" socráticas

A "refutação" *(élenchos),* em certo sentido, constituía a *pars destruens* do método, ou seja, o momento em que Sócrates levava o interlocutor a reconhecer a sua própria ignorância. Primeiro, ele forçava uma definição do assunto sobre o qual se centrava a investigação; depois, escavava de vários modos a definição fornecida, explicitava e destacava as carências e contradições que

implicava; então, exortava o interlocutor a tentar uma nova definição, criticando-a e refutando-a com o mesmo procedimento; e assim continuava procedendo, até o momento em que o interlocutor se declarava ignorante.

É evidente que a discussão provocava irritação ou reações ainda piores nos sabichões e nos medíocres. Mas, nos melhores, a refutação provocava um efeito de purificação das falsas certezas, ou seja, um efeito de purificação da ignorância, a tal ponto que Platão podia escrever a respeito: "(...) Por todas essas coisas, (...) devemos afirmar que a refutação é a maior e mais fundamental purificação. E quem não foi por ela beneficiado, mesmo tratando-se do Grande Rei, não pode ser pensado senão como impuro das mais graves impurezas, privado de educação e até mesmo feio, precisamente naquelas coisas em relação às quais conviria que fosse purificado e belo no máximo grau alguém que verdadeiramente quisesse ser homem feliz."

E, assim, passamos ao segundo momento do método dialético. Para Sócrates, a alma só pode alcançar a verdade "se dela estiver grávida". Com efeito, como vimos, ele se professava ignorante e, portanto, negava firmemente estar em condições de transmitir um saber aos outros ou, pelo menos, um saber constituído por determinados conteúdos. Mas, da mesma forma que a mulher que está grávida no corpo tem necessidade da parteira para dar à luz, também o discípulo que tem a alma grávida de verdade tem necessidade de uma espécie de *arte obstétrica espiritual* que ajude essa verdade a vir à luz — e nisso consiste exatamente a "maiêutica" socrática.

Eis a estupenda página em que Platão descreve a maiêutica: "Ora, em todo o resto, a minha arte obstétrica se assemelha à das parteiras, mas difere em uma coisa: ela opera nos homens e não nas mulheres e assiste as almas parturientes e não os corpos. E minha maior capacidade é que, através dela, eu consigo discernir seguramente se a alma do jovem está parindo fantasmas e mentiras ou a alguma coisa vital e real. Pois algo eu tenho em comum com as parteiras: também eu sou estéril (...) de sabedoria. E a reprovação que tantos já me fizeram, de que eu interrogo os outros, mas, eu próprio, nunca manifesto meu pensamento sobre nenhuma questão, ignorante que sou, é uma reprovação muito verdadeira. E a razão é exatamente esta: Deus me leva a agir como obstetra, mas me interdita de gerar. Em mim mesmo, portanto, eu não sou nada sábio, nem de mim saiu qualquer descoberta sábia que seja geração de minha alma. Entretanto, todos aqueles que gostam de estar comigo, embora alguns deles pareçam inicialmente de todo ignorantes, mais tarde, continuando a freqüentar minha companhia, desde que Deus lhes permita, todos eles extraem disso um extraor-

dinário proveito, como eles próprios e os outros podem ver. E está claro que não aprenderam nada de mim, mas só de si mesmos encontraram e geraram muitas e belas coisas. Mas o fato de tê-los ajudado a gerar, esse mérito sim cabe a Deus e a mim."

1.14. Sócrates e a função da lógica

Durante muito tempo, considerou-se que, com seu método, Sócrates havia descoberto os princípios fundamentais da lógica do Ocidente, ou seja, *o conceito, a indução e a técnica do raciocínio.* Hoje, entretanto, os estudiosos mostram-se muito mais cautelosos. Sócrates pôs em movimento o processo que levaria à descoberta da lógica, contribuindo de modo determinante para essa descoberta, mas ele próprio não a alcançou de modo reflexo e sistemático.

Na pergunta "o que é?", com que Sócrates martelava seus interlocutores, como se vai reconhecendo sempre mais ao nível dos estudos especializados, "em absoluto não estava já contido o conhecimento teorético da essência lógica do conceito universal" (W. Jaeger). Efetivamente, com sua pergunta, ele queria pôr em movimento todo o processo irônico-maiêutico, sem querer em absoluto chegar a definições lógicas. Sócrates abriu o caminho que deveria levar à descoberta do conceito e da definição e, antes ainda, à descoberta da essência platônica, tendo exercido também um notável impulso nessa direção, mas não estabeleceu a estrutura do conceito e da definição, visto que lhe faltavam muitos dos instrumentos necessários para esse objetivo, os quais, como dissemos, foram descobertas posteriores (platônicas e aristotélicas).

A mesma observação vale a propósito da indução, que Sócrates, sem dúvida, aplicou amplamente, com o seu constante levar o interlocutor do caso particular à noção geral, valendo-se sobretudo de exemplos e analogia, mas que não identificou ao nível teorético e, portanto, não teorizou de modo reflexo. De resto, a expressão "raciocínio indutivo" não apenas é socrática, mas, propriamente, nem mesmo platônica: ela é tipicamente aristotélica, pressupondo todas as aquisições dos *analíticos.*

Em conclusão, Sócrates foi de um formidável engenho lógico, mas, em primeira pessoa, não chegou a elaborar uma lógica ao nível técnico. Em sua dialética, encontram-se os germes de futuras descobertas lógicas importantes, mas não descobertas lógicas enquanto tais, conscientemente formuladas e tecnicamente elaboradas.

E assim se explicam os motivos pelos quais as diferentes escolas socráticas encaminharam-se para direções tão diversas: alguns seguidores concentraram-se exclusivamente nas finalidades éticas, desprezando as implicações lógicas; outros, como

Platão, desenvolveram exatamente as implicações lógicas e ontológicas; já outros escavaram no aspecto dialético até mesmo as nervuras erísticas, como veremos.

1.15. Conclusões sobre Sócrates

O discurso de Sócrates trouxe uma série de aquisições e novidades, mas também deixou uma série de problemas em aberto.

Em primeiro lugar, o seu discurso sobre a alma, que se limitava a determinar a obra e a função da própria alma (a alma é aquilo pelo qual nós somos bons ou maus), exigia uma série de aprofundamentos: se ela se serve do corpo e o domina, isso quer dizer que *é outra coisa que não o corpo,* ou seja, distingue-se dele ontologicamente. Sendo assim, o que é ela? Qual é o seu "ser"? Qual a sua diferença em relação ao corpo?

Análogo discurso pode-se fazer em relação a Deus. Sócrates conseguiu "desfisicizá-lo": o seu Deus é bem mais puro do que o arpensamento de Diógenes de Apolônia e, em geral, coloca-se decididamente acima do horizonte dos físicos. Mas o que é essa Divina Inteligência? Em que ela se distingue dos elementos físicos?

Quanto às aporias do intelectualismo socrático, já falamos delas. Devemos aqui apenas completar o que já foi dito, destacando as últimas aporias, implícitas na doutrina da virtude-saber. É verdade que o saber socrático não é vazio, como pretenderam alguns, dado que tem por objeto a *psyché* e o cuidado com a *psyché* e dado ainda que também se cuida da *psyché* simplesmente despojando-a das ilusões do saber e levando-a ao reconhecimento do não-saber. Entretanto, também é verdade que o discurso socrático deixa a impressão de, em um certo ponto, dissipar-se ou, pelo menos, ficar bloqueado no meio do caminho. E é verdade ainda que, assim como era formulado, o discurso socrático só tinha sentido na boca de Sócrates, sustentado pela força irrepetível de sua personalidade. Na boca de seus discípulos, fatalmente, devia se reduzir através da eliminação de algumas instâncias de fundo de que era portador ou então ampliar-se através do aprofundamento daquelas instâncias, mediante a sua fundamentação metafísica. Contra as simplificações operadas pelas escolas socráticas menores, mais uma vez seria Platão a tentar dar um conteúdo preciso àquele saber, atribuindo-lhe o bem como objeto supremo, primeiro genericamente, mas, depois, tentando dar a esse bem uma estatura ontológica, com a construção de uma metafísica.

Também a ilimitada confiança socrática no saber, no *logos* em geral (e não no seu conteúdo particular), foi duramente abalada pelo êxito problemático da maiêutica. Em última análise, o *logos* socrático não está em condições de fazer parir qualquer alma, mas

apenas as almas grávidas. Trata-se de uma confissão plena de múltiplas implicações, que Sócrates, porém, não sabe e não pode explicitar: o logos e o instrumento dialógico que se funda inteiramente no *logos* não bastam para produzir ou, pelo menos, para fazer com que a verdade seja reconhecida e para fazer com que se viva na verdade. Muitos voltaram as costas para o *logos* socrático: porque não estavam "grávidos", diz o filósofo. Mas então quem fecunda a alma e a torna grávida? Essa é uma pergunta que Sócrates não se propos e à qual, com certeza, não teria podido responder. E, olhando bem, o cerne dessa dificuldade é o mesmo apresentado pelo comportamento do homem que "vê e conhece o melhor" mas, no entanto, "faz o pior". Embora, colocando-a dessa forma, Sócrates tenha acreditado contornar a dificuldade com o seu intelectualismo, na verdade colocacada de outra forma, ele não soube contorná-la, eludindo-a com a imagem da "gravidez", belíssima, mas que nada resolve.

Uma última aporia esclarecerá ainda melhor a forte tensão interna do pensamento de Sócrates. O nosso filósofo apresentou a sua mensagem *aos atenienses,* parecendo de certa forma fechá-la nos estreitos limites de uma cidade. Sua mensagem não foi por ele apresentada expressamente como uma mensagem para toda a Grécia e para toda a humanidade. Evidentemente, condicionado pela situação sociopolítica, parece que ele não se deu conta de que sua mensagem ia bem além dos muros de Atenas, valendo para o mundo inteiro.

Por outro lado, ter identificado na alma a essência do homem, no conhecimento a verdadeira virtude e no autodomínio e na liberdade interior os princípios cardeais da ética levava à proclamação da *autonomia do indivíduo enquanto tal.* Mas somente os socráticos menores é que extrairiam em parte essa dedução e somente os filósofos da época helenística é que a levariam a uma formulação explícita.

Sócrates poderia ser chamado de "Hermas bifronte": por um lado, o seu não-saber parece indicar a negação da ciência, por outro parece ser uma via de acesso a uma autêntica ciência superior; por um lado, a sua mensagem pode ser lida como simples persuasão moral, por outro lado como abertura para as descobertas platônicas da metafísica; por um lado, a sua dialética pode parecer até mesmo sofística e erística, por outro como fundação da lógica científica; por um lado, sua mensagem parece circunscrita aos muros da *polis* ateniense, por outro se abre ao mundo inteiro, em dimensões cosmopolitas.

Com efeito, os socráticos menores pegaram uma das faces de Herma e Platão a face oposta, como veremos nas páginas seguintes.

Todo o Ocidente é devedor da mensagem geral de Sócrates.

2. Os socráticos menores

2.1. O círculo dos socráticos

Já vimos antes (1.10) a profecia que Platão colocou na boca de Sócrates no sentido de que, depois de sua morte, os atenienses não teriam mais que se ver com um filósofo apenas, pedindo-lhes contas de suas vidas, mas sim com muitos filósofos, com todos os seus discípulos, que até aquele momento ele havia detido.

Com efeito, é verdade que os discípulos que continuaram a obra socrática, submetendo a exame a vida dos homens e refutando suas falsas opiniões, foram muitos e intrépidos, a ponto de, com suas doutrinas, subverterem todos os esquemas da tradição moral à qual se haviam agarrado os acusadores de Sócrates. Mas também é verdade ainda algo mais do que isso: nenhum filósofo, antes ou depois de Sócrates, teve a ventura de ter tantos discípulos imediatos, com tal riqueza e variedade de orientações como aqueles que se formaram em seu magistério.

Em sua *Vidas dos filósofos,* Diógenes Laércio, dentre todos os amigos de Sócrates, aponta sete que foram mais representativos e ilustres: Xenofonte, Ésquines, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e o maior de todos, Platão. Excetuando-se Xenofonte e Ésquines, que não tiveram gênio propriamente filosófico (o primeiro foi predominantemente historiador, o segundo literato), todos os outros cinco foram fundadores de escolas filosóficas.

São muito diversos o sentido e a dimensão de cada uma dessas escolas, como também diversos são os resultados que alcançaram, como veremos de modo particularizado. Entretanto, cada um de seus fundadores devia sentir-se um autêntico (senão o único autêntico) herdeiro de Sócrates. Naturalmente, deixaremos de lado Xenofonte e Ésquines de Esfeto, que, como dissemos, não foram propriamente filósofos, interessando mais à história e à literatura do que à história da filosofia. Mas estudaremos, logo a seguir, Antístenes, Aristipo, Euclides, Fédon e suas escolas, que veremos ser, por muitas razões, escolas socráticas "menores". Já a Platão dedicaremos todo um amplo capítulo, devido aos grandes resultados de sua especulação.

De resto, os antigos já haviam diferenciado claramente Platão dos demais discípulos de Sócrates, narrando esta belíssima fábula do cisne: "Conta-se que Sócrates sonhou que tinha sobre os joelhos um pequeno cisne, que logo criou asas e levantou vôo, cantando docemente. No dia seguinte, quando Platão apresentava-se a ele como aluno, disse-lhe Sócrates que o pequeno cisne era exatamente ele."

2.2. Antístenes e o prelúdio do cinismo

A figura de maior relevo entre os socráticos menores foi Antístenes, que viveu na passagem entre os séculos V e IV a.C., filho de pai ateniense e mãe trácia. Freqüentou inicialmente os sofistas, tornando-se discípulo de Sócrates só em idade bastante avançada. Das numerosas obras que lhe são atribuídas, chegaram até nós apenas alguns fragmentos.

Antístenes destacou sobretudo a extraordinária capacidade prático-moral de Sócrates, como a capacidade de bastar-se a si mesmo, a capacidade de autodomínio, a força de ânimo, a capacidade de suportar o cansaço. E limitou ao mínimo indispensável o aspecto doutrinário, opondo-se duramente ao desenvolvimento lógico-metafísico que Platão imprimiu ao socratismo.

A lógica de Antístenes, portanto, revela-se um tanto redutiva. Segundo o nosso filósofo, não existe uma definição das coisas simples: nós as conhecemos com a percepção e as descrevemos através de analogias. No que se refere às coisas complexas, a sua definição outra coisa não é do que a descrição dos elementos simples de que são constituídas. A instrução deve se concentrar na "busca dos nomes", isto é, no conhecimento lingüístico. Só se pode afirmar de cada coisa o nome que lhe é próprio (por exemplo, o homem é "homem") e, portanto, só se pode formular juízos tautológicos (afirmar o idêntico pelo idêntico).

A capacidade de bastar-se a si mesmo (não depender das coisas e dos outros, não-ter-necessidade-de-nada) de que Sócrates havia falado foi levada às extremas conseqüências por Antístenes, de modo que o ideal de *autarquia* tornou-se o fim essencial do seu filosofar.

Também foi radicalizado o autodomínio socrático, ou seja, a capacidade de dominar prazeres (e dores). O prazer — que, para Sócrates, não era nem um bem nem um mal — torna-se para Antístenes um mal em absoluto, do qual deve-se fugir sempre e de qualquer modo, como dizem de forma icástica estas suas famosas máximas: "Eu preferia enlouquecer do que sentir prazer" e "Se pudesse ter Afrodite entre as mãos, eu lhe daria uma flechada".

Ademais, Antístenes também combateu muitas das ilusões criadas pela sociedade, as quais nada mais fazem do que tolher a liberdade e fortalecer as cadeias da escravidão, chegando inclusive a sustentar que "a falta de glória e de fama é um bem".

Para ele, o sábio não deve viver segundo as leis da Cidade, mas sim "segundo a lei da virtude", devendo dar-se conta de que os deuses são muitos "para a lei" da Cidade, mas que há um só Deus "segundo a natureza".

É evidente que a ética antistênica implica um *esforço contínuo* e um assíduo *trabalho* por parte do homem: trabalho no combater o prazer e os impulsos, trabalho no desligar-se das comodidades e das riquezas, trabalho no renunciar à fama, trabalho no opor-se às leis da cidade. E esse "trabalho", precisamente, é indicado como um bem e estreitamente vinculado à virtude. E mais: exatamente para ressaltar esse seu elevado conceito de trabalho (do *ponos,* como o chamavam os gregos), consagrou sua escola a Héracles (Hércules), o herói dos legendários trabalhos. E isso significava uma drástica ruptura com o sentimento comum, porque elevava a suprema dignidade e valor aquilo do qual a maioria fugia.

Por fim, Antístenes modificou a mensagem socrática em sentido antipolítico e individualista. Chegou até mesmo a sustentar que a sua mensagem, longe de valer para uma *élite,* era dirigida também aos "maus". Àqueles que o censuravam por isso, ele respondia: "Os médicos também ficam junto aos doentes, mas nem por isso pegam febre."

Antístenes fundou a sua escola no ginásio de Cinosarge (= cão ágil), de onde talvez a escola tenha tomado o nome com que ficou conhecida. Outras fontes relatam que Antístenes era denominado "cão puro". Diógenes de Sinope, ao qual o Cinismo deve o seu florescimento máximo, denominou-se "Diógenes, o cão". Mas a esse assunto devemos voltar adiante, quando daremos mais indicações sobre a natureza e o significado do "Cinismo".

2.3. **Aristipo e a escola cirenaica**

Aristipo nasceu em Cirene, cidade fundada por colonos gregos nas costas da África, vivendo das últimas décadas do século V à primeira metade do século IV a.C. Viajou para Atenas a fim de aprender com Sócrates. Mas a vida agitada e rica que havia levado em Cirene e os hábitos contraídos antes de encontrar Sócrates condicionaram a sua aceitação da mensagem socrática.

Em primeiro lugar, fixou-se nele a convicção de que o bem-estar físico seria o bem supremo, a ponto de ele chegar a considerar o prazer como o principal movente da vida, como veremos. Já vimos que Sócrates não condenou o prazer como mal (como iria fazer Antístenes), mas, em si mesmo, também não o considerou como um bem: só a ciência e a virtude o eram, embora o prazer também pudesse ser um bem, desde que convenientemente inserido em uma vida sustentada pelo conhecimento. Aristipo, porém, rompendo inteiramente o equilíbrio da posição socrática, afirmou que *o prazer é sempre um bem,* qualquer que seja a fonte de onde derive.

Em suma, Aristipo foi um verdadeiro hedonista, em claro contraste com o verbo socrático.

Em segundo lugar, também pelas mesmas razões, Aristipo assumiu em relação ao dinheiro posicionamento que, para um socrático, era absolutamente abusado: com efeito, ele chegou a fazer-se pagar suas lições, exatamente como faziam os sofistas, a ponto de os antigos chamarem-no sem dúvida de "sofista" (para os antigos, como já dissemos, os sofistas, com efeito, eram, aqueles que ministravam seus ensinamentos contra pagamento). Diógenes Laércio nos relata que Aristipo "foi o primeiro dos socráticos a pretender uma recompensa em dinheiro", tendo chegado mesmo a tentar enviar dinheiro para Sócrates, com o resultado que qualquer um pode muito bem imaginar.

Com base nos testemunhos que chegaram até nós, é difícil, para não dizer impossível, distinguir o pensamento de Aristipo do de seus sucessores imediatos. Sua filha Areta recebeu em Cirene a herança espiritual paterna e a passou ao filho, a quem deu o mesmo nome do avô (o qual, assim, passou a ser denominado Aristipo, o Jovem). É provável que o núcleo essencial da doutrina cirenaica tenha sido fixado justamente pela tríade Aristipo-Areta-Aristipo, o Jovem. Posteriormente, a escola dividiu-se em diversas correntes de escasso relevo, das quais falaremos adiante. Aqui, trataremos apenas das doutrinas que podem, com verossimilhança, remontar ao cirenaísmo original.

Os cirenaicos rejeitaram as pesquisas físicas e consideraram como supérflua a própria matemática, que nada têm a ver com o bem e a felicidade. Reduziram ao essencial as indagações lógicas. Eles eram fenomenistas, reduzindo o conhecimento das coisas a "sensações", que entendiam como "estados subjetivos" incomunicáveis intersubjetivamente. Os nomes comuns são convenções, pois, na realidade, expressam as sensações que cada sujeito experimenta, as quais, como sabemos, não são confrontáveis com as dos outros.

Conseqüentemente, pode-se compreender a radical visão hedonista própria dos cirenaicos. Para eles, a felicidade está no prazer colhido e desfrutado no momento. O prazer é explicado como uma espécie de "movimento leve" e a dor como um "movimento violento". A ausência de prazer ou de dor, ou seja, a falta de movimento leve ou violento, é o êxtase, "semelhante à situação de quem dorme" e, portanto, não é agradável nem dolorosa. O prazer físico, assim como a dor física, é superior ao psíquico, tanto é verdade que os maus são punidos com dores físicas. No entanto, os cirenaicos afirmam que o homem deve dominar os prazeres e não se deixar dominar por eles. Em comparação com certas posições sofísticas, só há de socrático nos cirenaicos *o princípio do autodo-*

mínio, transformado de domínio sobre a vida do instinto e sobre o desejo do prazer em autodomínio no prazer. Não é o prazer que é torpe, mas sim o ser vítima dele; não é o satisfazer as paixões que é mal, mas sim, no satisfazê-las, deixar-se envolver por elas; não é o gozo que deve ser condenado, mas sim todo excesso que nele se insinue.

Para os cirenaicos, a própria virtude socrática torna-se, não um fim, mas um meio e instrumento de prazer, reduzindo-se apenas àquele autodomínio *no* prazer de que já falamos.

Um ponto ainda merece ser destacado, ou seja, a posição de ruptura assumida por Aristipo em relação ao *ethos* da *polis*. Segundo a concepção tradicional, na sociedade há quem comanda e quem é comandado. Conseqüentemente, construía-se o discurso educativo como se não houvesse nenhuma outra possibilidade senão a de formar pessoas aptas a comandar ou a obedecer. Aristipo, ao contrário, proclama a existência de uma terceira possibilidade: a de não fechar-se de modo algum em uma cidade, tornando-se "forasteiro em toda parte" e vivendo as conseqüências disso.

As sucessivas afirmações dos cirenaicos em sentido cosmopolita inserem-se exatamente nessas premissas, que, na verdade, são mais negativas do que positivas, porque a ruptura dos esquemas da *polis* ocorre por razões egoístas e de utilitarismo hedonístico, ou seja, porque uma participação na vida pública não permite gozar plenamente a vida.

A posição de Aristipo e dos cirenaicos não podia estar em mais estridente contraste com a posição de Sócrates, que colocou o seu filosofar a serviço da cidade e morreu para permanecer fiel ao *ethos* da *polis*.

2.4. Euclides e a escola de Mégara

Euclides nasceu em Mégara, onde fundou a escola que recebeu o nome da cidade. Conjecturalmente, os estudiosos consideram que sua vida transcorreu entre 435 a 365 a.C. Foi grande o seu apego por Sócrates. Com efeito, conta-se que, tendo-se deteriorado as relações entre Mégara e Atenas, os atenienses decretaram a pena de morte para os megarenses que entrassem na cidade; mas, apesar disso, Euclides continuou a ir regularmente a Atenas, entrando durante a noite na cidade disfarçado com roupas femininas.

Euclides situava-se entre o socratismo e o eleatismo, como revelam claramente as nossas escassas fontes.

Para Euclides, o Bem é o Uno, concebendo-o com as características eleáticas da absoluta identidade e igualdade de si consigo

mesmo. E, da mesma forma como Parmênides eliminava o não-ser, contrário ao ser, Euclides também "eliminava as coisas contrárias ao Bem, sustentando que não existem". Conseqüentemente, nessa posição, voltava a não haver lugar para a multiplicidade e para o devir. Ademais, do ponto de vista metodológico, aos argumentos analógicos amplamente usados por Sócrates, Euclides preferiu a dialética de tipo zenoniano e, como nos é relatado, "nas demonstrações, não atacava as premissas, mas sim as conclusões".

Mas, embora até aqui Euclides pareça pender para os eleáticos, ele se revela socrático tão logo consideramos que ele referenciou ao Uno-Bem toda uma série de atributos especificamente socráticos. Com efeito, relata-se o seguinte: "Euclides afirmou que o Uno é o Bem, que é chamado com muitos nomes: ora sabedoria, ora Deus, ora mente e assim por diante." Ora, a sabedoria era o conhecimento, que também Sócrates identificava com o Bem. Deus e mente são conotações típicas da teologia socrática, como já vimos. Também a doutrina atribuída a Euclides, de que a virtude é uma só, embora sob diversos nomes, é igualmente socrática.

Euclides, portanto, deve ter visado dar ao socratismo aquele fundamento ontológico que lhe faltava. Em outros termos, nos encontramos diante de uma tentativa rudimentar de fazer aquilo que Platão faria em outro nível.

Euclides e os megarenses posteriores deram um amplo espaço à erística e à dialética, tanto que chegaram a ser chamados de erísticos e dialéticos. Nisso, como já vimos, eles se embebiam nos eleáticos; mas, a bem da verdade, deve-se dizer que o próprio Sócrates prestava-se amplamente a ser utilizado nesse sentido. Provavelmente, Euclides atribuiu caráter de purificação ética à dialética, como Sócrates. Visto que a dialética destrói as falsas opiniões dos adversários, ela purifica do erro e da infelicidade que se segue ao erro.

Os sucessores de Euclides, particularmente Eubulídes, Alexino, Diodoro Crono e Estílpones, adquiriram fama sobretudo por suas afiadíssimas armas dialéticas (que usaram contra os adversários, mas que também utilizaram em jogos vazios de virtuosismo erístico). Sobre eles, deveremos falar mais adiante.

2.5. **Fédon e a escola de Élida**

Pelo menos a julgar pelo pouco que nos foi legado sobre ele, o menos original dos socráticos menores foi Fédon (a quem, no entanto, Platão dedicou o seu mais belo diálogo). Diz sobre ele Diógenes Laércio: "Fédon de Élide, dos eupátridas, foi capturado quando da queda de sua pátria, sendo obrigado a permanecer em uma casa de transgressores. Mas, fechando a porta, conseguiu

fazer contato com Sócrates. Por fim, estimulados por Sócrates, Alcebíades, Críton e seus amigos o resgataram. Desde então, ficou livre, dedicando-se à filosofia." Escreveu diálogos, entre os quais *Zópiro* e *Simão,* que se perderam. Depois da morte de Sócrates, fundou uma escola em sua nativa Élida. Os testemunhos indicam bastante claramente que ele seguiu duas direções em sua especulação: a erístico-dialética e a ética, destacando-se sobretudo nesta última.

Em seu *Zópiro,* deve ter desenvolvido o conceito de que o *logos* (o *logos* socrático) não encontra nenhum obstáculo na natureza do homem, no sentido de que ele está em condições de dominar até mesmo os caráteres mais rebeldes e os temperamentos mais passionais. Zópiro era um "fisiognomista", ou seja, alguém que considerava saber deduzir da fisionomia dos homens o seu caráter moral. Baseando-se nos traços de Sócrates, ele sentenciou que o filósofo devia ser um homem vicioso, suscitando a hilaridade geral. Mas foi o próprio Sócrates quem defendeu Zópiro, explicando que verdadeiramente ele havia sido assim, antes que o seu *logos* filosófico o transformasse.

É evidente que Fédon aprofundou um aspecto da filosofia socrática cuja eficácia havia experimentado diretamente (como vimos, o *logos* de Sócrates havia sido capaz de libertá-lo da abjeção em que havia caído, permanecendo prisioneiro em uma casa de transgressores). Mas esse também era um aspecto que refletia muito bem um dos traços mais típicos do intelectualismo de Sócrates, ou seja, a convicção sobre *a onipotência do logos e do conhecimento no âmbito da vida moral.*

A escola de Élida teve breve duração. A Fédon sucedeu Plisteno, nativo da mesma cidade. Mas, uma geração mais tarde, Menedemos, proveniente da escola do megarense Estílpones, recebeu a herança da escola de Élida e mudou-a para Erétria, imprimindo-lhe, juntamente com Asclepíades de Fliunte, uma direção análoga à da escola megarense, privilegiando decididamente a orientação erístico-dialética, mas sem dar qualquer contribuição de destaque.

2.6. Conclusões sobre os socráticos menores

Tudo o que temos dito sobre os socráticos, por si mesmo, já deve ter persuadido os leitores de que as várias qualificações que lhes têm sido dadas, de "menores", "semi-socráticos" ou "socráticos unilaterais", são bastante adequadas. Alguns estudiosos, como Robin, por exemplo, tentaram refutá-las, mas erroneamente.

Eles são qualificáveis de "menores" se considerarmos os

resultados a que chegaram, comparados com os de Platão, que são inegavelmente muito mais significativos, como a exposição sobre Platão o demonstrará precisamente.

Eles são qualificáveis de "semi-socráticos" porque os cínicos e os cirenaicos permanecem meio sofistas e os megarenses meio eleáticos. Ademais, eles não realizam entre Sócrates e as outras fontes de inspiração uma verdadeira mediação sintética, mas permanecem oscilantes, porque não sabem dar ao seu discurso um novo fundamento.

Eles são qualificáveis de "socráticos unilaterais" porque, em seu prisma, filtram um único raio da luz que se desprende de Sócrates, por assim dizer: ou seja, exaltam um único aspecto da doutrina ou da figura do mestre em prejuízo dos outros — e, portanto, fatalmente o deformam.

No entanto, Robin tem razão quando destaca que, nos socráticos menores "a influência do Oriente, até então sempre contrabalançada no espírito grego pela tendência racionalista, afirma-se cruamente no pensamento de Antístenes, o filho da escrava trácia, e de Aristipo, o grego africano". E também tem razão ao afirmar que esses socráticos "já são helenistas": os cínicos são precursores dos estóicos, os cirenaicos dos epicúreos e, paradoxalmente, os megarenses forneceram abundantes armas para os céticos.

A descoberta teorética, que delineia os horizontes platônicos e à qual fizemos várias referências, é aquela à qual o próprio Platão, no Fédon, como veremos, denominou a "segunda navegação". Trata-se da descoberta metafísica do supra-sensível: seria exatamente essa descoberta que, colocada na base das intuições socráticas, iria fermentá-las, ampliá-las e enriquecê-las, levando-as a resultados de alcance filosófico e histórico absolutamente excepcional.

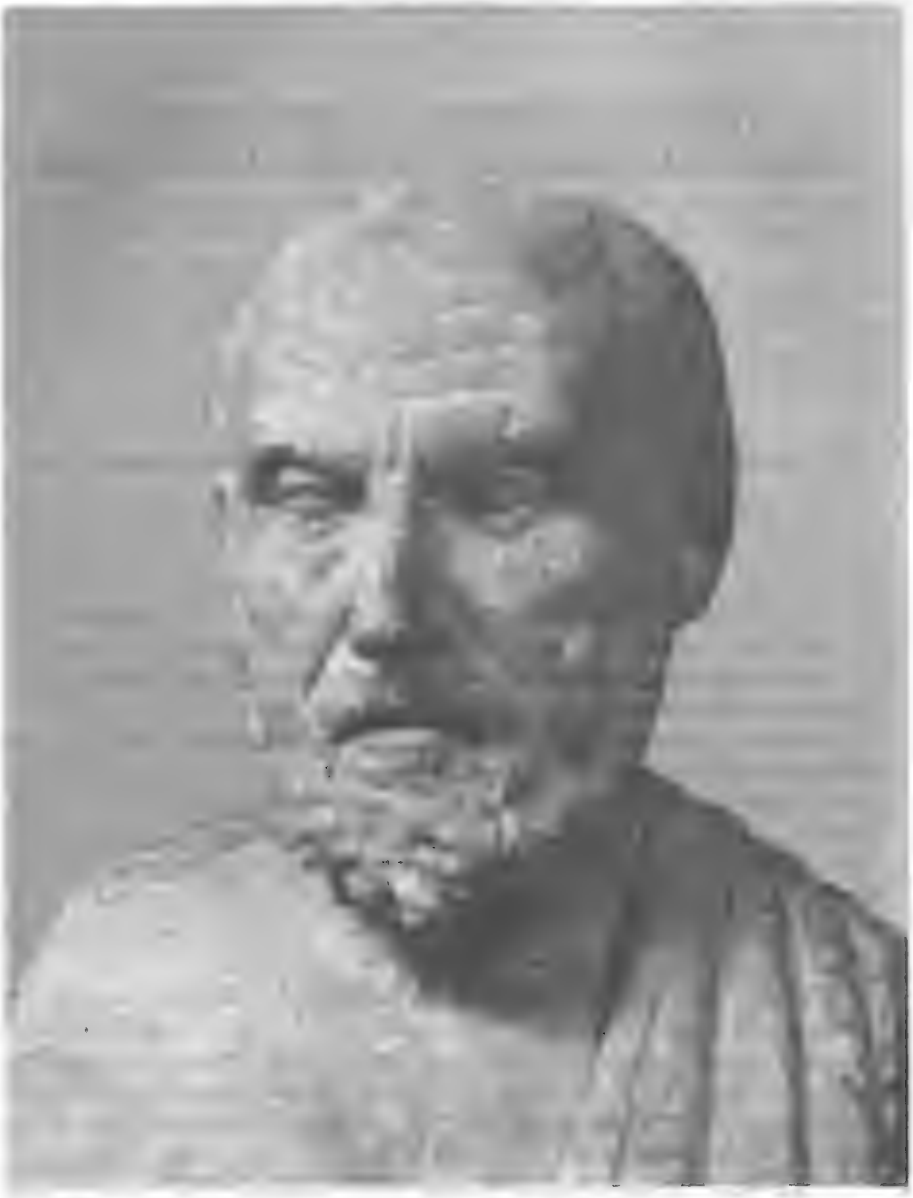
Capítulo V

O NASCIMENTO DA MEDICINA COMO SABER CIENTÍFICO AUTÔNOMO

1. Como nasceram o médico e a medicina científica

A mais antiga prática médica era exercida por sacerdotes. A mitologia afirma que o centauro Quíron ensinou aos homens a arte de curar os males. Sempre segundo a mitologia, Quíron teve por discípulo Esculápio, considerado filho de Nume e divinizado, sendo chamado de "médico" e "salvador" e tendo por símbolo a serpente. Conseqüentemente, foram-lhe dedicados templos em locais salubres e posições particularmente favoráveis, além de ritos e cultos. Os doentes eram levados aos templos e "curados" através de práticas ou ritos mágico-religiosos. Mas, pouco a pouco, ao lado dos sacerdotes de Esculápio, também começaram a aparecer médicos "leigos", que se distinguiam dos primeiros por uma preparação específica. Esses médicos podiam exercer sua arte em tendas e em moradas fixas ou então viajando (médicos ambulantes). Para a preparação de tais médicos, ao lado dos templos de Esculápio, surgiram escolas, para onde afluíam os doentes e, portanto, onde era possível o contato com o maior número e a maior variedade de casos patológicos. Assim, é compreensível que durante muito tempo o nome de "Asclepíades" tenha sido usado não apenas para indicar os sacerdotes de Esculápio, mas também todos aqueles que praticavam a arte de curar os males que era própria do deus Esculápio, ou seja, todos os médicos.

As mais famosas escolas médicas da Antigüidade surgiram em Crotona (onde ganhou fama Alcmeon, seguidor da seita dos pitagóricos), em Cirene, em Rodes, em Cnido e em Cós. Mas foi sobretudo em Cós que a medicina elevou-se ao mais alto nível, por mérito particular de Hipócrates, que, desfrutando dos resultados das experiências das anteriores gerações de médicos, soube dar à medicina a estatura de "ciência", ou seja, de *conhecimento perseguido com um método preciso.*



Hipócrates (460-370 a.C.) é o criador da medicina científica grega (ainda hoje os médicos prestam o "Juramento de Hipócrates").

Pelo que dissemos, fica claro que a ciência médica não nasceu das práticas dos asclepíades, sacerdotes curadores, mas sim da experiência e das pesquisas dos médicos dessas escolas de medicina anexas aos templos, médicos que, pouco a pouco, foram se distanciando dos primeiros até romperem decididamente os laços com eles, definindo conceitualmente a sua própria identidade específica.

Mas, para se compreender como isso foi possível e, portanto, como é que a medicina também chegou a ser uma criação dos gregos, é necessário recordar alguns fatos muito importantes.

Em nosso século, foi descoberto um papiro contendo um tratado médico que comprova que, em sua sabedoria, os egípcios já haviam atingido um estágio bastante avançado na elaboração do material médico, com a indicação de algumas regras e de alguns nexos de causa e efeito. Desse modo, devemos convir que os *antecedentes* da medicina se encontram no Egito. Mas, justamente, trata-se apenas de "antecedentes", que estão para a medicina grega na mesma relação em que as descobertas matemático-geométricas egípcias estão para a criação da ciência dos números e da geometria grega, fato ao qual já acenamos (cf. pp. 13s)e ao qual ainda voltaremos.

Foi a "mentalidade científica" criada pela filosofia da *physis* a tornar possível a constituição da medicina como ciência. W. Jaeger ilustrou perfeitamente esse ponto em uma página exemplar, que vale a pena ler: "Sempre e em toda parte houvera médicos. Mas a arte sanitária dos gregos só se tornou uma arte metodicamente consciente *pela eficácia exercida sobre ela pela filosofia jônica da natureza.* Essa verdade não deve ser em absoluto obscurecida em função da atitude declaradamente antifilosófica da escola hipocrática, à qual pertencem as primeiras obras da medicina grega que encontramos. Sem o esforço de pesquisa dos mais antigos filófosos naturalistas jônicos no sentido de descobrir uma explicação *natural* para todo fenômeno, sem a sua tentativa de remeter cada efeito a uma causa e revelar na cadeia de causas e efeitos uma ordem universal e necessária, sem sua confiança inabalável de que se pode penetrar em todos os segredos do universo através da observação despreconceituosa das coisas e por força do conhecimento racional, a medicina nunca se teria tornado uma ciência. (...) Certamente, como hoje estamos em condições de reconhecer, a medicina egípcia já havia conseguido erguer-se acima daquela prática de encantamentos e esconjuros que ainda estava viva no antigo costume da mãe-pátria grega nos tempos de Píndaro. Mas, na escola daqueles pensadores de leis universais que foram os filósofos seus precursores, só a medicina grega conseguiu

elaborar um sistema teorético sobre o qual pudesse se apoiar um verdadeiro movimento científico."

Ademais, à influência da filosofia dos físicos, deve-se agregar também uma particular agudeza argumentativa, herdada dos sofistas e bem visível em alguns tratados hipocráticos.

Em conclusão, como já recordamos, constatamos a ocorrência desse fenômeno de importância fundamental para se compreender o pensamento ocidental: é no âmbito da *mentalidade filosófica,* ou seja, no âmbito do *racionalismo etiológico* por ela criado, que pôde nascer, se autodefinir e se desenvolver a ciência médica (assim como as demais ciências).

2. Hipócrates e o *Corpus Hippocraticum*

Como já dissemos, Hipócrates é o "herói fundador" da medicina científica. Infelizmente, estamos muito mal informados sobre a sua vida. Parece que ele viveu na segunda metade do século V e nas primeiras décadas do século IV a.C. (conjecturalmente, alguns propõem as datas de 460-370 a.C., mas são datas aleatórias). Hipócrates foi o chefe da escola de Cós e ensinou medicina em Atenas, onde Platão e Aristóteles o consideraram como o paradigma do grande médico. Ele ficou tão famoso que a Antigüidade nos legou sob o seu nome não apenas as suas obras, mas também todas as obras de sua escola e, melhor dizendo, todas as obras de medicina dos séculos V e IV. E assim nasceu aquilo que é designado como *Corpus Hippocraticum,* constituído por mais de cinqüenta tratados, que representa a mais imponente documentação antiga de caráter científico que chegou até nossas mãos.

Os livros que podem ser atribuídos com uma certa margem de probabilidade a Hipócrates ou que podem ser considerados reflexos de seu pensamento, são: *A medicina antiga,* que é uma espécie de manifesto que proclama a autonomia da arte médica; *O mal sagrado,* que é uma polêmica contra a mentalidade da medicina mágico-religiosa; *O prognóstico,* que constitui a descoberta da dimensão essencial da ciência médica; *Sobre as águas, os ventos e os lugares,* na qual são evidenciados os laços entre doenças e meio ambiente; as *Epidemias,* que são uma formidável coletânea de casos clínicos; os famosos *Aforismos* e o célebre *Juramento,* do qual falaremos adiante.

Como a criação da medicina hipocrática marca o ingresso de uma nova ciência na área do saber científico e como Sócrates e Platão foram amplamente influenciados pela medicina, que, nascida da mentalidade filosófica, estimulou a especulação filosófica, por seu turno, devemos falar mais em pormenores sobre as maiores

obras do *Corpus Hippocraticum*. A esse respeito, é ainda Jaeger quem escreve: "Não se está exagerando quando se diz que a ciência ética de Sócrates, que ocupa o centro da disputa nos diálogos platônicos, *não teria sido possível ser pensada sem o modelo da medicina,* à qual Sócrates se remete tão freqüentemente. *A medicina lhe era mais afim do que qualquer outro ramo do conhecimento humano então conhecido,* inclusive a matemática e as ciências naturais."

Vejamos, portanto, algumas das mais famosas idéias hipocráticas (a tradução das passagens que citaremos foi extraída de *Opere di Ippocrate,* org. por M. Vegett, UTET, Turim).

3. As obras-primas do *Corpus Hippocraticum*

3.1. "O mal sagrado" e a redução de todos os fenômenos morbosos a uma mesma dimensão

Na Antigüidade, o "mal sagrado" era a epilepsia, no sentido que era considerada efeito de causas não-naturais e, portanto, conseqüência de uma intervenção divina. No lúcido escrito que leva esse título, Hipócrates demonstra a seguinte tese, de modo exemplar: a) a epilepsia é considerada "mal sagrado" porque se apresenta como um fenômeno estupefaciente e incompreensível; b) na realidade, porém, há doenças não menos estupefacientes, como certas manifestações febris e o sonambulismo; portanto, a apilepsia não é diferente dessas outras doenças; c) assim, foi a ignorância da causa que levou a considerar a epilepsia como "mal sagrado"; d) assim sendo, aqueles que pretendem curá-la com atos de magia são embusteiros e impostores; e) ademais, estão em contradição consigo mesmos, pois pretendem curar com práticas humanas males julgados divinos, de modo que essas práticas, longe de serem expressões de religiosidade e devoção, são ímpias e atéias, porque pretenderiam exercer um poder sobre os deuses.

O poderoso racionalismo dessa obra revela-se de particular relevo, pois Hipócrates, longe de ser um ateu, mostra ter compreendido perfeitamente a estatura do divino, ao sustentar precisamente nessas bases a impossibilidade de misturar o divino, de modo absurdo, com as causas das doenças: as causas de todas as doenças pertencem a uma única e mesma dimensão. Escreve ele: "(...) não creio que o corpo do homem possa ser contaminado por um deus, o mais corruptível pelo mais sagrado. Mas, mesmo que seja contaminado ou, de qualquer modo, atingindo por um agente externo, ele será mais purificado e santificado por um deus do que contaminado. Certamente, é o divino que nos santifica, purifica e

limpa dos nossos gravíssimos e ímpios erros: nós mesmos traçamos os limites dos tempos e recintos dos deuses para que não os ultrapasse ninguém que não esteja puro e, ao entrar neles, nos aspergimos, não porque estejamos por nos contaminar, mas sim para nos limpar se já carregamos alguma mancha sobre nós."

Qual é, então, a causa da epilepsia? É uma alteração do cérebro *derivada das mesmas causas racionais de que derivam todas as outras alterações morbosas,* uma "adição" ou "subtração" de seco e úmido, quente e frio etc. Portanto, conclui Hipócrates, quem, "através do regime, sabe determinar nos homens o seco e o úmido, o frio e o quente, também pode curar esse mal, se conseguir perceber o momento oportuno para um bom tratamento, sem qualquer purificação ou magia".

3.2. A descoberta da correspondência estrutural entre as doenças, o caráter do homem e o ambiente na obra *Sobre as águas, os ventos e os lugares*

O tratado *Sobre as águas, os ventos e os lugares* está entre os mais extraordinários do *Corpus Hippocraticum.* O leitor atual não pode deixar de ficar estupefato diante da "modernidade" de algumas opiniões nele expressas.

São duas as teses de fundo:

1) A primeira contitui uma ilustração paradigmática do que já destacamos acerca da própria colocação da medicina como ciência, derivada do discurso dos filósofos na sua estrutura racional. O homem é visto no *conjunto* em que se encontra naturalmente inserido, ou seja, no contexto de todas as coordenadas que constituem o ambiente em que ele vive: as estações, suas mudanças e suas influências, os ventos típicos de cada região, as águas características dos lugares e suas propriedades, as posições dos lugares, o tipo de vida dos habitantes. O "pleno conhecimento de cada caso individual", portanto, depende do conhecimento do conjunto dessas coordenadas, o que significa que, para compreender a parte, é preciso compreender o todo ao qual a parte pertence. A natureza dos lugares e daquilo que os caracteriza incide sobre a constituição e o aspecto dos homens e, portanto, sobre a saúde e sobre as doenças. O médico que quer curar o doente deve conhecer precisamente essas correspondências.

2) A outra tese (a mais interessante) é que as *instituições políticas* também incidem sobre o estado de saúde e as condições gerais dos homens: "Parece-me que é por essas razões que são fracos os povos da Ásia — e, além disso, também pelas intituições. Com efeito, grande parte da Ásia é dirigida por monarquias. Onde

os homens não são senhores de si mesmos e das próprias leis, mas sujeitos a déspotas, eles não pensam em se adestrar para a guerra, mas sim em como parecer inaptos para o combate." A democracia, portanto, tempera o caráter e a saúde, ao passo que o despotismo produz efeitos opostos.

3.3. O manifesto da medicina hipocrática: *A medicina antiga*

Como dissemos, a medicina é amplamente devedora da filosofia. Mas agora é necessário explicitar melhor essa afirmação. Surgida do contexto do esquema geral de racionalidade instaurado pela filosofia, a medicina teve que distanciar-se da filosofia *para não ser por ela reabsorvida.* Com efeito, a escola médica itálica havia feito uso dos quatro elementos de Empédocles (água, ar, terra e fogo) para explicar doença e saúde, vida e morte, caindo em um dogmatismo que esquecia a experiência concreta e que Hipócrates considera até deletério. *A medicina antiga* é uma denúncia desse dogmatismo e a reivindicação de um estatuto antidogmático para a medicina, uma independência em relação à filosofia de Empédocles. Escreve Hipócrates: "Estão profundamente em erro todos os que puseram-se a falar ou escrever sobre medicina fundamentando o seu discurso em um postulado, o *quente* e o *frio,* o *úmido* e o *seco* ou qualquer outro que tenham escolhido, simplificando em excesso a causa original das doenças e da morte dos homens, atribuindo a mesma causa a todos os casos, porque se baseiam em um ou dois postulados."

Hipócrates não nega que esses fatores entrem na produção da doença e da saúde, mas acha que eles entram de modo muito variado e articulado, porque, na natureza, tudo está misturado junto (note-se aqui como, habilmente, Hipócrates vale-se do postulado de Anaxágoras, segundo o qual tudo está em tudo, precisamente para derrotar os postulados de Empédocles): "Alguém, no entanto, poderia dizer: 'Mas quem está febricitante, por febres ardentes, pulmonites e outras doenças violentas, não se liberta tão rápido da febre, nem nesse caso há alternância de quente e frio.' Mas eu considero que precisamente essa é uma grande prova de que os homens não ficam febris simplesmente pelo quente, que não é a única causa dos males, mas sim que *a mesma coisa é ao mesmo tempo amarga e quente, ácida e quente, salgada e quente e assim ao infinito* e, reciprocamente com as outras propriedades, também é fria. Assim, o que incomoda é *tudo isso,* incluindo-se aí também o quente, que participa da força do fator dominante e junto com ele se agrava e aumenta, mas que, em si mesmo, não tem outras propriedades fora daquelas que lhe são próprias."

O conhecimento médico é um conhecimento preciso e rigoroso da *dieta conveniente* e de sua *justa medida*. Essa explicitação não pode derivar de critérios abstratos ou hipotéticos, mas apenas da experiência concreta, da "sensação do corpo" (parece-nos estar ouvindo um eco de Protágoras!).

Assim, o discurso médico não deve se dar em torno da essência do homem geral, sobre *as causas do seu aparecimento* e questões semelhantes. Deve desenvolver-se em torno *do que é o homem como um ser físico concreto que tem relação com aquilo que come, com aquilo que bebe, com o seu específico regime de vida e coisas semelhantes:* "Na verdade, eu considero que a ciência de algum modo certa da natureza não pode derivar de qualquer outra coisa senão da medicina e que só será possível adquiri-la quando a própria medicina for toda ela explorada *com método correto*. Mas *disso estamos muito distantes, isto é, de conquistar um saber exato sobre o que é o homem, sobre as causas que determinam o seu aparecimento e outras questões semelhantes*. Mas pelo menos uma coisa parece-me necessário que o homem saiba sobre a natureza e faça todo esforço para sabê-lo, se quiser de alguma forma cumprir seus deveres, ou seja, *o que é o homem em relação com aquilo que come, com aquilo que bebe e a todo o seu regime de vida e que conseqüências derivam de cada coisa para cada um.*"

As *Epidemias* (que significam "visitas") mostram concretamente a agudeza que Hipócrates exigia da arte médica e o método do empirismo positivo em aplicação, como descrição sistemática e ordenada de várias doenças — únicos elementos sobre os quais podia se basear a arte médica.

Essa imponente obra está toda perpassada por aquele espírito que, como já se observou justamente, está condensado no princípio com que se abre a célebre coletânea de *Aforismos:* "A vida é breve, a arte é longa, a ocasião fugaz, o experimento arriscado, o juízo difícil."

Por fim, devemos recordar que Hipócrates codificou a "prognose", que, como já se observou, representa no contexto hipocrático "uma síntese de passado, presente e futuro": somente no arco da visão do passado, do presente e do futuro do doente é que o médico pode projetar a terapia perfeita.

4. *O Juramento de Hipócrates*

Hipócrates e sua escola não se limitaram a dar à medicina o estatuto teorético de ciência, mas também conseguiram determinar com uma lucidez verdadeiramente impressionante a *estatura*

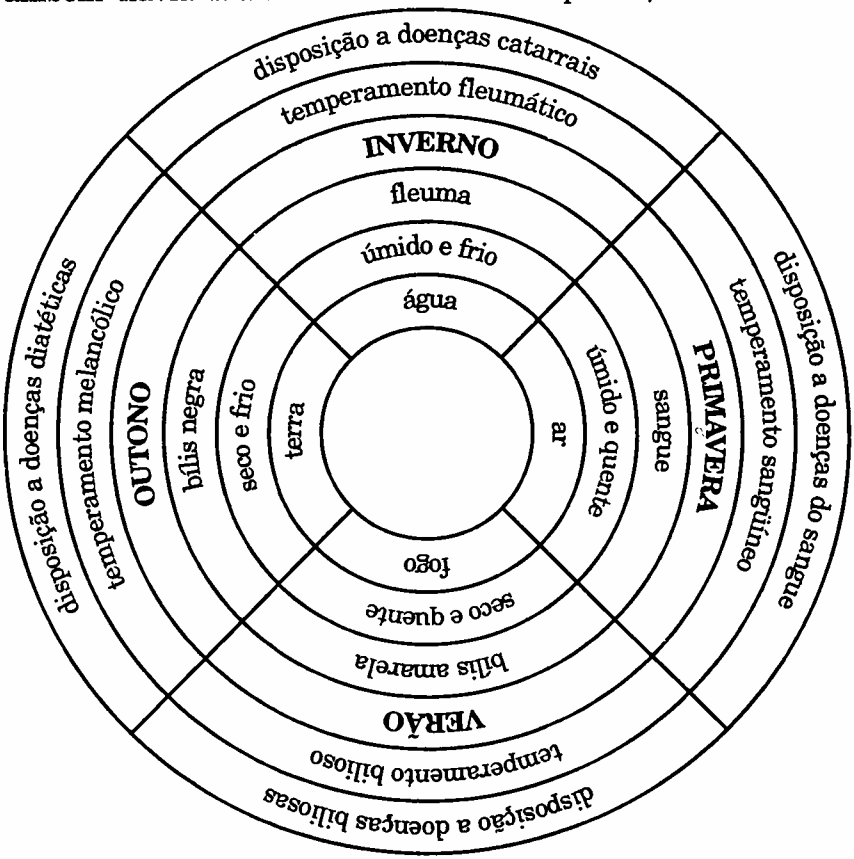
ética do médico, o *ethos* ou identidade moralque deve caracterizá-lo. À parte o pano de fundo social bem visível no comportamento expressamente tematizado (antigamente, a ciência médica passava de pai para filho, relação que Hipócrates identifica com a existente entre mestre e discípulo), o sentido do juramento se resume numa proposta simples que, em termos modernos, poderíamos expressar assim: médico, lembra-te de que o doente não é uma coisa ou um meio, mas um fim, um valor, e portanto comporta-te em decorrência disso. Ei-lo integralmente: "Por Apolo médico, por Esculápio, por Higéia, por Panacéia e por todos os deuses e deusas, invocando-os por testemunhas, juro manter este juramento e este pacto escrito, segundo as minhas forças e o meu juízo. Considerarei quem me ensinou esta arte como a meus próprios pais, porei meus bens em comum com ele e, quando tiver necessidade, o pagarei do meu débito e considerarei seus descendentes como meus próprios irmãos, ensinando-lhes esta arte, se desejarem aprendê-la, sem compensações nem compromissos escritos. Trasmitirei os ensinamentos escritos e verbais e toda outra parte do saber aos meus filhos, bem como aos filhos de meu mestre e aos alunos que subscreveram o pacto e juraram segundo o uso médico, mas a mais ninguém. Valer-me-ei do regime para ajudar os doentes, segundo as minhas forças e o meu juízo, mas me absterei de causar dano e injustiça. Não darei a ninguém nenhum preparado mortal, nem mesmo se me for pedido, e nunca darei tal conselho; também não darei às mulheres pessários para provocar aborto. Preservarei minha vida e minha arte puras e santas. Não operarei nem mesmo quem sofre do 'mal de pedra', deixando o lugar para homens especialistas nessa prática. Em todas as casas em que entrar, irei para ajudar os doentes, abstendo-me de levar voluntariamente injustiça e danos, especialmente de qualquer ato de libidinagem nos corpos de mulheres e homens, livres ou escravos. Tudo aquilo que possa ver e ouvir no exercício de minha profissão e também fora dela, nas minhas relações com os homens, se for algo que não deva ser divulgado, calar-me-ei, considerando-o como um segredo sagrado. Se eu mantiver este juramento e não rompê-lo, que me seja dado desfrutar o melhor da vida e da arte, considerado por todos e sempre honrado. No entanto, se me tornar transgressor e perjuro, que seja colhido pelo contrário disso."

Talvez nem todos saibam, mas ainda hoje os médicos prestam o juramento de Hipócrates mostrando a que ponto a civilização ocidental é devedora dos gregos.

5. O tratado *Sobre a natureza do homem* e a doutrina dos quatro humores

A medicina hipocrática passou para a história como uma medicina baseada na doutrina dos *quatro humores:* "fleuma", "sangue", "bile amarela" e "bile negra".

Ora, no *Corpus Hippocraticum* há um tratado, intitulado *A natureza do homem,* que codifica de modo paradigmático essa doutrina. Os antigos consideravam-no como sendo de Hipócrates, mas parece que o autor foi Políbio, genro de Hipócrates. Por outro lado, a rígida sistematização desse tratado sobre *A natureza do homem* não se coaduna com o conteúdo de *A medicina antiga.* Na realidade, tudo o que Hipócrates dizia em *A medicina antiga* precisava ser completado teoricamente com um esquema geral que fornecesse os quadros dentro dos quais se deveria ordenar a experiência médica. Hipócrates havia falado de "humores", mas sem definir sistematicamente o seu número e as suas qualidades. Também havia falado da influência do quente, do frio e das



estações, como vimos, mas apenas como coordenadas ambientais. Políbio combinou a doutrina das *quatro* qualidades, proveniente dos médicos itálicos, com as doutrinas hipocráticas oportunamente desenvolvidas, compondo o seguinte quadro: a natureza do corpo humano é constituída por sangue, fleuma, bile amarela e bile negra; o homem está "sadio" quando esses humores estão "reciprocamente bem temperados por propriedade e quantidade" e a mistura é completa; entretanto, está "doente" quando "há excesso ou carência deles" ou quando falte aquela condição de "bem temperados"; aos humores correspondem as quatro estações, bem como quente e frio, seco e úmido.

O gráfico da pág.120 ilustra bem esses conceitos, com algumas expli-citações posteriores (o primeiro círculo representa os elementos de origem itálica, o segundo as qualidades correspondentes, o terceiro os humores, o quarto as estações correspondentes e afins; os últimos dois círculos representam os temperamentos do homem e as suas relativas predisposições para as doenças; poder-se-ia também acrescentar as correspondentes fases da vida do homem, em si mesmas, mas elas são óbvias, devido à perfeita coincidência com as estações).

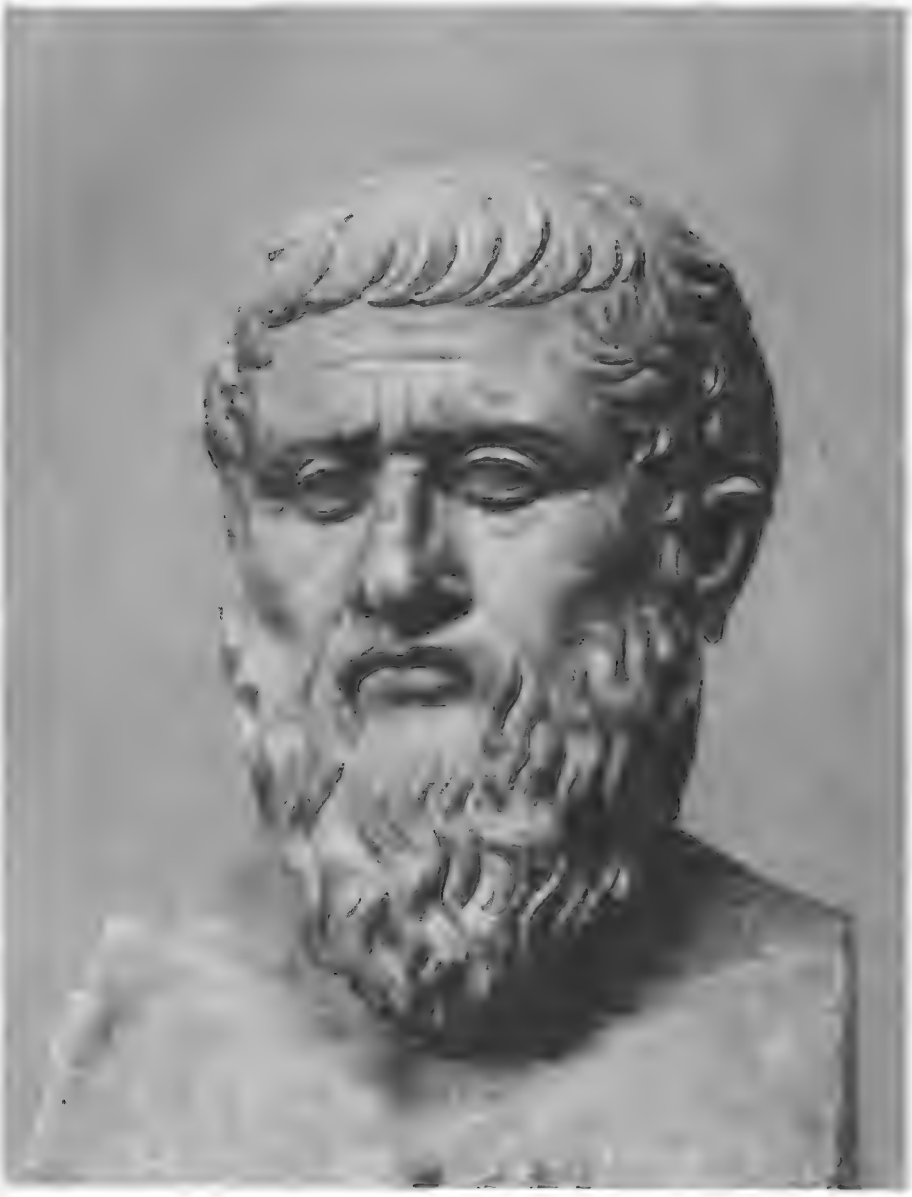
Esse claro esquema, que conciliava instâncias opostas, e a lúcida síntese das doutrinas médicas nele baseada garantiram um imenso sucesso ao tratado. Galeno iria defender a autenticidade hipocrática do conteúdo desse texto e o completaria com uma elaborada doutrina dos "temperamentos", de sorte que o esquema manteve-se como uma pedra de toque na história da medicina e um ponto de referência durante dois milênios.

Quarta parte

PLATÃO E O HORIZONTE DA METAFÍSICA

"Quem é capaz de ver o todo, é filósofo;
quem não é capaz, não o é."

Platão



Platão (428/427-347 a.C) é o fundador da metafísica ocidental. Dele disse Montaigne: "Queiram sacudir e agitar Platão: cada qual, orgulhando-se de apossar-se dele, coloca-o do lado que quer." E Emerson acrescentaria: "Platão é a filosofia."

Capítulo VI

PLATÃO E A ACADEMIA ANTIGA

1. A questão platônica

1.1. Vida e obras de Platão

Platão nasceu em Atenas, em 428/427 a.C. Seu verdadeiro nome era Aristócles. Platão é um apelido que derivou, como referem alguns, de seu vigor físico ou, como contam outros, da amplitude de seu estilo ou ainda da extensão de sua testa (em grego, *platos* significa precisamente "amplitude", "largueza", "extensão"). Seu pai contava orgulhosamente com o rei Codros entre seus antepassados, ao passo que sua mãe se orgulhava do parentesco com Sólon. Assim é natural que, desde a juventude, Platão já visse na vida política o seu próprio ideal: nascimento, inteligência, aptidões pessoais, tudo o levava para essa direção. Esse é um dado biográfico absolutamente essencial, que incidiria profundamente na substância mesma de seu pensamento.

Aristóteles nos relata que Platão foi inicialmente discípulo de Crátilo, seguidor de Heráclito. Posteriormente, foi discípulo de Sócrates. O encontro de Platão com Sócrates se deu provavelmente quando Platão tinha aproximadamente vinte anos. É certo, porém, que Platão freqüentou o círculo de Sócrates com o mesmo objetivo da maior parte dos outros jovens, ou seja, não para fazer da filosofia a finalidade de sua própria vida, mas para melhor se preparar, pela filosofia, para a vida política. Entretanto, os acontecimentos orientariam a vida de Platão em outra direção.

Platão travou seu primeiro contato direto com a vida política em 404/403 a.C., quando a aristocracia assumiu o poder e dois parentes seus, Cármides e Crítias, tiveram importante participação no governo oligárquico. Foi certamente uma experiência amarga e frustrante para ele, em conseqüência dos métodos facciosos e

violentos que constatou serem aplicados exatamente por aqueles nos quais depositava confiança.

Entretanto, seu desgosto com os métodos da política praticada em Atenas deve ter alcançado o máximo de sua expressão com a condenação de Sócrates à morte. Os responsáveis por essa condenação foram os democratas (que haviam retomado o poder). Assim, Platão convenceu-se de que para ele, naquele momento, era bom manter-se afastado da política militante.

Após o ano de 399 a.C., Platão esteve em Mégara com alguns outros discípulos de Sócrates, hospedando-se em casa de Euclides (provavelmente para evitar possíveis perseguições, que poderiam lhe advir pelo fato de ter participado do círculo socrático). Entretanto, não se deteve longamente em Mégara.

Em 388 a.C., aos quarenta anos, Platão viajou para a Itália. Se esteve também no Egito e em Cirene como se conta, tais viagens devem ter acontecido antes de 388 a.C. No entanto, a autobiografia da *Carta VII* nada fala sobre elas. O desejo de conhecer as comunidades dos pitagóricos (e, de fato, conheceu Árquita, como sabemos através da *Carta VII)* foi que o levou a empreender a viagem até a Itália. Durante essa viagem, Platão foi convidado pelo tirano Dionísio I a ir até Siracusa, na Sicília. Certamente, Platão esperava poder inculcar no tirano o ideal do rei-filósofo, ideal esse já substancialmente proposto no *Górgias,* obra que precede a viagem. Em Siracusa, Platão logo se indispôs com o tirano e sua corte (precisamente por sustentar os princípios expressos no *Górgias).* Todavia, estabeleceu forte vínculo de amizade com Díon, parente do tirano, no qual Platão acreditou encontrar um discípulo capaz de se tornar rei-filósofo. Dionísio irritou-se de tal forma com Platão que determinou fosse ele vendido como escravo a um embaixador espartano na cidade de Egina (narrando os fatos de forma mais simples, forçado a desembarcar em Egina, que se encontrava em guerra com Atenas, talvez Platão tenha sido mantido como escravo). Felizmente, porém, foi resgatado por Anicérides de Cirene, que se encontrava naquela cidade.

Retornando a Atenas, Platão fundou a Academia em um ginásio situado no parque dedicado ao herói Academos, de onde derivou o nome.

O *Menon* foi provavelmente o primeiro diálogo de Platão a divulgar a nova escola. Logo a Academia adquiriu grande prestígio, a ela acorrendo numerosos jovens e até mesmo homens ilustres.

Em 367 a.C., Platão voltou à Sicília: Dionísio I falecera, tendo-lhe sucedido o filho Dionísio II, que, segundo afiançava Díon, poderia colaborar bem mais que o pai para a realização dos desígnios de Platão. Dionísio II, entretanto, revelou as mesmas tendências do pai: exilou Díon, acusando-o de tramar contra o

trono, e manteve Platão quase como um prisioneiro. Dionísio só permitiu que Platão retornasse a Atenas porque estava empenhado numa guerra.

Em 361 a.C., Platão voltou pela terceira vez à Sicília. Em seu regresso a Atenas, lá encontrou Díon, que se havia refugiado nessa cidade. Díon o convenceu a aceitar novo e insistente convite de Dionísio, na esperança de que, dessa forma, também ele seria recebido em Siracusa. Dionísio desejava novamente a presença de Platão na corte com a única finalidade de completar sua própria preparação filosófica. Foi, porém, um grave erro acreditar na mudança de sentimentos de Dionísio. Platão teria até mesmo arriscado perder a própria vida, não fosse a proteção de Árquita e dos amigos da cidade de Taranto. Em 367 a.C., Díon conseguiria tomar o poder em Siracusa, mas por pouco tempo apenas, vindo a ser assassinado em 353 a.C.

Em 360 a.C., Platão retornou a Atenas, onde permaneceu na direção da Academia até sua morte, ocorrida em 347 a.C.

Os escritos de Platão chegaram até nós em sua totalidade. A disposição que lhes foi conferida, da qual nos dá conta o gramático Trasilo, baseia-se no conteúdo dos próprios escritos. Os trinta e seis trabalhos foram subdivididos nas nove tetralogias seguintes:

I: *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon;*
II: *Crátilo, Teeteto, O Sofista, A Política;*
III: *Parmênides, Filebo, O Banquete, Fedro;*
IV: *Alcebíades I, Alcebíades II, Hiparco, Os Amantes;*
V: *Teages, Cármides, Laqués, Lísis;*
VI: *Eutidemo, Protágoras, Górgias, Menon;*
VII: *Hípias menor, Hípias maior, Ion, Menexeno;*
VIII: *Clitofonte, A República, Timeu, Crítias;*
IX: *Minos, As Leis, Epinome, Cartas.*

A interpretação correta e a avaliação desses escritos propõem uma série de problemas extremamente complexos que, em seu conjunto, constituem a "questão platônica".

1.2. A questão da autenticidade e da evolução dos escritos

O primeiro problema que surge em relação aos trinta e seis escritos é o seguinte: são todos eles autênticos ou existem os não autênticos? E quais são eles?

A crítica do século passado se empenhou de forma incrivelmente meticulosa na questão da autenticidade, chegando a extremismos hipercríticos verdadeiramente surpreendentes. Duvidou-se da autenticidade de quase todos os diálogos. Posteriormente, o

problema passou a perder importância e, hoje, tende-se a considerar autênticos quase todos os diálogos ou até mesmo todos.

O segundo problema concerne à cronologia dos escritos platônicos. Não se trata de um simples problema de erudição, porquanto o pensamento platônico sofreu contínuo desenvolvimento, enriquecendo-se através da autocrítica e a autocorreção. A partir de fins do século passado, em parte através da utilização do critério estilométrico, ou seja, do estudo científico das características estilísticas das diversas obras, se conseguiu propor uma resposta pelo menos parcial para o problema.

Tomando-se como ponto de partida *As Leis,* que constituem certamente o último escrito de Platão, após acurado exame das características estilísticas dessa obra, buscou-se estabelecer quais os outros escritos que apresentam essas características. Usando-se também critérios colaterais, pôde-se concluir que, provavelmente, os escritos do último período são, pela ordem, os seguintes: *Teeteto, Parmênides, O Sofista, A Política, Filebo, Timeu, Crítias* e *As Leis.* Depois também foi possível estabelecer que a *República* pertence à fase central da produção platônica, que a precede *Fédon* e o *Banquete*, e que a segue *Fedro.* Pôde-se outrossim verificar que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem da fase juvenil para a fase mais original: o *Górgias* pertence provavelmente ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália e o *Menon* ao período imediatamente seguinte. A esse período de amadurecimento, provavelmente, também pertence o *Crátilo.* O *Protágoras* representa, talvez, o coroamento da primeira fase da atividade literária de Platão. A maioria dos outros diálogos, especialmente os breves, constitui certamente escritos de juventude, o que, de resto, se confirma pela temática acentuadamente socrática que neles se discute. Alguns desses diálogos podem ter sido retocados e parcialmente refeitos na idade madura. De qualquer forma, no estado atual dos estudos, está estabelecido definitivamente que os chamados "diálogos dialéticos" *(Parmênides, O Sofista, A Política, Filebo)* são obras da última fase literária de Platão e que os grandes diálogos metafísicos representam obras da maturidade, embora permaneça alguma incerteza em relação aos primeiros. Assim, é possível reconstruir o pensamento platônico de modo suficientemente satisfatório.

O desenvolvimento espiritual de Platão é o seguinte.

De início, ele abordou uma problemática acentuadamente ética (ético-política), partindo exatamente da posição à qual chegara Sócrates. Posteriormente, deu-se conta da necessidade de recuperar os temas centrais da filosofia da *physis.* Entretanto, a recuperação das instâncias ontocosmológicas dos físicos aconteceu de modo extremamente original, ou melhor, através de uma

autêntica revolução do pensamento, que o próprio Platão denominou "segunda navegação", ou seja, aquela navegação que o levou à descoberta do supra-sensível (do ser suprafísico), como veremos na segunda seção deste capítulo.

A descoberta do ser supra-sensível e de suas categorias acionou um processo de revisão de uma série de antigos problemas e deu origem a problemas novos, que Platão passou a discutir e aprofundar paulatinamente nos diálogos da maturidade e da velhice, com incansável afinco. Disso falaremos, entretanto, no decorrer da exposição de seu pensamento.

1.3. Os escritos, as "doutrinas não escritas" e suas relações

Especialmente ao longo das últimas décadas, adquiriu evidência um terceiro problema, o das chamadas "doutrinas não escritas", que tornou a questão platônica ainda mais complexa e, por vários aspectos, demonstrou ser de decisiva importância. Hoje, muitos estudiosos consideram que da solução desse problema depende a compreensão correta do pensamento platônico em geral e da própria história do platonismo na Antigüidade.

Antigas fontes nos referem que, na Academia, Platão ministrou cursos intitulados *Sobre o bem,* cujo teor ele não quis escrever. Em tais cursos, discorria sobre realidades últimas e supremas, ou seja, sobre os primeiros princípios, adestrando os discípulos para a compreensão desses princípios através de um rigoroso raciocínio metódico e dialético. Platão estava convencido de que essas "realidades últimas e supremas" não podiam ser transmitidas senão através de adequada preparação e de rigorosas observações, que só podem ocorrer no diálogo vivo e através do emprego oral da dialética.

O próprio Platão nos dá conta disso em sua *Carta VII:* "O conhecimento dessas coisas *não é de forma alguma transmissível como os outros conhecimentos,* mas apenas após muitas discussões sobre tais coisas e após um período de vida em comum, quando, de modo imprevisto, como luz que se acende de uma simples fagulha, esse conhecimento nasce na alma e de si mesmo se alimenta." E ainda: "(...) essas coisas são aprendidas necessariamente em conjunto, como é em conjunto que aprendemos o verdadeiro e o falso relativos à realidade no seu todo, após *aplicação total* e após *muito tempo,* como afirmei no início. Pondo-se essas coisas em contato umas com as outras, ou seja, nomes e definições, visões e sensações, submetidos à prova em debates cordiais *e avaliados em discussões* isentas de paixão, então resplandecerão de repente o conhecimento e a intuição intelectual para aquele que nesse sentido realizar o

máximo esforço possível à capacidade humana." Em suma, nesse ponto Platão mostrou-se absolutamente firme e sua decisão foi categórica: "Sobre essas coisas não há nenhum escrito meu e nunca haverá."

Entretanto, os discípulos que assistiram às lições escreveram essas doutrinas *Sobre o bem* e alguns desses escritos chegaram até nós. Platão desaprovou a iniciativa e, mais ainda, condenou expressamente esses escritos considerando-os nocivos e inúteis, pelas razões já mencionadas. Admitiu, porém, que alguns desses discípulos haviam compreendido bem suas lições.

Para concluir, além dos diálogos escritos, para bem compreender Platão, também precisamos contar com as "doutrinas não escritas" que nos foram legadas pela tradição indireta, doutrinas essas que constituem certas partes de diálogos que no passado se revelaram enigmáticas ou problemáticas, recebem nova luz exatamente à medida que possam ser confrontadas com as "doutrinas não escritas".

Finalmente, cumpre observar que os diálogos escritos remetem a um discurso que alcança alto nível de expressão e cujo fecho se encontra somente nas "doutrinas não escritas", expostas nas lições ministradas aos discípulos da Academia e compiladas sob o título de *"Sobre o bem"*, que constituem ponto de referência essencial para a compreensão do pensamento platônico.

1.4. Os diálogos platônicos e Sócrates como personagem dos diálogos

Platão recusou-se sempre terminantemente a escrever sobre os últimos princípios. Entretanto, mesmo em relação aos temas a respeito dos quais considerou que pudesse escrever, buscou sempre evitar conferir-lhes tratamento "sistemático", procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, cujas peculiaridades buscava imitar. Tentou reproduzir o jogo das perguntas e respostas, com todos os meandros da dúvida, com as fugazes e imprevistas revelações que impulsionam para a verdade sem, porém, revelá-la, convidando a alma do ouvinte a realizar o seu encontro com ela, com as rupturas dramáticas de seqüência que preparam para ulteriores investigações: em suma, toda aquela dinâmica tipicamente socrática estava presente. Nasceu assim o "diálogo socrático", que se tornou um gênero literário específico, adotado por numerosos discípulos de Sócrates e por filósofos porteriores, gênero cujo inventor foi provavelmente Platão e do qual certamente ele foi o maior representante, ou melhor, o único representante autêntico, porquanto somente em Platão é possível reconhecer a verdadeira

natureza do filosofar socrático que, nos outros escritores, decai ao nível de mero expediente forçado.

Conseqüentemente, para Platão, o escrito filosófico apresentava-se como "diálogo", que freqüentemente teria Sócrates como protagonista, discutindo com um ou vários interlocutores, ao lado dos quais *surgirá o leitor, com função igualmente importante, chamado a participar também como interlocutor absolutamente insubstituível,* no sentido que cabe precisamente ao leitor a tarefa de extrair maieuticamente a solução dos diversos problemas discutidos.

Com base no exposto, é evidente que o Sócrates dos diálogos platônicos passa de "pessoa" histórica a "personagem" da ação dialógica, a tal ponto que, para entender Platão, como já bem observava Hegel, "não importa indagar sobre o que pertence a Sócrates ou a Platão nos diálogos". Na verdade, Platão realiza sempre, desde o início, uma transposição do plano histórico para o plano teórico: e é nessa perspectiva teórica que devem ser lidos todos os escritos platônicos.

Assim, o Sócrates dos diálogos, na realidade, é Platão. E o Platão escrito, pelos motivos acima aduzidos, deve ser lido levando-se em conta o Platão não escrito. De qualquer forma, constitui erro ler os diálogos como fonte totalmente "autônoma" do pensamento platônico, repudiando a tradição indireta.

1.5. Recuperação e novo significado do "mito" em Platão

Já constatamos que a filosofia nasceu como libertação do *logos* em relação ao "mito" e à fantasia. Os sofistas fizeram um uso funcional (alguém disse "iluminista", ou seja, "racionalista") do mito. Sócrates condenou até mesmo esse tipo de uso do mito, exigindo fosse ele tratado com procedimento rigorosamente dialético. Platão, inicialmente, participou com Sócrates dessa posição. Entretanto, já a partir do *Górgias,* passou a atribuir ao mito um novo valor, que passaria a usar de forma constante, conferindo-lhe grande importância.

Como explicar esse fato? Por que a filosofia voltava a assumir o mito? Representa isso uma involução, uma abdicação parcial de suas próprias prerrogativas por parte da filosofia, uma renúncia à coerência ou, talvez, um sintoma de desconfiança em si mesma? Em breve, qual o significado do mito em Platão?

Extremamente diversificadas foram as respostas oferecidas a esse problema. Soluções diametralmente opostas derivaram de Hegel e da escola de Heidegger.

Hegel (e seus seguidores) viu no mito platônico um obstáculo ao pensamento, uma certa imaturidade do *logos,* que ainda não

conquistara a liberdade plena. Por outro lado, a escola de Heidegger pensava representar o mito a expressão mais autêntica do pensamento platônico. De fato, o *logos* capta o ser, mas não a vida; assim, o mito vinha colaborar exatamente para a explicação da vida, que o logos não tinha condições de captar.

Mas a verdade reside no meio termo. Platão passa a atribuir valor ao mito a partir do momento em que começa a valorizar algumas teses fundamentais do orfismo, juntamente com aspectos religiosos de seu próprio pensamento. Para Platão, mais do que expressão de fantasia, o mito é *expressão de fé e de crença.* Na verdade, em muitos diálogos, a partir do *Górgias,* a filosofia de Platão relativa a certos temas se configura como fé racionalizada: o mito procura clarificação no logos e o logos busca complementação no mito. Em síntese, ao chegar a razão aos limites extremos de suas possibilidades, Platão confia à força do mito a tarefa de superar intuitivamente esse limites, elevando o espírito a uma visão ou, pelo menos, a uma tensão transcendente.

Além disso, importa observar particularmente o seguinte: o mito de que Platão se serve metodicamente, em essência, é diferente do mito pré-filosófico, que ainda não conhecia o *logos.* Trata-se não apenas de um mito que, como dissemos, constitui mais expressão de fé do que assombro fantástico, mas também de um mito que não subordina o logos a si, mas funciona como estímulo para-ele, fecundando-o no sentido anteriormente explicado. Por isso, representa um mito que, no momento em que é criado, sofre a sua própria demitização, sendo despojado pelo logos de seus elementos fantásticos para que se preservem apenas seus poderes alusivos e intuitivos. Eis a exemplificação mais clara do que afirmamos em uma passagem do *Fédon* que se segue imediatamente à narração de um dos mais grandiosos mitos com que Platão procurou representar o destino das almas no além: "Certamente, não convém a um homem dotado de bom senso sustentar que as coisas se passem exatamente como eu as descrevi; sustentar, entretanto, que algo de semelhante deva acontecer no que diz respeito às almas e às suas moradas, a partir do fato de que se conclui que a alma é imortal, me parece perfeitamente legítimo, sendo interessante correr o risco de acreditar, porquanto o risco é belo! É importante que, com tais crenças, nos encantemos a nós mesmos; é *por isso que eu, desde há algum tempo, continuo sustentando o meu mito.*"

Conseqüentemente, se quisermos entender Platão, devemos preservar a função e o valor do mito, ao lado e juntamente com a função reservada ao logos, nos moldes do que ficou acima explicado. Por conseguinte, está enganado tanto quem pretende cancelá-lo em benefício exclusivo do puro logos como quem busca conceder-lhe

prioridade em relação ao logos a ponto de representar a sua superação (mito-logia).

1.6. Caráter poliédrico e polivalente do filosofar platônico

Ao longo dos séculos, revelaram-se paulatinamente diferentes aspectos de Platão. E é precisamente essa multiplicidade de fisionomias que constitui o segredo do fascínio que ele exerceu ao longo de toda história espiritual do Ocidente.

a) A partir dos filósofos da Academia, começou-se a ler Platão em perpectiva *metafísico-gnosiológica,* considerando-se como fulcro do platonismo a teoria das Idéias e do conhecimento das Idéias. b) Posteriormente, com o neoplatonismo, acreditou-se encontrar a mensagem platônica mais autêntica na *temática religiosa,* na ânsia do divino e, em geral, na dimensão mística, maciçamente presentes na maior parte dos diálogos. c) Essas duas interpretações se prolongaram, em diferentes formas, até os tempos modernos, quando, finalmente, surgiu uma terceira linha de interpretação, original e sugestiva, que indicou a temática política, ou melhor, *ético-político-educativa,* como a essência do platonismo. Os intérpretes do passado não haviam atribuído nenhuma importância a essa temática ou, pelo menos, não a haviam considerado em seu justo valor. Platão, entretanto, na *Carta VII* (recuperada como autêntica somente em nosso século), afirma claramente que sua paixão profunda foi precisamente a política. Sua própria vida confirma isso, especialmente através das experiências sicilianas. E, paradoxalmente, isso também é confirmado pelos próprios títulos das obras-primas platônicas, de *A República* e *As Leis.* d) Finalmente, nas últimas décadas, recuperamos a dimensão da "oralidade dialética" e o sentido daquelas "coisas últimas" que, segundo a vontade de Platão, deviam permanecer "não escritas". Acreditamos, entretanto, que o verdadeiro Platão não possa ser encontrado em nenhuma dessas perspectivas *singularmente tomadas e consideradas válidas de modo exclusivo: parece-nos que só é possível encontrá-lo no conjunto de todos esses rumos de interpretação, na dinâmica própria de cada um deles.* Com efeito, as três primeiras propostas de leitura, como dizíamos, iluminam três lados da poliédrica e polivalente especulação platônica, três dimensões ou três linhas de força que constantemente emergem, diversamente acentuadas ou objetivadas pelos escritos platônicos considerados individualmente ou em conjunto. A quarta proposta de leitura, a da "oralidade dialética", explica a própria razão dessa polivalência e do caráter multifacetado da obra de Platão, deixando transparecer claramente os verdadeiros contornos do sistema platônico.

2. A fundação da metafísica

2.1. A "segunda navegação" ou a descoberta da metafísica

Existe um ponto fundamental da filosofia platônica de cuja formulação dependem por inteiro a nova disposição de todos os problemas da filosofia e o novo clima espiritual em cujo interior se colocam tais problemas e suas respectivas soluções, como já observamos. Esse ponto fundamental consiste na descoberta da existência de uma realidade supra-sensível, ou seja, uma dimensão suprafísica do ser (de um gênero de ser não-físico), existência essa que a filosofia da *physis* nem mesmo vislumbrara. Todos os naturalistas haviam tentado explicar os fenômenos recorrendo a causas de caráter físico e mecânico (água, ar, terra, fogo, calor, frio, condensação, rarefação etc.).

Platão observa que o próprio Anaxágoras, não obstante tenha atinado com a necessidade de introduzir uma Inteligência universal para conseguir explicar as coisas, não soube explorar essa sua intuição, continuando a atribuir peso preponderante às causas físicas tradicionais. Entretanto — e esse é o problema fundamental —, será que as causas de caráter físico e mecânico representam as "verdadeiras causas" ou, ao contrário, constituem simples "concausas", ou seja, causas a serviço de causas ulteriores e mais elevadas? A causa daquilo que é físico e mecânico não será, talvez, algo não-físico e não-mecânico?

Para encontrar resposta a esses problemas, Platão empreendeu aquilo que ele simbolicamente denomina a "segunda navegação": na antiga linguagem dos homens do mar, "segunda navegação" se dizia daquela que se realizava quando, cessado o vento e não funcionando mais as velas, se recorria aos remos. Na imagem platônica, a primeira navegação simbolizava o percurso da filosofia realizado sob o impulso do vento da filosofia naturalista. A "segunda navegação" representa, ao contrário, a contribuição pessoal de Platão, a navegação realizada sob o impulso de suas próprias forças, ou seja, em linguagem não metafórica, sua elaboração pessoal. A primeira navegação se revelara fundamentalmente fora de rota, considerado que os filósofos pré-socráticos não conseguiram explicar o sensível através do próprio sensível. Já a "segunda navegação" encontra a nova rota quando conduz à decoberta do supra-sensível, ou seja, do ser inteligível. Na primeira navegação, o filósofo ainda permanece prisioneiro dos sentidos e do sensível, enquanto que, na "segunda navegação", Platão tenta a libertação radical dos sentidos e do sensível e um deslocamento decidido para o plano do raciocínio puro e daquilo que é captável

pelo intelecto e pela mente na pureza de sua atividade específica. Podemos ler no *Fédon:* "Tive medo de que minha alma se tornasse completamente cega olhando as coisas com os olhos e buscando captá-las com cada um dos outros sentidos. Por isso, achei necessário refugiar-me nos raciocínios *(logoi)* para neles considerar a veracidade das coisas (...). Seja como for, encaminhei-me nessa direção e, a cada vez, tomando por base o raciocínio que me parece mais sólido, julgo verdadeiro aquilo que com ele concorda, tanto em relação às causas como no que se refere a outras coisas, considerando como não verdadeiro aquilo que com ele não concorda."

O sentido dessa "segunda navegação" fica particularmente claro nos exemplos apresentados pelo próprio Platão.

Desejamos explicar por que certa coisa é bela? Ora, para explicar esse "porquê" o naturalista invocaria elementos puramente físicos, como a cor, a figura e outros elementos desse tipo. Entretanto — diz Platão — não são essas as "verdadeiras causas", mas, ao contrário, apenas meios ou "con-causas". Impõe-se, portanto, postular a existência de uma causa ulterior, que, para constituir verdadeira causa, deverá ser algo não sensível mas inteligível. Essa causa é a Idéia ou "forma" pura do Belo em si, a qual, através da sua participação ou presença ou, de qualquer modo, através de certa relação determinante, faz com que as coisas empíricas sejam belas, isto é, se realizem segundo determinada forma, cor e proporção como convém e precisamente como devem ser para que possam ser belas.

E eis um segundo exemplo, não menos eloqüente.

Sócrates se encontra preso, aguardando sua condenação. Por que está preso? A explicação naturalista-mecanicista não tem condições de dizer senão o seguinte: porque Sócrates possui um corpo composto de ossos e nervos, músculos e articulações que, com o afrouxamento e o retesamento dos nervos, podem mover e flexionar os membros: por essa razão Sócrates teria movido e flexionado as pernas, ter-se-ia dirigido ao cárcere e lá se encontraria até o momento. Ora, qualquer pessoa percebe a inadequação desse tipo de explicação: ela não oferece o verdadeiro "porquê", a razão pela qual Sócrates está preso, explicando apenas qual o meio ou instrumento de que Sócrates se serviu para se dirigir ao cárcere e lá permanecer com seu corpo. A verdadeira causa pela qual Sócrates foi para o cárcere e nele se encontra não é de ordem mecânica e material, mas de ordem superior, representando um valor espiritual e moral: ele decidiu acatar o veredito dos juízes e submeter-se à lei de Atenas, acreditando que isso representasse para ele o *bem* e o *conveniente.* E, em conseqüência dessa escolha de caráter moral e espiritual, ele, em seguida, moveu os músculos e as pernas e se dirigiu para o cárcere, onde se deixou ficar prisioneiro.

Os exemplos poderiam se multiplicar à vontade. Platão chega até a dizer expressamente que o que ele afirma vale "para todas as coisas". Isso significa que toda e qualquer coisa física existente supõe uma causa suprema e última, que não é de caráter "físico" mas sim, como se dirá com uma expressão cunhada posteriormente, de caráter "metafísico".

A "segunda navegação", portanto, leva ao reconhecimento da existência de dois planos do ser: um, fenomênico e visível; outro, invisível e metafenomênico, captável apenas com a mente e, por conseguinte, puramente inteligível. Eis o texto em que Platão afirma isso de modo absolutamente claro:

"— E não é verdade, talvez, que enquanto podes ver, tocar e perceber com os outros sentidos corpóreos essas coisas mutáveis, já aquelas que permanecem sempre idênticas, ao contrário, por nenhum outro meio podem ser captadas senão através do raciocínio puro e da mente, porquanto são coisas invisíveis que não podem ser colhidas pela vista?

— O que dizes é absolutamente verdade — respondi.

— Admitamos, portanto, se quiseres duas espécies de seres: uma visível e outra invisível — acrescentou ele.

— Admitamos — respondi.

— E que o invisível permaneça sempre na mesma condição e que o visível não permaneça jamais na mesma condição.

— Admitamos isso também — disse."

Podemos afirmar sem dúvidas que a "segunda" navegação platônica constitui uma conquista que assinala, ao mesmo tempo, a fundação e a etapa mais importante da história da metafísica. De fato, todo o pensamento ocidental seria condicionado definitivamente por essa "distinção", tanto na medida de sua aceitação (o que é óbvio), como também na medida de sua não aceitação. Neste último caso, na verdade, terá que justificar polemicamente a não aceitação e, por força dessa polêmica, continuará dialeticamente a ser condicionado.

Após a "segunda navegação" platônica (e somente depois dela) é que se pode falar de "material" e "imaterial", "sensível" e "supra-sensível", "empírico" e "metaempírico", "físico" e "suprafísico". E é à luz dessas categorias que os físicos anteriores se revelam materialistas e que a natureza e o cosmos não aparecem mais como a totalidade das coisas que existem, mas apenas como a totalidade das coisas que aparecem. O "verdadeiro ser" é constituído pela "realidade inteligível".

2.2. O Hiperurânio ou o mundo das Idéias

Platão denominou essas causas de natureza não-física, essas realidades inteligíveis, principalmente recorrendo aos termos Idéia e Eidos, que significam "forma". As Idéias de que falava Platão não são, portanto, simples conceitos ou representações puramente mentais (só muito mais tarde o termo assumiria esse significado), mas representam "entidades", "substâncias". As Idéias, em suma, não são simples pensamentos, mas *aquilo que* o pensamento pensa quando liberto do sensível: constituem o "verdadeiro ser", "o ser por excelência". Em breve: as Idéias platônicas são as essências das coisas, ou seja, aquilo que faz com que cada coisa seja aquilo que é. Platão usou também o termo "paradigma" para indicar que as Idéias representam o "modelo" permanente de cada coisa (como cada coisa *deve* ser).

Entretanto, as expressões mais famosas utilizadas por Platão para indicar as Idéias são indubitavelmente "em si", "por si" e também "em si e por si" (o belo-em-si, o bem-em-si etc.), freqüentemente mal compreendidas, a ponto de se terem tornado objeto de ásperas polêmicas já a partir do momento em que Platão acabava de cunhá-las. Tais expressões, na verdade, indicam o caráter de não relatividade e de estabilidade, o caráter absoluto das Idéias. Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa dizer, por exemplo, que o Belo ou o Verdadeiro não são tais apenas *relativamente* a um sujeito particular (como pretendia, por exemplo, Protágoras), nem constituem realidades que possam ser forjadas ao sabor dos caprichos do sujeito, mas que, ao contrário, *se impõem ao sujeito de modo absoluto.* Afirmar que as Idéias existem "em si e por si" significa que elas não são arrastadas pelo vórtice do devir que carrega todas as coisas sensíveis: as coisas belas *sensíveis* se tornam feias, sem que isso implique que se tornem feias por causa do belo, ou seja, por causa da Idéia do belo. Em resumo: as verdadeiras causas de todas as coisas sensíveis, por natureza sujeitas à mudança, não podem elas mesmas sofrer mudança, caso contrário não seriam as "verdadeiras causas", *não seriam as razões últimas e supremas.*

O conjunto das Idéias, com as características acima mencionadas, passou à história sob a denominação de "Hiperurânio", termo usado no *Fedro,* que se tornou célebre, embora nem sempre entendido de forma correta. Escreve Platão: "Nenhum poeta jamais cantou nem cantará dignamente esse lugar supraceleste (Hiperurânio). Mas assim é porque é necessário ter a coragem de dizer a verdade, especialmente quando se fala da verdade. De fato, o que

ocupa esse lugar é a substância (= a realidade, o ser, ou seja, as Idéias) que existe realmente, privada de cor, sem figura e intangível que só pode ser contemplada pelo timoneiro da alma, pelo intelecto, constituindo o objeto próprio da verdadeira ciência. Como o pensamento de um deus se nutre de intelecto e de ciência pura, assim também o pensamento de cada alma que anseia por acolher o que lhe convém, alegra-se quando descobre o ser e, contemplando a verdade, dela se nutre, ficando em boa condição até que a rotação circular não a reconduza ao mesmo ponto. Durante a evolução, ele vê a justiça em si, vê a sabedoria e vê a ciência, não aquela à qual está ligado o devir, nem aquela que é diferente porque existe nos diferentes objetos que agora denominamos entes, mas aquela que é realmente ciência do objeto que é realmente ser. E após ter contemplado, da mesma forma, as outras entidades reais e ter se saciado com isso, mergulha novamente no interior do céu e volta para casa (...)."

Note-se que "lugar hiperurânio" significa "lugar acima do céu" ou "acima do cosmos físico" e, portanto, constitui representação mítica e imagem que, entendida corretamente, *indica um lugar que não é absolutamente um lugar*. Na verdade, as Idéias são descritas como dotadas de características tais que impossibilitam qualquer relação com um lugar físico (não possuem figura nem cor, são intangíveis etc.). Logo, o Hiperurânio é a imagem do mundo espacial do inteligível (do ser suprafísico). Platão salienta com acuidade que o Hiperurânio e as Idéias que nele existem "são captados apenas pela parte mais elevada da alma, isto é, pela inteligência e apenas pela inteligência." Em suma: o Hiperurânio é a meta a que conduz a "segunda navegação".

Finalmente, podemos concluir que, com a teoria das Idéias, Platão pretendeu sustentar o seguinte: o sensível só se explica mediante o recurso ao supra-sensível, o relativo mediante o absoluto, o sujeito a movimento mediante o imutável, o corruptível mediante o eterno.

2.3. A estrutura do mundo das Idéias

Como já tivemos ocasião de salientar, o mundo das Idéias pelo menos implicitamente, é constituído por uma multiplicidade, porquanto existem Idéias de todas as coisas: Idéias dos valores estéticos, Idéias de valores morais, Idéias das diversas realidades corpóreas, Idéias dos diversos entes geométricos e matemáticos etc. Tais Idéias não estão sujeitas a geração, sendo incorruptíveis, como o ser eleático.

A distinção entre dois planos do ser, o sensível e o inteligível, superava definitivamente a antítese entre Heráclito e Parmêni-

des. O fluir perene, com todas as características a ele relativas, representa marca específica do ser sensível. Por outro lado, a imutabilidade e tudo quanto ela implica é propriedade do ser inteligível. Entretanto, ainda ficavam à espera de solução os dois grandes problemas que o eleatismo levantara e que os pluralistas não souberam resolver: como podem existir os seres "múltiplos" e como pode existir o "não-ser"?

Trata-se de dois problemas estreitamente conexos, como vimos, por terem ambos o mesmo fundamento. Para chegar à formulação da própria concepção das Idéias, concepção que implica uma multiplicidade estrutural, Platão devia enfrentar diretamente e resolver ambos os problemas de forma clara.

Já no diálogo que traz o título *Parmênides,* talvez o mais difícil de todos os seus diálogos, Platão submetia à crítica a concepção de unidade na forma como a entendiam os eleatas. O Um (ou a unidade) não pode ser pensado de modo *absoluto,* ou seja, de maneira a excluir toda multiplicidade: o um não existe sem os muitos como os muitos não existem sem o um.

Entretanto, é no diálogo *Sofista* que Platão apresenta a solução do problema da possibilidade da existência da multiplicidade, através da participação de personagem cuja fisionomia Platão não revela, denominando-a simbolicamente "o Forasteiro de Eléia". Parmênides tem razão quando afirma não existir o não-ser entendido como negação absoluta do ser. Existe o não-ser como "diversidade" ou "alteridade", coisa que os eleatas, entretanto, não compreenderam. Toda Idéia, para ser a Idéia que efetivamente é, deve ser *diferente* de todas as outras, ou seja, deve "não ser" todas as outras. Assim, toda Idéia possui certa dose de ser mas, ao mesmo tempo, um não-ser infinito no sentido de que, exatamente por ser a Idéia que é, deve não ser todas as outras, como vimos. Por fim, Parmênides é superado também pela admissão de um "repouso" e de um "movimento" ideais no mundo inteligível: cada Idéia, de modo imóvel, é ela mesma mas é, dinamicamente, um "movimento" ideal em direção às outras ou exclui a participação das outras.

Por tudo o que dissemos, fica evidente que Platão podia conceber o seu mundo das Idéias como um sistema hierarquicamente organizado e ordenado, no qual as Idéias inferiores implicam as superiores, numa ascensão contínua até à Idéia que ocupa o vértice da hierarquia, Idéia que condiciona todas as outras e não é condicionada por nenhuma delas (o incondicionado ou o absoluto).

Sobre esse princípio incondicionado, situado no vértice, Platão se pronunciou expressamente, embora de forma incompleta, em *A República,* afirmando tratar-se da Idéia do Bem. E do Bem afirmou que não apenas constitui o fundamento que torna as Idéias cognoscíveis e a mente capaz de conhecer, mas que verdadeiramente

"produz o ser e a substância" e que "o Bem não é substância ou essência, mas *situa-se acima da substância,* transcendendo-a em dignidade hierárquica e em poder". Sobre esse princípio incondicionado e absoluto, situado além do ser e do qual derivam todas as Idéias, Platão nada mais escreveu nos diálogos, reservando o que tinha para dizer às suas exposições orais, ou seja, às lições que possuíam exatamente o título *Sobre o Bem.* Considerou-se, no passado, que essas lições constituíam a fase final do pensamento platônico. Entretanto, os mais recentes e aprofundados estudos demonstraram que elas eram ministradas paralelamente à elaboração dos diálogos, pelo menos a partir da época da redação da *República.* Quanto à razão pela qual Platão não quis escrever sobre essas coisas "últimas e supremas", já discorremos anteriormente (cf. 1.3.). A partir das referências dos discípulos a essas lições, podemos inferir as seguintes considerações:

O princípio supremo, que na *República* recebe a denominação de "Bem", nas doutrinas não escritas se chama "Um". A diferença, porém, é perfeitamente explicável porquanto, como logo veremos, o Um sintetiza em si o Bem, pois tudo quanto o Um produz é bem (o bem é o aspecto funcional do Um, como argutamente observou certo intérprete). Ao Um se contrapunha um segundo princípio, igualmente originário mas de ordem inferior, entendido como *princípio indeterminado e ilimitado* e como princípio de multiplicidade. Denominava-se tal princípio *Díade* ou *Dualidade de grande-e-pequeno* enquanto princípio que tende, ao mesmo tempo, para a infinita grandeza e para a infinita pequenez, sendo por isso denominado também de *Dualidade indefinida* (ou indeterminada, ilimitada).

Da colaboração desses dois princípios originários é que procede a totalidade da Idéia. O Um age sobre a multiplicidade ilimitada como princípio limitante e determinante, ou seja, como princípio formal (como princípio que dá enquanto de-termina e delimita), ao passo que o princípio da multiplicidade ilimitada funciona como substrato (como matéria inteligível, se quisermos dizê-lo com terminologia posterior). Conseqüentemente, assim como todas as outras, cada Idéia surge como resultado de uma "mistura" dos dois princípios (delimitação de um ilimitado). Além disso, o Um, enquanto de-limita, se manifesta como Bem, porquanto a delimitação do ilimitado, que se revela como uma forma de unidade na multiplicidade, é "essência", "ordem", perfeição e valor. Assim, o Um: a) é princípio de ser (porquanto, como vimos, o ser, ou seja, a essência, a substância, a Idéia, nasce precisamente da delimitação do ilimitado); b) é princípio de verdade e cognoscibilidade, porquanto só aquilo que é determinado é inteligível e

cognoscível; c) é princípio de valor, porque a delimitação implica, como vimos, ordem e perfeição, ou seja, positividade.

Finalmente, "porquanto é possível concluir a partir de uma série de indícios, Platão definiu a unidade como 'medida' e, mais precisamente, como 'medida absolutamente exata' " (H. Kramer).

Essa teoria, atestada especialmente por Aristóteles e seus comentadores, se apresenta largamente confirmada pelo diálogo *Filebo,* revelando clara inspiração pitagórica. Ela traduz, em termos metafísicos, a característica mais peculiar do espírito grego que, nos seus mais variados aspectos, está sempre à procura de *como estabelecer um limite para aquilo que é ilimitado, e de como encontrar a ordem e a justa medida.*

Duas considerações essenciais ainda se impõem para a plena compreensão da estrutura do mundo das Idéias de Platão.

A "geração" das Idéias a partir dos princípios (Um e Díade) "não deve ser entendida como processo de caráter temporal, mas como metáfora destinada a ilustrar uma análise de estrutura ontológica. Tal metáfora objetiva tornar compreensível ao conhecimento, que se realiza de forma discursiva, a ordem do ser, que se realiza de modo evolutivo e atemporal" (H. Kramer). Conseqüentemente, quando se diz que foram geradas "antes" determinadas Idéias e "depois" outras Idéias, tal afirmação não pretende indicar a existência de uma sucessão cronológica, mas de uma graduação hierárquica, isto é, de uma "anterioridade" e uma "posterioridade" ontológicas. Nesse sentido, logo após os princípios surgem as Idéias mais gerais, como, por exemplo, as cinco Idéias supremas mencionadas no diálogo O *Sofista* (Ser, Repouso, Movimento, Identidade, Diversidade) e outras Idéias semelhantes a essas (por exemplo: Igualdade, Desigualdade, Semelhança, Dessemelhança etc.). Talvez Platão possa ter colocado no mesmo plano os assim chamados Números Ideais ou Idéias-Números, que representam arquétipos ideais, que não devem ser confundidos com os números matemáticos. Tais Idéias são hierarquicamente superiores às restantes, porquanto estas últimas delas participam (e, por conseguinte, as implicam) e não vice-versa (por exemplo, a Idéia de homem implica identidade e igualdade do homem consigo mesmo, diferença e desigualdade em relação às outras Idéias; entretanto nenhuma das Idéias supremas mencionadas implica a Idéia de homem). Análoga deve ser a relação das Idéias-números com as demais Idéias: Platão deve ter considerado algumas Idéias como monádicas, outras como diádicas, outras ainda como triádicas e assim sucessivamente, quer porque relacionáveis ao um, ao dois, ao três e assim por diante, quer em virtude de sua configuração interna, quer ainda pelo tipo de relação que estabelecem com outras Idéias. Sobre esse ponto, entretanto, nos achamos muito mal informados.

Os entes matemáticos, isto é, os números e figuras geométricas encontram-se no degrau mais baixo da hierarquia do mundo inteligível. Diferentemente dos números ideais, esses entes são múltiplos (existem muitos "um", muitos "dois" etc.; muitos triângulos etc.), embora sejam inteligíveis.

Mais tarde, esse mundo complexo da realidade inteligível pensado por Platão foi denominado"cosmos noético" (por Fílon de Alexandria e por Plotino). De fato, esse mundo abrange a totalidade do ser inteligível, isto é, do pensável em todas as suas complexas relações. Era exatamente esse mundo que Platão, no *Fedro,* denominava de "lugar Hiperurânio" e também "Planície da verdade", para onde partem as almas a fim de exercer a atividade contemplativa.

2.4. Gênese e estrutura do cosmos sensível

Do mundo sensível, através da "segunda navegação", ascendemos ao mundo inteligível, que representa a "verdadeira causa" do mundo sensível. Ora, compreendida a estrutura do mundo inteligível, é possível compreender melhor a gênese e a estrutura do mundo sensível. Assim como o mundo inteligível deriva do Um, que desempenha a função de princípio formal, e da Díade indeterminada, que funciona como princípio material (inteligível), também o mundo físico deriva das Idéias, que funcionam como princípio formal, e de um princípio material, sensível, ou seja, *de um princípio ilimitado e indeterminado de caráter físico.*

Mas enquanto, na esfera do inteligível, o Um age sobre a Díade indeterminada sem necessidade de mediadores, porque ambos os princípios são de natureza inteligível, o mesmo não acontece na esfera do sensível. A matéria ou receptáculo sensível, que Platão denomina *"chora"* (espacialidade), apenas "participa de modo obscuro do inteligível", permanecendo à mercê de um movimento informe e caótico. Como é possível, então, que as Idéias inteligíveis possam agir sobre o receptáculo sensível para que, do caos, surja o cosmo sensível?

A resposta de Platão é a seguinte: existe um Demiurgo, um Deus-artífice, um Deus que pensa e quer (e que, portanto, é pessoal), o qual, assumindo como "modelo" o mundo das Idéias, plasmou a *"chora",* ou seja, o receptáculo sensível, segundo esse "modelo", gerando dessa forma o cosmos físico.

O esquema segundo o qual Platão trabalha para explicar o mundo sensível é, portanto, absolutamente claro: há um modelo (o mundo ideal), existe uma cópia (o mundo sensível) e existe um Artífice, que produziu a cópia servindo-se de modelo. O mundo do inteligível (o modelo) é eterno, como eterno é também o Artífice (a

inteligência). O mundo sensível, ao contrário, construído pelo Artífice, nasceu, isto é, foi gerado, no sentido verdadeiro do termo, como podemos ler no *Timeu:* "Ele nasceu porque pode-se vê-lo e tocá-lo, pois ele tem corpo e tais coisas são todas sensíveis; e as coisas sensíveis (...) estão sujeitas a processos de geração e são geradas."

Mas por que o Demiurgo quis gerar o mundo? A resposta de Platão é a seguinte: o Artífice divino gerou o mundo por "bondade" e por amor ao bem. Eis o texto que contém a resposta, considerada durante séculos como um dos vértices do pensamento filosófico: "Dizemos, portanto, a razão pela qual o Artífice fez a geração e este universo: ele era bom e, em quem é bom, nenhuma inveja pode nascer por nada. Imune, portanto, à inveja, quis que todas as coisas se tornassem ao máximo semelhantes a ele. Se alguém aceita esta razão apresentada pelos homens prudentes como o motivo principal da geração do universo, age muito corretamente. De fato, *querendo que todas as coisas fossem boas e, na medida do possível, não fossem más, Deus tomou tudo quanto havia de visível, que não se encontrava calmo, mas se agitava de forma desordenada, e o fez passar da desordem para a ordem,* acreditando que isso era muito melhor do que aquilo que antes acontecia. *Ora, não é lícito ao ótimo fazer senão a coisa mais bela;* jamais aconteceu o contrário. Pensando, portanto, achou que, dentre as coisas naturalmente visíveis, consideradas em sua inteireza, nenhuma, enquanto destituída de inteligência, poderia ser mais bela do que outra dotada de inteligência. E achou que seria impossível que alguma coisa possuísse inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, integrando a inteligência à alma e a alma ao corpo, contruiu o universo *com a finalidade de que a obra por ele realizada fosse por natureza a mais bela e a melhor possível.* Assim, fundamentados na probabilidade desse raciocínio, podemos dizer que este mundo é verdadeiramente um animal animado e inteligente gerado pela providência de Deus."

O Demiurgo, portanto, realizou a obra mais bela possível animado pelo desejo do bem: o mal e o negativo que permanecem neste mundo derivam da margem de irredutibilidade da "espacialidade caótica" (isto é, da matéria sensível) ao inteligível, do irracional ao racional.

O trecho acima citado mostra claramente que Platão concebe o mundo como vivo e inteligente. Tal concepção deriva do fato de que ele o concebe como perfeito e de que, para ele, o ser vivo e inteligente é mais perfeito do que o não vivo e não inteligente. Conseqüentemente, o Demiurgo dotou o mundo, além de um corpo perfeito, também de uma alma e de uma inteligência perfeitas. Assim, criou a alma do mundo, valendo-se de três princípios: a

essência, o idêntico e o diferente. E uniu a alma ao corpo do mundo. O mundo, portanto, é uma espécie de "deus visível", como "deuses visíveis" são as estrelas e os astros. E, como é perfeitamente construída, essa obra do Demiurgo não está sujeita à corrupção. Assim, o mundo surgiu, mas não perecerá jamais.

Um ponto ainda merece destaque. O mundo inteligível situa-se na dimensão do eterno, que se configura como um "é" imóvel, sem o "era" e sem o "será". Já o mundo sensível, ao contrário, coloca-se na dimensão do tempo. E o que é o tempo? A resposta de Platão consiste em conceber o tempo como "a imagem móvel do eterno", como uma espécie de desenvolvimento do "é" através do "era" e do "será". E esse desenvolvimento implica estruturalmente geração e movimento. O tempo, por conseguinte, nasceu "juntamente com o céu", ou seja, com a geração do cosmos. Isso significa que "antes" da geração do mundo não existia o tempo, tendo ele começado com o mundo.

O mundo sensível, assim, se torna "cosmos", ordem perfeita, porque assinala o triunfo do inteligível sobre a necessidade cega da matéria, por obra da inteligência do Demiurgo: "Após ter completado inteiramente estas coisas com exatidão, até onde lhe permitia a natureza da necessidade (isto é, da matéria) espontânea ou persuadida, Deus introduziu em tudo proporção e harmonia." A antiga concepção pitagórica do "cosmos" é levada por Platão às suas últimas conseqüências.

2.5. **Deus e o divino em Platão**

Já utilizamos várias vezes os termos "divino" e "Deus" no decurso da exposição do pensamento platônico. É chegado agora o momento de determinar o sentido próprio da teologia platônica.

Alguém já disse que Platão foi o fundador da teologia ocidental. Essa afirmação é correta, sob a condição de ser entendida em determinado sentido. A "segunda navegação", ou seja, a descoberta do supra-sensível, devia proporcionar a Platão, pela primeira vez, a possibilidade de encarar o divino precisamente na perspectiva do supra-sensível, como, de resto, fará toda concepção posterior e evoluída do divino. Tanto isso é verdade que, hoje, consideramos como fundamentalmente equivalente crer no divino e crer no supra-sensível. Sob esse aspecto, Platão é indubitavelmente o criador da teologia ocidental, na medida em que descobriu a categoria do imaterial, à luz da qual o divino é pensável.

Entretanto, cabe acrescentar imediatamente que Platão, embora tenha conquistado o novo plano do supra-sensível e sobre ele tenha implantado a questão teológica, repropõe a visão de que

o divino é estruturalmente múltiplo, que é um elemento constantemente presente em toda a filosofia e na mentalidade grega de que o divino é estruturalmente múltiplo.

Na teologia platônica, porém, devemos distinguir entre o "divino" impessoal, por um lado, e Deus e os deuses pessoais, por outro lado. Divino é o mundo das Idéias em todos os seus planos. Divina é a Idéia do Bem, mas não é Deus-pessoa. Assim, no ponto mais alto da hierarquia do inteligível encontra-se um Ente divino (impessoal) e não um Deus (pessoal), assim como as Idéias são Entes divinos impessoais e não Deuses pessoais.

Ao contrário, quem apresenta características de pessoa, isto é, de Deus, é o Demiurgo, que conhece e quer. Ele, entretanto, situa-se hierarquicamente em posição inferior ao mundo das Idéias, uma vez que não apenas não o cria mas dele depende. O Demiurgo não cria nem mesmo a *chora* ou matéria da qual o mundo é constituído, pois ela preexiste ao mundo. Assim, o Demiurgo é "plasmador" ou "artífice" do mundo e não seu criador. Deuses criados pelo Demiurgo são também os astros, concebidos como inteligentes e animados. Platão parece manter até mesmo algumas divindades do antigo politeísmo tradicional. Divina é a alma do mundo, divinas são as almas das estrelas e as almas humans, ao lado das quais devem ser arrolados também os demônios protetores, que ele acolhe da tradição, e os demônios mediadores, cujo exemplo mais típico é Eros.

Como se observa, o politeísmo se revela como algo estrutural exatamente no mais teológico dos pensadores da Grécia. Nesse aspecto, Aristóteles conseguiria dar um passo adiante ao inverter os termos da hierarquia e antepor ao divino impessoal um Deus munido das características de pessoa. Entretanto, nem mesmo Aristóteles como nenhum outro grego, saberia elevar-se a uma visão monoteísta, que o Ocidente só iria conhecer através dos textos da Bíblia.

3. O conhecimento, a dialética, a retórica, a arte e a erótica

3.1. A anamnese como raiz do conhecimento

Até agora falamos do mundo inteligível, de sua estrutura e do modo pelo qual ele incide sobre o sensível. Resta examinar de que forma pode o homem ter acesso ao inteligível.

O problema do conhecimento já fôra de algum modo ventilado por todos os filósofos precedentes. Não se pode, porém, afirmar que algum pensador anterior a Platão o tenha proposto de forma específica e definitiva. Platão foi o primeiro a propô-lo em toda a sua

clareza, graças às aquisições estruturalmente ligadas à grande descoberta do mundo inteligível, muito embora, como é óbvio, as soluções por ele propostas se revelem, em grande parte, aporéticas.

A primeira resposta ao problema do conhecimento se encontra no *Menon*. Os eristas tentaram capciosamente bloquear a questão, sustentando a impossibilidade da pesquisa e do conhecimento. De fato, é impossível investigar e conhecer aquilo que ainda não se conhece, porquanto, mesmo que se viesse a descobri-lo, seria impossível identificá-lo, pois faltaria o meio para a realização da identificação. Por outro lado, é impossível vir a conhecer aquilo que já se conhece, precisamente porque ele já é conhecido.

Exatamente para superar essa aporia é que Platão descobre um caminho totalmente novo: o conhecimento é "anamnese", ou seja, uma forma de "recordação" daquilo que já existe desde sempre no interior de nossa alma.

O *Menon* apresenta essa doutrina sob dupla forma: uma de caráter mítico e outra dialética. É importante examiná-las para não nos arriscarmos a trair o pensamento platônico.

A primeira forma, de caráter mítico-religioso, vincula-se às doutrinas órfico-pitagóricas, segundo as quais, como sabemos, a alma é imortal e renasce muitas vezes. Conseqüentemente, a alma viu e conheceu toda a realidade, a realidade do outro mundo e a realidade deste mundo. Sendo assim, conclui Platão, é fácil compreender que a alma pode conhecer: ela deve extrair de si mesma a verdade que já possui desde sempre; e esse "extrair de si mesma" é "recordar".

Entretanto, logo em seguida, no Menon, as posições se invertem: o que se apresentava como conclusão transforma-se em interpretação filosófica de um fato experimental comprovado, ao passo que aquilo que antes era pressuposto mitológico com função de fundamento torna-se conclusão. De fato, após a exposição mitológica, Platão realiza uma "experiência maiêutica": interroga um escravo ignorante de geometria e consegue fazer com que ele, apenas através do método socrático da interrogação, resolva um complexo problema de geometria (implicando basicamente o teorema de Pitágoras). Logo — argumenta Platão —, como o escravo nada aprendera de geometria antes e como ninguém lhe fornecera a solução, a partir da constatação de que ele a soube encontrar por si mesmo, não resta senão concluir que a extraiu de dentro de si mesmo, de sua própria alma, isto é, recordou-se dela. Aqui, como transparece claramente, a base da argumentação, longe de ser um mito, é a constatação de um fato: o escravo como qualquer pessoa em geral, pode extrair de si mesmo verdades que antes não conhecia e que ninguém lhe ensinou.

Os estudiosos do pensamento platônico têm freqüentemente escrito que a doutrina da anamnese surgiu em Platão através de influências órfico-pitagóricas. Ao término de nossa explicação, porém, fica claro que a maiêutica socrática representou pelo menos um peso idêntico na gênese dessa doutrina. Com efeito para que se possa maieuticamente fazer surgir da alma a verdade, é evidentemente imprescindível que a verdade esteja presente na alma. Assim, a doutrina da anamnese, além de representar o corolário da doutrina da metempsicose órfico-pitagórica, se propõe também como a justificação e a realização factual da própria possibilidade da maiêutica socrática.

No *Fédon,* Platão apresentou uma nova confirmação da anamnse apelando especialmente para os conhecimentos matemáticos (que desempenharam papel extremamente importante na descoberta do inteligível). Argumenta fundamentalmente Platão: com os sentidos, constatamos a existência de coisas iguais, maiores e menores, quadradas, circulares e outras semelhantes. Entretanto, com atenta reflexão, descobrimos que os dados que a experiência nos fornece — todos os dados, sem exceção — não se equacionam jamais, de maneira perfeita, com as noções corres-pondentes que indiscutivelmente possuímos: nenhuma coisa sensível é "perfeitamente" e "absolutamente" quadrada ou circular, mesmo que possuamos noções de igual, de quadrado e de círculo "absolutamente perfeitos". Então, é necessário concluir que existe um certo desnível entre os dados da experiência e as noções que possuímos: as noções contêm algo mais do que os dados da experiência. Qual a origem, porém, desse *algo mais?* Se, como vimos, ele não deriva nem pode estruturalmente derivar dos sentidos, isto é, de fora, não podemos deixar de concluir que sua origem está dentro de nós. Entretanto, ele não pode provir de dentro de nós como criação do sujeito pensante, pois o sujeito pensante não "cria" esse *algo mais,* apenas o "encontra" e o "descobre"; ele, ao contrário, se impõe ao sujeito objetivamente de forma absoluta, independentemente de qualquer poder do sujeito. Conseqüentemente, os sentidos nos proporcionam apenas conhecimentos imperfeitos. Nossa mente (nosso intelecto), ao se deparar com os dados dos sentidos, voltando-se para a própria profundeza, quase dobrando-se sobre si mesma, encontra neles a ocasião para descobrir em si os conhecimentos perfeitos correspondentes. E, visto que não os produz, não resta senão concluir que ela os encontra em si e os extrai de si como algo "originariamente possuído", ou seja, deles "se recorda".

O mesmo raciocínio Platão repete a propósito das várias noções estéticas e éticas (belo, justo, bom, santo etc.), que, por aquele *algo mais* que possuem em relação à experiência sensorial,

não podem ser explicadas senão através da presença em nossa alma daquele algo que elas originariamente possuem e do qual se lembram, ou seja, como reminiscência. E a reminiscência supõe estruturalmente uma marca impressa na alma pela Idéia, uma "visão" metafísica originária do mundo das Idéias, que sempre permanece, embora velada, na alma de cada um de nós.

Platão sempre manteve essa doutrina e sobre ela insistiu, tanto no *Fedro* quanto no tardio *Timeu*.

Alguém, estudando o pensamento platônico, entreviu na reminiscência das Idéias a primeira descoberta ocidental do *a priori*. Tal expressão, recordando-se que não é de origem platônica, pode certamente ser usada, com a condição de ser entendida não como o *a priori* de tipo subjetivista-kantiano mas como *a priori* em sentido objetivo. Na verdade, as Idéias são realidades objetivas absolutas que, através da anamnese, se impõem à mente como objeto. Como, na reminiscência, a mente apenas capta e não produz as Idéias, captando-as *independentemente da experiência* (embora com o concurso da experiência, porquanto necessitamos ver as coisas sensíveis iguais para nos "recordarmos" do Igual em si), é possível falarmos de descoberta do *a priori* (ou seja, da presenca de conhecimentos puros no homem, independentemente da experiência) ou ainda de primeira concepção do *a priori* na história da filosofia ocidental.

3.2. **Os graus do conhecimento: a opinião e a ciência**

A anamnese explica a "raiz" ou "possibilidade" do conhecimento, enquanto condiciona a sua possibilidade à presença de uma intuição originária do verdadeiro na alma. Mas as etapas e os modos específicos de realização desse conhecimento ainda permaneciam indeterminados. Pois Platão desenvolveu essa determinação em *A República* e nos diálogos dialéticos.

Em *A República*, Platão parte do princípio segundo o qual o conhecimento é proporcional ao ser, de modo que aquilo que é ser em grau máximo pode, com exclusividade, ser perfeitamente conhecido, posto que o não-ser é absolutamente incognoscível. Entretanto, como existe uma realidade intermediária entre o ser e o não-ser, isto é, o sensível, que é uma mescla de ser e não-ser enquanto sujeito ao devir, Platão acaba por concluir que também desse "intermediário" existe um conhecimento igualmente intermediário entre ciência e ignorância: um tipo de conhecimento que não se identifica com o conhecimento verdadeiro, cujo nome é "opinião" *(doxa)*.

Para Platão, a opinião é quase sempre enganadora. Pode até ser verdadeira e reta, mas não pode possuir em si mesma a garantia

de sua retidão, permanecendo sempre sujeita a alterações, assim como mutável é o mundo sensível ao qual ela se refere. Para fundamentar a opinião e garantir-lhe a verdade, impõe-se, como diz Platão, tratá-la com o expediente do "raciocínio causal", isto é, firmá-la através do conhecimento da causa (da Idéia). Desse modo, porém, a opinião deixaria de ser opinião, transformando-se em ciência ou *epistéme.*

Platão explica ainda que tanto a opinião *(doxa)* como a ciência *(epistéme)* realizam-se em dois graus diferentes: a opinião se divide em simples imaginação *(eikasía)* e a crença *(pistis),* enquanto que a ciência se desdobra em ciência intermediária *(diánoia)* e em inteleção pura *(noesis).* A cada grau ou forma de conhecimento corresponde um grau ou forma de realidade e de ser. À *eikasía* e à *pistis* correspondem os graus do sensível, referindo-se a *eikasía* às sombras e às imagens sensíveis das coisas, enquanto que a *pistis* corresponde às coisas e aos próprios objetos sensíveis. A *diánoia* e a *noesis* se referem a dois graus do inteligível (ou, segundo alguns, a dois modos de captar o inteligível). A *diánoia* consiste no conhecimento matemático-geométrico, ao passo que a *noesis* se identifica com o conhecimento dialético das Idéias. A *diánoia* (conhecimento intermediário, como alguém oportunamente traduz o termo) opera ainda em torno de elementos visivos (por exemplo, as figuras traçadas nas demonstrações geométricas) e de hipóteses. A *noesis* se exerce através da captação pura das Idéias e do princípio supremo e absoluto do qual dependem todas as Idéias (a Idéia do Bem).

3.3. A dialética

Os homens comuns se detêm nos primeiros dois degraus da primeira forma de conhecimento, isto é, não ultrapassam o nível da opinião; os matemáticos ascendem ao nível da *diánoia;* entretanto somente o filósofo tem aceso às *noesis* e à ciência suprema. O intelecto e a inteleção, superadas as sensações e os elementos todos ligados ao sensível, captam, com um processo que é simultaneamente discursivo e intuitivo, as Idéias na sua pureza, juntamente com seus respectivos nexos positivos e negativos, isto é, com todas as suas ligações de implicação e de exclusão, ascendendo de Idéia em Idéia até a captação da Idéia suprema, ou seja, do Incondicionado. Esse processo, pelo qual o intelecto passa de Idéia para Idéia, constitui a "dialética". E o filósofo é o "dialético".

Por conseguinte, existe uma dialética ascendente que, liberta dos sentidos e do sensível, conduz às Idéias e, posteriormente, ascendendo de Idéia em Idéia, alcança a Idéia suprema. Por outro lado, existe também uma dialética descendente que, percorrendo

o caminho inverso, parte da Idéia suprema ou de Idéias gerais e, por um processo de divisão ou diairético, isto é, mediante a distinção progressiva das Idéias particulares contidas nas Idéias gerais, consegue estabelecer a posição que uma Idéia ocupa na estrutura hierárquica do mundo das Idéias. Esse aspecto da dialética é amplamente ilustrado nos diálogos da última fase.

Concluindo, podemos dizer que a dialética consiste na captação, baseada na intuição intelectual, do mundo das Idéias, da sua estrutura e do lugar que cada Idéia ocupa em relação às outras Idéias nessa estrutura. E nisso consiste a "verdade".

Como é evidente, o novo significado de "dialética" resulta inteiramente das aquisições da "segunda navegação".

3.4. A arte como distanciamento da verdade

A problemática platônica da arte deve ser encarada em estreita conexão com a temática metafísica e dialética. Na verdade, ao determinar a essência, a função e o valor da arte, Platão se preocupa apenas em estabelecer o seu valor de verdade. E sua resposta, como se sabe, é profundamente negativa: a arte não revela, mas esconde o verdadeiro, porquanto não constitui uma forma de conhecimento nem melhora o homem, mas o corrompe, porque é mentirosa; ela não educa o homem, mas o deseduca, porque se volta para as faculdades irracionais da alma que constituem as partes inferiores de nós mesmos.

Já em seus primeiros escritos Platão assumia uma atitude negativa perante a poesia, considerando-a decididamente inferior à filosofia. O poeta não é poeta através da ciência e do conhecimento, mas através da intuição irracional. Quando compõe, encontra-se "fora de si", é "invadido", achando-se portanto em situação de inconsciência: ignora a razão do que faz e não sabe ensinar a outros o que faz. O poeta é poeta por "destino divino", não por virtude derivada do conhecimento.

Mais precisas são as concepções de arte expressas por Platão no livro décimo de *A República*. Em todas as suas expressões (poesia, arte pictórica e plástica), a arte constitui, do ponto de vista ontológico, uma "mimesis", uma "imitação" de realidades sensíveis (homens, coisas, fatos e acontecimento diversos). Ora, sabemos que as coisas sensíveis representam, sob o aspecto ontológico, uma "imagem" do eterno "paradigma" da Idéia e, por isso, se afastam do verdadeiro na medida em que a cópia dista do original. Se a arte, por sua vez, é imitação das coisas sensíveis, conseqüentemente, será "imitação de imitação" e, por conseguinte, permanecerá "três vezes distante da verdade".

A arte figurativa, portanto, imita a simples aparência. As-

sim, os poetas falam sem saber e sem conhecer aquilo de que falam. E o seu falar, do ponto de vista da verdade, é um jogo, uma brincadeira. Conseqüentemente, Platão elaborou a convicção de que a arte não se dirige à parte melhor, mas sim à parte menos nobre de nossa alma.

Desse modo, a arte se mostra corruptora, devendo ser banida ou até mesmo eliminada do Estado perfeito, a menos que acabe por se submeter às leis do bem e do verdadeiro.

Platão — observe-se — não negou a existência e o poder da arte. Negou apenas que a arte seja dotada de valor em si mesma: a arte serve ao verdadeiro ou ao falso, *tertium non datur*. Entregue si mesma, a arte serve ao falso. Logo, se quiser se "salvar", a arte deve submeter-se às regras do filósofo.

3.5. A retórica como mistificação do verdadeiro

Na Antigüidade clássica, a retórica tinha enorme importância, como vimos ao tratar dos sofistas. Ela era, como para nós, modernos, algo vinculado ao artifício literário, colocando-se portanto à margem da vida prática, mas assumia a importância de força civil e política de absoluta primeira ordem.

Segundo Platão, a retórica (a arte dos políticos atenienses e de seus mestres) não passa de pura adulação e adulteração do verdadeiro. Assim como a arte pretende imitar todas as coisas sem delas possuir um verdadeiro conhecimento, da mesma forma a retórica busca persuadir e convencer a todos sobre tudo sem dispor de conhecimento algum. E, assim como a arte cria apenas fantasmas, a retórica cria persuasões infundadas e crenças ilusórias. O retórico é aquele que, embora sem saber, possui a habilidade de persuadir os demais com maior facilidade do que aquele que verdadeiramente sabe, jogando com os sentimentos e as paixões.

A retórica (como a arte) se dirige, portanto, à parte pior da alma, à parte crédula e instável. O retórico situa-se longe do verdadeiro tanto quanto o artista, ou melhor, ainda mais, porquanto atribui voluntariamente às imitações sensíveis do verdadeiro a aparência de verdadeiro, revelando, por conseguinte, certa malícia que o artista não possui ou possui apenas parcialmente.

E, assim como a poesia deve ser substituída pela filosofia, a retórica precisa ser trocada pela verdadeira política, que coincide com a filosofia. Os poetas e retóricos estão para o filósofo assim como as aparências estão para a realidade e as imitações sensíveis da verdade estão para a própria verdade.

Esse juízo severo sobre a retórica, pronunciado no *Górgias*, sofre um certo abrandamento no *Fedro*, onde Platão reconhece à

retórica o direito à existência, com a condição de que ela se submeta à verdade e à filosofia. Somente conhecendo-se a natureza das coisas, através da dialética, e a natureza da alma, à qual se dirigem os discursos, é que será possível construir uma verdadeira arte retórica, uma verdadeira arte de persuadir através de discursos.

3.6. A erótica como caminho alógico para o Absoluto

Em Platão, o tema da beleza não se liga ao tema da arte (imitação de mera aparência, que não revela a beleza inteligível), mas vincula-se ao tema do Eros e do amor, entendido como força mediadora entre o sensível e o supra-sensível, força que dá asas e eleva, através dos vários graus da beleza, à Beleza meta-empírica existente em si. E como, para os gregos, o Belo coincide com o Bem ou, de certa forma, representa um aspecto do Bem, o Eros é uma força que eleva ao Bem e a erótica se revela um caminho a-lógico que conduz ao Absoluto. A análise do Amor situa-se entre as mais esplêndidas análises que Platão nos deixou. O Amor não é nem belo nem bom, mas é sede de beleza e bondade. O Amor, portanto, não é Deus (somente Deus é sempre belo e bom) nem homem. Não é mortal nem imortal. É um daqueles seres demoníacos "intermediários" entre o homem e Deus. Assim, o Amor é "filó-sofo" no sentido mais denso do termo. A *sophia,* ou seja, a sabedoria, é algo que só Deus possui; a ignorância é propriedade daquele que está totalmente distante da sabedoria; a "filo-sofia", ao contrário, é apanágio daquele que não é nem ignorante nem sábio, daquele que não possui o saber mas a ele aspira, daquele que sempre busca alcançá-lo e, tendo-o alcançado, percebe que ele lhe foge novamente para que, como amante, continue a procurá-lo.

O que os homens comumente denominam amor não representa senão pequena parte do verdadeiro amor: o verdadeiro amor é desejo do belo, do bem, da sabedoria, da felicidade, da imortalidade, do Absoluto. O Amor dispõe de muitos caminhos que conduzem a vários graus de bem (toda forma de amor é desejo de possuir o bem definitivamente). O verdadeiro amante, porém, é aquele que sabe percorrer esses caminhos até o fim, até chegar à visão suprema, ou seja, até chegar à visão do belo absoluto.

a) O grau mais baixo na escala do amor é o amor físico, que consiste no desejo de possuir o corpo belo para gerar no belo um outro corpo. Esse amor físico já constitui desejo de imortalidade e eternidade, "... porque a geração, realizada na criatura mortal, é perenidade e imortalidade".

b) Depois, existe o grau dos amantes que se mostram fecundos, não quanto aos corpos mas quanto às almas, portadores de germes que nascem e crescem na dimensão do espírito. Entre os

amantes na dimensão do espírito se encontram, numa escala de progressão ascensional, os amantes das almas, os amantes da justiça e das leis, os amantes das ciências puras.

c) Finalmente, no ápice da escala do amor, encontra-se a visão fulgurante da Idéia do Belo em si, do Absoluto.

No *Fedro,* Platão aprofunda ulteriormente o problema da natureza sintética e mediadora do amor, vinculando-o à doutrina da reminiscência. Em sua vida pré-terrena junto aos deuses, a alma contemplou o Hiperurânio e as Idéias. Posteriormente, perdendo as asas e precipitando-se nos corpos, tudo esqueceu. Entretanto, embora com muito esforço, ao filosofar, a alma "se recorda" das coisas que um dia contemplou. Este "recordar-se", no caso específico da Beleza, se verifica de modo totalmente especial, porquanto somente a Idéia do Belo, entre todas as outras Idéias, recebeu o privilégio de ser "extraordinariamente evidente e amável". O reflexo da Beleza ideal no belo sensível inflama a alma, que se vê tomada pelo desejo de voar e voltar para o lugar de onde desceu. Esse desejo se identifica com o Eros que, com o anseio do supra-sensível, faz despontar na alma suas antigas asas e a eleva ao mundo das Idéias.

O amor ("o amor platônico") é nostalgia do Absoluto, tensão transcendente para o mundo meta-empírico, força que impulsiona para o retorno à nossa existência originária junto aos deuses.

4. A concepção do homem

4.1. Concepção dualista do homem

Na seção anterior, explicamos o caráter não "dualista", no sentido usual conferido a essa expressão, da relação entre as Idéias e as coisas, uma vez que as Idéias representam a "verdadeira causa" das coisas. No entanto, é dualista (em certos diálogos, num sentido radical) a concepção platônica das relações entre a alma e o corpo, porquanto Platão introduz, além da participação da perspectiva metafísico-ontológica, a participação do elemento religioso derivado do orfismo, que transforma a *distinção* entre alma (= supra-sensível) e corpo (= sensível) em *oposição.* Por essa razão, o corpo é visto não tanto como receptáculo da alma, à qual deve a vida juntamente com suas capacidades de operação (e, portanto, como instrumento a serviço da alma, segundo o modo de entender de Sócrates), mas sim ao contrário, é entendido como "tumba", como "cárcere" da alma, como lugar para o cumprimento de suas penas. Podemos ler no *Górgias:* "E não me admiraria se Eurípedes estivesse dizendo a verdade quando afirmava *'Quem pode saber se*

viver não é o mesmo que morrer e morrer o mesmo que viver?' e quando sustentava que nós, na realidade, talvez estejamos mortos. Já ouvi dizer, na verdade, até mesmo por homens sábios, que atualmente estamos mortos e que o corpo constitui para nós um túmulo (...)."

Considerando que possuímos um corpo, estamos "mortos", porque somos fundamentalmente nossa alma; e a alma, enquanto se encontra num corpo, acha-se numa tumba; e, com isso, encontra-se em situação de morte. Nosso morrer (com o corpo) é viver, porque, morrendo o corpo, a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insensatos, de paixões, inimizades, discórdias, ignorância e loucura. E tudo isso representa precisamente fatores de morte para a alma. Essa concepção negativa do corpo sofre certas atenuações nas últimas obras de Platão, embora nunca desapareça definitivamente.

Entretanto, feitas essas observações, é importante considerar que a ética platônica se apresenta apenas parcialmente condicionada por esse dualismo exacerbado. Seus teoremas e corolários fundamentais, na verdade, apóiam-se na distinção metafísica entre a alma (ser dotado de afinidade com o inteligível) e o corpo (realidade sensível), muito mais do que na contraposição, derivada do mistério órfico, entre a alma (demônio) e o corpo (tumba e cárcere). Dessa contraposição procedem a formulação extremista e a exasperação paradoxal de alguns princípios que, entretanto, permanecem válidos no contexto platônico, mesmo no plano puramente ontológico. A "segunda navegação" continua sendo o verdadeiro fundamento da ética platônica.

4.2. Os paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo" e seu significado

Examinemos agora, os dois paradoxos mais conhecidos da ética platônica, freqüentemente entendidos de forma incorreta pelo fato de que se atentou mais para a sua fisionomia matizada pelos tons místicos dos mistérios órficos do que para a sua fundamentação metafísica. Estamos nos referindo aos dois paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo".

1) O primeiro paradoxo recebe tratamento especial no *Fédon*. A alma deve procurar fugir sempre mais do corpo. Por isso, o verdadeiro filósofo deseja a morte e a verdadeira filosofia é "exercício de morte". O sentido desse paradoxo se manifesta de forma extremamente clara. A morte representa um episódio que, ontologicamente, refere-se exclusivamente ao corpo. Ela não apenas não causa dano à alma, mas, ao contrário, lhe traz grande benefício, permitindo-lhe viver uma vida mais verdadeira, uma vida voltada

para si mesma, sem obstáculos e anteparos, inteiramente unida ao inteligível. Isso significa que a morte do corpo representa a abertura para a verdadeira vida da alma. O sentido do paradoxo, portanto, não muda com a inversão de sua formulação. Pelo contrário, torna-se mais preciso: o filósofo é aquele que deseja a verdadeira vida (= morte do corpo) e a filosofia é treino para a vida autêntica, para a vida na dimensão exclusiva do espírito. A "fuga do corpo" comporta o reencontro do espírito.

2) O significado do segundo paradoxo, o da "fuga do mundo", também é claro. De resto, o próprio Platão, de forma totalmente explícita, desvenda esse significado ao nos explicar que fugir do mundo significa tornar-se virtuoso e assemelhar-se a Deus: "O mal não pode desaparecer, pois sempre haverá de existir algo oposto e contrário ao bem; não pode igualmente habitar entre os deuses, mas deve necessariamente residir nesta terra, junto de nossa natureza mortal. Eis a razão pela qual tudo devemos fazer para fugir o quanto antes daqui e irmos lá para cima. Esse fugir consiste em nos *assemelharmos a Deus na medida maior de nossas possibilidades humanas. Assemelhar-se a Deus é adquirir justiça, santidade e sabedoria.*"

Como se vê, os dois paradoxos possuem significado idêntico: fugir do corpo significa *fugir do mal do corpo mediante a virtude e o conhecimento;* fugir do mundo significa *fugir do mal que o mundo representa, sempre realizando essa fuga através da virtude e do conhecimento;* praticar a virtude e dedicar-se ao conhecimento significa tornar-se semelhante a Deus, o qual, como se afirma em *As Leis,* é "medida" de todas as coisas.

4.3. A purificação da alma como conhecimento e a dialética como conversão

Sócrates identificara o "cuidado com a alma" com a suprema missão moral do homem. Platão insiste sobre esse mandamento socrático, mas acrescenta-lhe certo colorido místico, esclarecendo que "cuidado com a alma" significa "purificação da alma". Essa purificação se realiza à medida que a alma, ultrapassando os sentidos, conquista o mundo do inteligível e do espiritual, mergulhando nele como em algo que lhe é co-natural. Neste caso, de modo bastante diferente de como ocorre nas cerimônias de iniciação do orfismo, a purificação coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível. E é precisamente sobre esse valor de purificação atribuído à ciência e ao conhecimento (valor parcialmente descoberto já pelos antigos pitagóricos, como vimos) que é necessário refletir para compreender a novidade do "misticismo" platônico. Esse misticismo não consiste na contem-

plação estática e a-lógica, mas no esforço catártico de busca e de ascensão progressiva ao conhecimento. Então é possível compreender como o processo do conhecimento racional também represente para Platão um processo de "con-versão" moral. Na verdade, à medida que o processo do conhecimento nos leva do sensível para o supra-sensível e nos transporta e converte de um mundo para o outro, também nos conduz da falsa para a verdadeira dimensão do ser. Conseqüentemente, é "conhecendo" que a alma cuida de si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva. E nisso reside a verdadeira virtude.

Platão expõe essa tese não apenas no *Fédon*, mas também nos livros centrais de *A República:* a dialética representa libertação das cadeias do sensível, "conversão" do devir ao ser, iniciação ao Bem supremo. É correto, portanto, o que escreveu a esse respeito W. Jaeger: "Ao se propor o problema, não propriamente do fenômeno 'conversão' como tal, mas da origem do conceito cristão de conversão, é forçoso reconhecer em Platão aquele que por primeiro elaborou esse conceito."

4.4. A imortalidade da alma

Para Sócrates, era suficiente compreender que a essência do homem é a sua alma *(psyché)* para que se estabelecessem os fundamentos da nova moral. Por conseguinte, ao seu ver, não era necessário estabelecer ou não a imortalidade da alma; a virtude tem seu prêmio em si mesma e o vício o seu castigo. Para Platão, ao contrário, o problema se torna essencial: se, com a morte, o homem se dissolvesse totalmente no nada, a doutrina de Sócrates não seria suficiente para refutar os que negam a existência de todo e qualquer princípio moral (por exemplo, os sofistas-políticos, cujo exemplo paradigmático é Cálicles, personagem do *Górgias).* Além do mais, a descoberta da metafísica e a aceitação do núcleo essencial da mensagem órfica impunham a questão da imortalidade como fundamental. Compreende-se, portanto, que Platão tenha retornado várias vezes ao assunto: inicialmente, de forma breve, no *Menon;* posteriormente, com três argumentos sólidos e trabalhados, no *Fédon;* por fim, com provas complementares de apoio, em *A República* e no *Fedro.*

Pode-se resumir a prova central do *Fédon* da seguinte forma: a alma humana, sustenta Platão, (de acordo com tudo o que vimos anteriormente) é capaz de conhecer coisas imutáveis e eternas. Ora, para poder conhecer tais coisas, ela deve possuir, como *conditio sine qua non,* uma natureza dotada de afinidade com essas coisas. Caso contrário, estas ultrapassariam as capacidade da

alma. Conseqüentemente, como as coisas que a alma conhece são imutáveis e eternas, a alma também precisa ser eterna e imutável.

Nos diálogos anteriores ao *Timeu,* Platão parecia propor que as almas não nascem, assim como também não morrem. No *Timeu,* ao contrário, elas são geradas pelo Demiurgo, com a mesma substância de que é feita a alma do mundo (composta de "essência", de "identidade" e de "diversidade"). Logo, elas nasceriam, mas por precisa determinação divina, não estando sujeitas à morte, como não está sujeito à morte tudo o que o Demiurgo produz diretamente.

Das várias provas apresentadas por Platão, um ponto resta definitivamente adquirido: a existência e a imortalidade da alma só têm sentido caso se admita a existência do ser meta-empírico. A alma constitui a dimensão inteligível, meta-empírico e, por isso mesmo, incorruptível do homem. Com Platão, o homem se descobre como ser de duas dimensões. E essa aquisição se mostrará irreversível, porque mesmo aqueles que viriam a negar uma das duas dimensões, atribuiriam à dimensão existente um significado totalmente diferente do significado que ela possuía quando a outra dimensão era ignorada.

4.5. A metempsicose e os destinos da alma após a morte

O destino das almas após a morte do corpo é exposto por Platão através da narração de mitos diversos, revelando-se extremamente complexo. Entretanto, é absurdo pretender das narrações míticas a linearidade lógica que transparece apenas nos discursos dialéticos. O objetivo dos mitos escatológicos consiste em estimular, de diversas maneiras e mediante diferentes representações, a crença em algumas verdades fundamentais que não advêm de soluções estruturadas com base no *logos* puro, embora não entrem em contradição com ele e, às vezes, até sejam sustentadas por ele.

Entretanto, para que se possa elaborar uma idéia precisa sobre o destino das almas após a morte, é importante, em primeiro lugar, esclarecer a concepção platônica de "metempsicose". Como sabemos, a metempsicose é a doutrina que ensina a transmigração da alma em vários corpos e, por conseguinte, propõe o "renascimento" da alma em diferentes formas de seres vivos. Platão retoma essa doutrina do orfismo, mas a amplia de várias maneiras, apresentando-a de duas formas complementares.

A primeira forma aparece de modo mais detalhado no *Fédon,* que afirma que as almas que viveram uma vida excessivamente ligada ao corpo, às paixões, ao amor e aos prazeres dele derivados, não conseguem, com a morte, separar-se inteiramente do que é

corpóreo, portanto o corpóreo se lhes tornou co-natural. Durante certo tempo, com medo do Hades, essas almas vagam junto aos sepulcros, como fantasmas, até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, se lhe ligam novamente a corpos, não apenas de homens mas também de animais, de acordo com o nível de perfeição moral por elas alcançado na vida anterior. Já as almas que tiverem vivido na prática da virtude, não da virtude filosófica, mas da comum, encarnarse-ão em animais mansos e sociáveis ou até mesmo em homens honestos e virtuosos assegura Platão: "À estirpe dos deuses, entretanto, não é permitido chegar a quem não tenha cultivado a filosofia e não se tenha desligado do corpo em situação de total pureza, pois essa permissão é concedida apenas àquele que foi amante do saber."

Em *A República,* porém, Platão menciona um segundo tipo de reencarnação, notavelmente diferente do que expusemos acima. O número das almas é limitado. Assim sendo, se todas fossem contempladas no além com um prêmio ou com um castigo eternos, haveria um certo momento em que nenhuma alma restaria sobre a terra. Por essa evidente razão, considera Platão que tanto o prêmio como o castigo ultraterrenos por uma vida transcorrida sobre a terra devem possuir duração limitada e termo fixo. Considerando que uma vida terrena dura no máximo cem anos, Platão, certamente influenciado pela mística pitagórica do número dez, acha que a vida ultraterrena deve durar dez vezes cem anos, isto é, mil anos. Para as almas que cometeram crimes gravíssimos e irreparáveis, a punição continua mesmo após o milésimo ano. Transcorrido esse ciclo, devem as almas voltar a se encarnar.

Idéias análogas emergem do mito presente no *Fedro* (embora com diferenças nas modalidades e nos ciclos de tempo), do qual resulta que as almas ciclicamente recaem nos corpos e posteriormente sobem ao céu.

Por conseguinte, estamos diante de um ciclo "individual" de reencarnações, ou seja, perante um ciclo vinculado às vicissitudes do indivíduo, e de um ciclo "cósmico", que é o ciclo milenar. E é justamente a este que se referem os dois célebres mitos: de Er, contido em *A República,* e o do carro alado, presente no *Fedro,* mitos que passaremos agora a examinar.

4.6. O mito de Er e seu significado

Terminada a viagem de mil anos, reúnem-se as almas em uma planície, onde será determinado o destino futuro de cada uma delas. Nesse aspecto Platão realiza uma autêntica revolução em relação à crença grega tradicional, segundo a qual caberia aos deuses e à Necessidade decidir o destino do homem. Os "paradig-

mas das vidas", diz Platão, se encontram no regaço da Moira Láquesis, filha da Necessidade. Tais paradigmas, entretanto, *não são impostos mas apenas propostos* às almas: a escolha fica inteiramente entregue à liberdade das próprias almas. O homem não é livre de escolher entre viver ou não viver, mas é livre de optar por viver ou não de acordo com as normas da moral, ou seja, pode escolher viver segundo a virtude ou arrastado pelo vício. "E contou Er que, tendo chegado até aqui, deviam se dirigir a Láquesis; e que um profeta, antes de mais nada, dispôs as almas em ordem e depois, tomando dos joelhos de Láquesis os destinos e os paradigmas das vidas, subiu a um alto púlpito e disse: 'Eis o que diz a virgem Láquesis, filha de Necessidade:'Almas efêmeras, é este o início de outro período da vida, que não passa de um correr para a morte. *Não será o demônio que vos escolherá, mas vós escolhereis o vosso demônio.* E o primeiro sorteado escolha, por primeiro, a vida à qual deverá estar ligado por necessidade. *A virtude não tem dono:* cada qual participará mais ou menos dela na proporção que lhe presta homenagem ou a despreza. A culpa cabe a quem escolhe: Deus não tem culpa disso' ".

Dito isso, um profeta de Láquesis sorteia os números para estabelecer a ordem segundo a qual cada alma deve dirigir-se para a escolha. O número que cabe a cada alma é o que lhe fica mais perto. Então, o profeta estende sobre a relva os paradigmas das vidas (paradigmas de todas as possíveis vidas humanas e também animais), em número bastante superior ao das almas presentes. A primeira à qual cabe a escolha tem à disposição muito mais paradigmas de vida do que a última. Isso, porém, não vicia de forma irreparável a escolha, porquanto, mesmo para a última, resta a possibilidade da escolha de uma vida boa, caso não lhe seja possível escolher uma vida ótima.

A escolha que cada um realiza recebe confirmação das duas Moiras, Clótos e Átropos, tornando-se, assim, irreversível. Então, as almas bebem o esquecimento nas águas do rio Ameletes (rio do esquecimento) e descem aos corpos para viver a vida escolhida.

Dissemos que a escolha depende da "liberdade das almas", mas seria mais exato dizer do "conhecimento" ou da "ciência da vida boa e má", isto é, da "filosofia", que, para Platão, se transforma em força salvadora, neste mundo e no outro, para sempre. Aqui o intelectualismo ético é levado a conseqüências extremas. Diz Platão: "Se alguém, vindo viver neste mundo, se entrega ao filosofar de forma sadia e a sorte da escolha não o tenha colocado entre os últimos, não apenas existe para ele a possibilidade (...) *de encontrar nesta terra a felicidade, mas a própria viagem deste mundo para o outro e novamente de lá para cá não será subterrânea e incômoda, mas sim uma viagem tranqüila e para o céu".*

4.7. O mito do carro alado

No *Fedro,* Platão já propôs uma visão do outro mundo ainda mais complexa. As razões disso devem ser buscadas no fato de que nenhum dos mitos até agora examinados explica a causa da descida das almas aos corpos, a vida anterior das almas e as razões da sua afinidade com o divino.

Originariamente, a alma se encontrava junto aos deuses, vivendo uma vida divina. Em conseqüência de uma culpa, viu-se sobre a terra, projetada num corpo. A alma se assemelha a um carro alado puxado por dois cavalos e guiado pelo auriga. Enquanto os dois cavalos dos deuses são igualmente bons, os dois cavalos das almas dos homens são de raças diferentes: um é bom e outro é mau. Isso torna difícil a operação de guiá-los. (O auriga simboliza a razão e os dois cavalos representam as partes a-lógicas da alma, a concupiscível e a irascível, sobre as quais discorreremos adiante; segundo alguns, porém, os dois cavalos e o auriga simbolizariam os três elementos com os quais o Demiurgo forjou a alma.) As almas desfilam no cortejo dos deuses, voando pelas estradas do céu e procurando, em conjunto com os deuses, chegar periodicamente ao ápice do céu, para contemplar aquilo que está além do céu, o Hiperurânio (o mundo das Idéias) ou, como também se expressa Platão, "a Planície da verdade". Mas, ao invés do que acontece com os deuses, para as nossas almas constitui uma árdua empresa procurar contemplar o Ser que reside além do céu e apascentar-se na "Planície da verdade", especialmente por causa do cavalo mau, que puxa para baixo. Sucede, então, que algumas almas conseguem contemplar o Ser ou, pelo menos, parte dele e, por essa razão, continuam a viver com os deuses. Outras almas, ao contrário, não conseguem chegar à "Planície da verdade"; amontoam-se e não conseguindo subir a ladeira que conduz ao ápice do céu, chocam-se e atropelam-se; dá-se uma briga, as asas quebram-se e as almas tornando-se pesadas, precipitam sobre a terra.

Conseqüentemente, quando uma alma consegue contemplar o Ser e apascentar-se na "Planície da verdade", ela não cai em um corpo na terra e, de ciclo em ciclo, continua a viver em companhia dos deuses e dos demônios. A vida humana à qual a alma dá origem é moralmente mais perfeita na proporção que mais houver "contemplado" a verdade no Hiperurânio e moralmente menos perfeita quanto menos a tenha "contemplado". Após a morte do corpo, a alma é julgada e, durante um milênio, como já sabemos através de *A República,* usufruirá de prêmios ou cumprirá penas correspondentes aos méritos ou deméritos da vida terrena. E, após o milésimo ano, voltará a se reencarnar.

Entretanto, em relação à *República*, o *Fedro* apresenta ainda uma novidade. Transcorridos dez mil anos, todas as almas retomam as asas e retornam para junto dos deuses. As almas que viveram de acordo com os ensinamentos da filosofia por três vidas consecutivas constituem exceção e gozam por isso de um destino privilegiado porque retomam as asas após três mil anos. Está claro, portanto, que no *Fedro* o lugar em que as almas vivem com os deuses e ao qual retornam a cada dez mil anos e o lugar em que gozam do prêmio milenário pelas vidas já vividas pareceriam constituir lugares diferentes.

4.8. **Conclusões sobre a escatologia platônica**

A verdade fundamental que os mitos procuram sugerir e fazer acreditar é uma verdade de "fé raciocinada", como vimos na seção introdutória. Em síntese, essa verdade consiste em admitir que o homem encontra-se de passagem na terra e que a vida terrena constitui uma prova. A verdadeira vida situa-se no além, no Hades (o invisível). No Hades, a alma é "julgada" exclusivamente com base no critério da justiça e da injustiça, da temperança e da devassidão, da virtude e do vício. Com nada mais se preocupam os juízes do além; de nada importa o fato de que a alma tenha sido a alma de um grande rei ou do mais humilde dos súditos; o que conta são apenas os sinais de justiça e de injustiça que a alma traz em si. E tríplice pode ser o destino que cabe às almas: a) caso tenha vivido em plena justiça, receberá um prêmio (andará por lugares maravilhosos, nas Ilhas dos Bem-aventurados, ou por lugares ainda superiores e indescritíveis); b) caso tenha vivido em plena injustiça, a ponto de se ter tornado incurável, receberá castigo eterno (será precipitada no Tártaro); c) caso tenha cometido injustiças sanáveis, isto é, caso tenha vivido injustamente apenas em parte, arrependendo-se das próprias injustiças, então será apenas punida temporariamente (e após a expiação de suas culpas, receberá o prêmio que merece).

Além das idéias de "juízo", de "prêmio" e de "castigo", transparece em todos os mitos escatológicos a idéia do significado "libertador" das dores e dos sofrimentos humanos, que adquirem portanto um sentido preciso: "(...) a *vantagem* sobrevém às almas *apenas através de dores e sofrimentos,* tanto aqui na terra como no Hades, porquanto *não há outra maneira pela qual possamos nos libertar das injustiças.*"

E, finalmente, transparece constantemente a idéia da força salvífica da razão e da filosofia, isto é, da busca e da visão da verdade que salva "para sempre".

5. O Estado ideal e suas formas históricas

5.1. A estrutura da "República" platônica

Platão faz Sócrates pronunciar no diálogo *Górgias* as seguintes palavras: "Creio ser eu dos poucos atenienses, para não dizer o único, que tenta realizar a verdadeira arte política e o único, entre os contemporâneos, que a pratica." A "verdadeira arte política" é a arte que "cura a alma" e a torna o mais possível "virtuosa", sendo, por isso, a arte do filósofo. Assim, a tese que Platão amadureceu a partir do *Górgias* e expressou tematicamente em *A República* é precisamente a da coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. Apenas na condição de o político se tornar filósofo (ou vice-versa) é que se torna possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado verdadeiramente fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. É óbvio, porém, que estas teses se mostram plenamente inteligíveis apenas mediante a recuperação de seu sentido histórico e, de modo particular, através da recuperação de algumas concepções tipicamente gregas: a) o sentido antigo da filosofia como "conhecimento do todo" (das razões supremas de todas as coisas); b) o significado da redução da essência do homem à sua "alma" (*psyché*); c) a coincidência entre indivíduo e cidadão; d) a Cidade-Estado como horizonte de todos os valores morais e como única forma possível de sociedade.

Somente levando na devida consideração estas concepções é que se pode entender a estrutura de *A República,* obra-prima de Platão e como que a *summa* de seu pensamento filosófico, pelo menos no tocante ao que ele escreveu. Construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo. De fato, afirma Platão, o Estado não é senão o engrandecimento de nossa alma, uma espécie de gigantografia que reproduz, em vastas dimensões, tudo aquilo que existe em nossa *psyché.* O problema central da natureza da "justiça", que constitui o eixo em torno do qual giram todos os outros temas, recebe solução adequada através da observação de como nasce (ou se corrompe) uma Cidade perfeita.

Um Estado nasce porque cada um de nós não é "autárquico", ou seja, não se basta a si mesmo e tem necessidade dos serviços de muitos outros homens. 1) Em primeiro lugar, são imprescindíveis os serviços de todos aqueles que provêm às necessidades materiais, desde o alimento até às vestes e à habitação. 2) Em segundo lugar, são necessários os serviços de alguns homens responsáveis pela guarda e defesa da Cidade. 3) Em terceiro lugar, é necessário a dedicação de alguns poucos homens que saibam governar adequadamente.

A Cidade, portanto, necessita de três classes sociais: 1) a dos lavradores, artesãos e comerciantes; 2) a dos guardas; 3) a dos governantes.

1) A primeira classe é constituída de homens nos quais prevalece o aspecto "concupiscível" da alma, que é o aspecto mais elementar. Essa classe social é boa quando nela predomina a virtude da "temperança", que consiste numa espécie de ordem, domínio e disciplina dos prazeres e desejos, supondo também a capacidade de se submeter às classes superiores de modo conveniente. As riquezas e os bens administrados exclusivamente pelos membros dessa classe não deverão ser nem muitos nem poucos demais.

2) A segunda classe é constituída de homens nos quais prevalece a força "irascível" (volitiva) da alma, isto é, deve ser composta de homens que se assemelham aos cães de raça, ou seja, dotados ao mesmo tempo de mansidão e ferocidade. A virtude dessa classe social deve ser a "fortaleza" ou a "coragem". Os guardas deverão permanecer vigilantes quer em relação aos perigos que possam advir do exterior como em relação a perigos que se originam no interior da Cidade. Por exemplo, deverão evitar que a primeira classe produza exageradamente riqueza (que gera ócio, luxo, amor indiscriminado de novidade) ou demasiada pobreza (que gera vícios opostos). Além disso, deverão cuidar para que o estado não se torne demasiadamente grande ou exageradamente pequeno. Deverão também providenciar para que as tarefas confiadas aos cidadãos correspondam à índole de cada um e para que se proporcione a todos a educação conveniente.

3) Finalmente, os governantes deverão ser aqueles que tenham amado a Cidade mais do que os outros, tenham cumprido com zelo sua própria missão e, especialmente, tenham aprendido a conhecer e contemplar o Bem. Nos governantes, portanto, predomina a alma racional e sua virtude específica é a "sabedoria". Conseqüentemente, a Cidade perfeita é aquela em que predomina a temperança na primeira classe social, a fortaleza ou coragem na segunda e a sabedoria na terceira. A "justiça" nada mais é do que a *harmonia que se estabelece entre essas três virtudes.* Quando cada cidadão e cada classe social desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem aquilo que por natureza e por lei são convocados a fazer, então realiza-se a justiça perfeita.

Falávamos acima do Estado como reprodução aumentada da alma humana. Na verdade, em cada homem estão presentes as três faculdades da alma que se encontram nas três classes sociais do Estado. De fato, diante dos mesmos objetos, existe em nós: a) uma tendência que nos arrasta para eles, que consiste no *desejo;* b) outra

tendência que nos afasta deles e domina o desejo, que consiste na *razão;* c) mas existe também uma terceira tendência, pela qual *ficamos irados* e nos deixamos *inflamar,* tendência esta que não se identifica nem com a razão nem com o desejo: não é razão porque é passional, não é desejo porque freqüentemente se opõe a ele, como, por exemplo, quando ficamos irados por termos cedidos ao desejo. Assim, como são três as classes do Estado, são também três as partes da alma: a apetitiva *(epithymetikón),* a irascível *(thymoeidés)* e a racional *(loghistikón).* A "irascível" (no sentido explicado), por sua natureza, se encontra predominantemente do lado da razão, mas pode ligar-se também à parte mais baixa da alma, caso seja corrompida por má educação. Existe, portanto, uma correspondência perfeita entre as virtudes da Cidade e as virtudes do indivíduo. O indivíduo é "temperante" quando as partes inferiores da alma se harmonizam com a superior e a ela obdecem; é "forte" ou "corajoso" quando a parte "irascível" da alma sabe manter com firmeza os ditames da razão em meio a todas as adversidades; é "sábio" quando a parte "racional" da alma possui a verdadeira ciência daquilo que é útil a todas as partes (ciência do bem). E a "justiça" coincide com uma disposição da alma segundo a qual cada uma de suas partes realiza aquilo que deve e do modo como deve realizar.

Eis, portanto, o conceito de justiça "segundo a natureza": "cada um faça aquilo que lhe compete fazer", os cidadãos e as classes de cidadãos na Cidade e as partes da alma na alma. A justiça só existe exteriormente, nas suas manifestações,enquanto existir interiormente, na sua raiz, ou seja, na alma.

Daí Platão deduziu "o quadro das virtudes", ou seja, o quadro daquelas virtudes que posteriormente serão denominadas "cardeais". Freqüentemente, porém, nos esquecemos de que esse quadro está intimamente ligado à psicologia platônica, particularmente à distinção entre alma concupiscível, irascível e racional.

A Cidade perfeita, entretanto, deve contar com uma educação perfeita. A primeira classe social, porém, não necessita de educação especial, porque as artes e os ofícios são facilmente aprendidos com a prática.

Para as classes dos guardas, Platão propõe a educação clássica, ginástico-musical, com o objetivo de robustecer convenientemente a parte de nossa alma da qual derivam a coragem e a fortaleza. Para essa classe, porém, Platão propõe a "comunhão" de todos os bens: comunhão de homens e mulheres e, portanto, de filhos, bem como, a abolição de qualquer propriedade sobre bens materiais. Deveria, por conseguinte, ser tarefa da classe inferior, detentora da riqueza, prover às necessidades materiais dos componentes dessa classe. Os homens e mulheres da classe dos guardas

deveriam receber a mesma educação e desempenhar idênticas tarefas. Os filhos, imediatamente retirados do convívio com os pais, seriam alimentados e educados em lugares apropriados, sem conhecer os próprios progenitores. Platão propôs essa concepção extremamente ousada com a finalidade de criar uma espécie de grande família, na qual todos se amassem como pais, mães, filhos, irmãos, irmãs, parentes. Acreditava ele poder eliminar dessa forma as razões que alimentam o egoísmo e suprimir as barreiras introduzidas pelo "é meu" e o "é teu". Todos deveriam dizer apenas "é nosso". O bem particular deveria ser o bem comum.

A educação prevista por Platão para os governantes coincidia com os exercícios necessários para o aprendizadado da filosofia, suposta a coincidência entre o verdadeiro filósofo e o verdadeiro político. Devia durar até os cinqüenta anos e Platão a denominava a "longa estrada". Entre os trinta e os trinta e cinco anos, deviam ser superados os exercícios mais difíceis, que consistiam no teste da dialética. Dos trinta e cinco anos aos cinqüenta anos, estava prescrita a retomada dos contatos com a experiência, pelo desempenho de diversas tarefas. A finalidade da educação do político-filósofo consistia em levá-lo ao conhecimento e à contemplação do Bem, conduzindo-o ao "conhecimento máximo" para que ele pudesse plasmar a si mesmo conforme o Bem, visando inserir o Bem na realidade histórica. Dessa forma, o "Bem" emerge como princípio primeiro, do qual depende o mundo ideal. O Demiurgo aparece como gerador do cosmos físico em razão da sua "bondade" e o "Bem" constitui o fundamento da Cidade e do agir humano.

Assim, é fácil compreender as afirmações de Platão, no final do livro IX de *A República,* segundo as quais "pouco importa se exista ou possa existir" tal Cidade; basta apenas que cada um *viva segundo as leis dessa Cidade,* isto é, segundo as leis do bem e da justiça. Desse modo, antes mesmo de realizar-se na realidade exterior, isto é na história, a Cidade platônica realiza-se no interior do homem. Aí se encontra, definitivamente, a sua verdadeira sede.

5.2. A "Política" e as "Leis"

Após *A República,* Platão voltou a se ocupar expressamente da problemática política, especialmente em *A Política* e em *As Leis.* Seu objetivo não consistiu em reformular o projeto desenvolvido em *A República,* porquanto tal projeto representa sempre um ideal a ser alcançado. Ao contrário, procurou expressar idéias que pudessem colaborar para a construção de um "Estado segundo", ou seja, de um Estado destinado a suceder ao Estado ideal, de um Estado que atribua consideração maior aos homens vistos como efetivamente são e não apenas como deveriam ser.

Na Cidade, não existe o dilema de se a soberania compete ao homem de Estado ou à lei, porquanto a lei nada mais representa do que o modo segundo o qual o homem de Estado perfeito realiza na Cidade o Bem contemplado. Entretanto, no Estado real, onde muito dificilmente se poderia encontrar homens capazes de governar "com virtude e ciência", a ponto de se colocarem acima da lei, a soberania cabe à lei e, portanto, se torna imprescindível a elaboração de constituições escritas.

As constituições históricas, que representam imitações ou formas corrompidas da constituição ideal, podem ser de três espécies diferentes: 1) se é um só homem que governa e imita o político ideal, temos a *monarquia;* 2) se são vários homens ricos que governam e imitam o político ideal, temos a *aristocracia;* 3) se é o povo na sua totalidade que que governa e busca imitar o político ideal, temos a *democracia.* Quando essas formas de constituição política se corrompem e os governantes buscam apenas os próprios interesses e não os do povo, nascem: 1) a tirania; 2) a oligarquia; 3) a demagogia. Quando os Estados são bem governados, a primeira forma de governo se apresenta como a melhor; quando campeia nos Estados a corrupção, é melhor a terceira forma porquanto, pelo menos, a liberdade permanece garantida.

Em *As Leis,* por fim, Platão recomenda dois conceitos básicos: o de "constituição mista" e o de "igualdade proporcional". O poder excessivo produz o absolutismo da tirania e a liberdade exagerada acarreta a demagogia. A fórmula ideal se encontra no respeito à liberdade, devidamente mesclado com a autoridade exercitada com "justa medida". A verdadeira igualdade não é aquela buscada a todo custo pelo *igualitarismo* abstrato, mas aquela alcançada de forma "proporcional". De modo geral, em *As Leis,* a "justa medida" assume posição predominante do princípio ao fim. Platão até revela expressamente mais uma vez a sua fundamentação de caráter tipicamente teológico, ao afirmar que, para os homens, a "justa medida de todas as coisas é Deus".

6. Conclusões sobre Platão

6.1. O mito da caverna

No centro de *A República,* coloca-se o célebre "mito da *caverna*". O mito foi interpretado sucessivamente como expediente utilizado por Platão para simbolizar a metafísica, a gnosiologia, a dialética e até mesmo a ética e a mística platônicas. É o mito que expressa Platão na sua totalidade — e com ele, portanto, pretendemos concluir.

Imaginemos homens que vivam numa caverna cuja entrada se abra para a luz em toda a sua largura, com um amplo saguão de acesso. Imaginemos que os habitantes dessa caverna tenham as pernas e o pescoço amarrados de tal modo que não possam mudar de posição e tenham de olhar apenas para o fundo da caverna. Imaginemos ainda que, imediatamente à frente da caverna, exista um pequeno muro da altura de um homem e que, por trás desse muro e, portanto, inteiramente escondidos por ele, se movam homens carregando sobre os ombros estátuas trabalhadas em pedra e em madeira, representando os mais diversos tipos de coisas. Imaginemos também que, por trás desses homens, esteja acesa uma grande fogueira e que, no alto, brilhe o sol. Finalmente, imaginemos que a caverna produza eco e que os homens que passam por trás do muro estejam falando de modo que suas vozes ecoem no fundo da caverna.

Se isso acontecesse, aqueles prisioneiros da caverna nada poderiam ver além de pequenas estátuas projetadas no fundo da caverna e ouviriam apenas o eco das vozes. Entretanto, acreditariam, por nunca terem visto coisa diferente, que aquelas sombras eram a única e verdadeira realidade e que o eco das vozes representasse as vozes emitidas por aquelas sombras. Suponhamos, agora, que um daqueles prisioneiros consiga desvencilhar-se dos grilhões que o aprisionam. Com dificuldade, ele se habituaria à nova visão com a qual se deparava. Habituando-se, porém, veria as estatuetas moverem-se por sobre o muro e compreenderia que elas são muito mais verdadeiras do que as coisas que antes via e que agora lhe parecem sombras. Suponhamos que alguém traga nosso prisioneiro para fora da caverna e do outro lado do muro. Primeiramente, ele ficaria ofuscado pelo excesso de luz; depois, habituando-se, veria as coisas em si mesmas; e, por último, veria, inicialmente de forma reflexa e posteriormente em si mesma, a própria luz do sol. Compreenderia, então, que estas e somente estas são as realidades verdadeiras e que o sol é a causa de todas as outras coisas visíveis.

Qual o sentido simbólico do mito da caverna?

6.2. **Os quatro significados do mito da caverna**

1. Antes de tudo, o mito da caverna traduz os diversos graus em que ontologicamente se divide a realidade, isto é, os gêneros do ser sensível e supra-sensível com suas subdivisões: as sombras da caverna simbolizam as aparências sensíveis das coisas, as estátuas as próprias coisas sensíveis; o muro representa a linha divisória entre as coisas sensíveis e as supra-sensíveis; as coisas verdadeiras situadas do outro lado do muro são representações simbólicas do ser verdadeiro e das Idéias e o sol simboliza a Idéia do Bem.

2. Em segundo lugar, o mito simboliza os graus do conhecimento nas duas espécies em que ele se realiza e nos dois graus em que essas espécies se dividem: a visão das sombras simboliza a *eikasía* ou imaginação e a visão das estátuas representa a *pístis* ou crença; a passagem da visão das estátuas para a visão dos objetos verdadeiros e para a visão do sol, antes de forma mediata e posteriormente imediata, simboliza a dialética em seus vários graus e a inteleção pura.

3. Em terceiro lugar, o mito da caverna simboliza o aspecto ascético, místico e teológico do platonismo: a vida na dimensão dos sentidos e do sensível é a vida na caverna, assim como a vida na pureza e plenitude da luz é a vida na dimensão do espírito. O voltar-se do sensível para o inteligível é expressamente representado com a "libertação das algemas", como con-versão, enquanto a visão suprema do sol e da luz em si mesma é a visão do Bem e a contemplação do Divino.

4. O mito da caverna, entretanto, expressa também a concepção política tipicamente platônica. De fato, Platão menciona também um "retorno" à caverna por parte daquele que se libertara das algemas, retorno cuja finalidade consiste na libertação daqueles em companhia dos quais ele antes se encontrava como escravo. Tal "retorno" representa certamente o retorno do filósofo-político, o qual, se atendesse apenas às solicitações de seu interesse, permaneceria atento apenas à contemplação do verdadeiro. Superando, porém, suas ambições, desce ele à caverna na tentativa de salvar os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o comando e o poder, mas usa o comando e o poder como instrumentos para a produção de serviços destinados à realização do bem). O que poderá, entretanto, acontecer a quem desce de novo na caverna? Passando da luz para a escuridão, ele não conseguirá enxergar enquanto não se habituar novamente à falta de luz; terá dificuldades em se readaptar aos costumes dos antigos companheiros, se arriscará a não ser por eles entendido e, tomado por louco, correrá até mesmo o risco de ser assassinado, como aconteceu com Sócrates e como poderá acontecer com todos aqueles que testemunhem em dimensão socrática.

Entretanto, o homem que "viu" o verdadeiro Bem deverá e saberá correr esse "risco", pois é isso que dá sentido a sua existência.

7. A Academia platônica e os sucessores de Platão

A fundação da escola de Platão é pouco posterior ao ano 388 a.C., representando um acontecimento memorável, pois na Grécia ainda não existiam instituições desse tipo. É possível que Platão, para obter o reconhecimento jurídico da Academia, a tenha apresentado como uma comunidade de culto consagrada às Musas e a Apolo, Senhor das Musas. Uma Comunidade de homens dedicada à busca do verdadeiro bem poderia perfeitamente ser reconhecida legalmente sob essa forma.

A finalidade da escola não consistia na difusão de um saber preocupado apenas com a erudição, mas devia se traduzir na preocupação de, através do saber e de sua organização, formar homens novos, capazes de renovar o Estado. Em suma, a Academia, enquanto viveu Platão, se fundamentou no pressuposto de que o conhecimento torna os homens melhores e, conseqüentemente, aperfeiçoa a sociedade e o Estado.

Entretanto, embora visando sempre a realização desse objetivo ético-político, a Academia abriu suas portas a personalidades de formação extremamente diversificada e de várias tendências. Ultrapassando de muito os horizontes socráticos, Platão providenciou para que lecionassem na Academia matemáticos, astrônomos e médicos, que promoviam debates extraordinariamente fecundos. Eudóxio de Cnido, por exemplo, o mais célebre matemático e astrônomo daquela época, chegou até mesmo a participar dos debates sobre a teoria das Idéias.

Todavia, já com Espêusipo, o primeiro sucessor de Platão e seu sobrinho, que dirigiu a Academia de 347/346 a 339/338, iniciou-se a rápida decadência da Escola. Espêusipo negou a existência das Idéias e dos Números ideais e reduziu o mundo inteligível de Platão apenas aos "entes matemáticos", admitindo também, além destes, os planos das "grandezas", o plano da "alma" e o plano do "sensível", embora não tenha sabido deduzir, de forma orgânica e sistemática, estes planos dos princípios supremos e comuns.

Espêusipo foi seguido por Xenócrates, que dirigiu a Academia de 339/338 a 314/315 a.C. Ele corrigiu as teorias de seu antecessor, Espêusipo, buscando uma posição intermediária entre esta e a posição platônica. O Um e a Díade constituem o princípio supremo e deles derivam todas as outras coisas. Xenócrates deixou marcada sua influência especialmente com sua tripartição da filosofia em 1) "física", 2) "ética" e 3) "dialética". Essa tripartição teve enorme sucesso, porquanto dela se serviram tanto o pensamento helenístico como o pensamento da época imperial para a fixação dos quadros do saber filosófico, segundo veremos.

Após a morte de Xenócrates, no período de meio século subseqüente, a Academia foi dominada por três figuras de pensadores que realizaram tal mudança em seu clima espiritual que a escola de Platão tornou-se quase irreconhecível. Esses pensadores foram Polemon, que dirigiu a Escola; Crátetes, que sucedeu a Polemon por breve período; e Crântor, companheiro e discípulo de Polemon. Em seus escritos e ensinamentos, como também em seu modo de viver, já dominam as formas de pensamento de uma nova época, às quais, porém, epicúreus, estóicos e céticos souberam conferir expressão bastante diferente, como veremos.

Quinta parte

ARISTÓTELES E A PRIMEIRA SISTEMATIZAÇÃO OCIDENTAL DO SABER

"Não se deve dar ouvidos àqueles que
aconselham ao homem, por ser mortal,
que se limite a pensar coisas humanas e mortais;
ao contrário, porém, na medida do possível,
precisamos nos comportar como imortais
e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre
que há em nós."

Aristóteles

Aristóteles (384/383/322 a.C.) foi, talvez, a mente filosófica mais universal dos gregos. Dante o definiu como o "mestre daqueles que sabem".

Capítulo VII

ARISTÓTELES E O PERÍPATOS

1. A questão aristotélica

1.1. A vida de Aristóteles

Aristóteles nasceu em 384/383 a.C. em Estagira, na fronteira macedônica. O pai de Aristóteles, chamado Nicômaco, era um corajoso médico, tendo servido ao rei Amintas, da Macedônia (pai de Filipe da Macedônia). Assim, deve-se presumir que, durante um certo período de tempo, o jovem Aristóteles, com sua família, tenha morado em Pela, sede do reinado de Amintas, e que possa ter inclusive freqüentado a corte. O que sabemos com certeza é que com dezoito anos, isto é, em 366/365 a.C., Aristóteles, que já há alguns anos havia ficado órfão, viajou para Atenas e logo ingressou na Academia platônica. Foi precisamente na escola de Platão que Aristóteles amadureceu e consolidou sua própria vocação filosófica de modo definitivo, tanto que permaneceu na Academia por vinte bons anos, ou seja, enquanto Platão viveu. Na Academia, Aristóteles conheceu os mais famosos cientistas da época, a começar pelo célebre Eudóxio, o qual, provavelmente, era a personagem mais influente na Academia justamente nos primeiros anos em que Aristóteles a freqüentou, período em que Platão encontrava-se na Sicília. É certo que, durante os *vinte anos* passados na Academia, que são os anos decisivos na vida de um homem, Aristóteles assimilou os princípios platônicos em sua substância, defendendo-os em alguns escritos e, ao mesmo tempo, submetendo-os a prementes críticas, tentando encaminhá-los para novas direções. Com a morte de Platão (347 a.C.), quando já estava se encaminhando para "o meio do caminho de nossa vida", Aristóteles não se sentiu em condições de permanecer na Academia, porque a direção da escola havia sido tomada por Espêusipo (que liderava a corrente mais distante das convicções que Aristóteles havia amadurecido). Sendo assim, foi embora de Atenas, viajando para a Ásia Menor.

Desse modo, abriu-se uma fase importantíssima na vida de Aristóteles. Junto com um célebre companheiro de Academia, Xenócrates, estabeleceu-se primeiro em Axo (que se encontra na costa de Trôade), onde fundou uma escola com os platônicos Erasto e Corisco, originários da cidade de Scepsis, que haviam se tornado conselheiros de Hérmias, hábil político, senhor de Atarneu e Axo. Aristóteles permaneceu cerca de três anos em Axo. Depois, foi para Mitilene (na ilha de Lesbos), provavelmente impelido por Teofrasto (que havia nascido em uma localidade dessa ilha e estava destinado, mais tarde, a tornar-se sucessor do próprio Aristóteles). Tanto a fase do seu magistério em Axo quanto a fase de Mitilene são fundamentais: é provável que, em Axo, o Estagirita tenha ministrado cursos sobre as disciplinas mais propriamente filosóficas e que em Mitilene, ao contrário, tenha realizado pesquisas de ciências naturais, inaugurando e consolidando sua preciosa colaboração com Teofrasto, que teria papel tão grande nos destinos do peripatetismo.

Em 343/342 a.C., inicia-se um novo período na vida de Aristóteles: Filipe da Macedônia chama-o para a corte, confiando-lhe a educação do filho Alexandre, ou seja, a personagem que estava destinada a revolucionar a história grega e que estava então com treze anos de idade. Infelizmente, sabemos pouquíssimo sobre as relações que se estabeleceram entre as duas excepcionais personagens (um dos maiores filósofos e um dos maiores políticos de todos os tempos), que o destino quis ligar. É certo que, embora tenha compartilhado a idéia de unificar as cidades gregas sob o cetro macedônico, Aristóteles, de certo modo, não compreendeu a idéia de helenizar os bárbaros e igualá-los aos gregos. Nesse campo, o gênio político do discípulo descerrou perspectivas históricas muito mais novas e audazes do que aquelas que as categorias políticas do filósofo permitiam-lhe compreender, de vez que eram categorias substancialmente conservadoras e, sob determinados aspectos, até reacionárias. Aristóteles permaneceu na corte macedônica até Alexandre subir ao trono, isto é, até por volta de 336 a.C. (mas também é possível que, depois de 340 a.C., ele tenha voltado para Estagira, enquanto Alexandre encontrava-se ativamente empenhado na vida política e militar).

Finalmente, em 335/334 a.C., Aristóteles voltou para Atenas, alugando alguns prédios próximos a um pequeno templo sagrado dedicado a Apolo Lício, de onde provém o nome de "Liceu" dado à escola. E, como Aristóteles ministrava seus ensinamentos passeando pelas veredas do jardim anexo aos prédios, a escola também foi chamada de "Perípatos" (do grego *perípatos,* "passeio") e seus seguidores denominados "peripatéticos". Assim, o Perípatos se contrapôs à Academia, inclusive eclipsando-a inteiramente por um

certo período de tempo. Foram esses os anos mais fecundos na produção de Aristóteles, o período que viu o acabamento e a grande sistematização dos tratados filosóficos e científicos que chegaram até nós.

Em 323 a.C., com a morte de Alexandre, houve uma forte reação antimacedônica em Atenas, na qual Aristóteles foi envolvido, réu de ter sido mestre do grande soberano (formalmente, foi acusado de impiedade, por ter escrito em honra de Hérmias um poema que só seria digno de um deus). Para fugir aos seus inimigos, retirou-se para Cálcis, onde possuía bens imóveis maternos, deixando Teofrasto na direção da escola peripatética. Morreu em 322 a.C., depois de apenas poucos meses de exílio.

1.2. **Os escritos de Aristóteles**

Os escritos de Aristóteles dividem-se em dois grandes grupos: os "exotéricos" (compostos em sua maioria sob forma dialógica e destinados ao grande público, ou seja, às pessoas "de fora" da escola) e os "esotéricos" (que, ao contrário, constituíam ao mesmo tempo o fruto e a base da atividade didática de Aristóteles, não sendo destinados ao público, mas apenas aos discípulos, sendo portanto patrimônio "interno" da escola).

O primeiro grupo de escritos perdeu-se completamente, dele restando apenas alguns títulos e pequenos fragmentos. Talvez o primeiro escrito exotérico tenha sido *Grilo ou sobre a Retórica* (no qual Aristóteles defendia a posição platônica contra Isócrates), ao passo que os últimos foram o *Protrético* e *Sobre a filosofia.* Outros escritos do jovem Aristóteles dignos de menção são: *Acerca das Idéias, Acerca do Bem, Eudemos ou sobre a alma.* Hoje, a atenção dos estudiosos está particularmente fixada nessas obras, tendo-se conseguido mesmo recuperar um certo número de fragmentos delas. (Entretanto, outros escritos do primeiro período são, para nós, somente títulos vazios).

No entanto, nos chegou a maior parte das obras esotéricas, todas tratando da problemática filosófica e de alguns ramos das ciências naturais. Recordemos, em primeiro lugar, as obras mais propriamente filosóficas. No seu ordenamento atual, o *Corpus Aristotelicum* abre-se com o *Organon,* título com o qual, mais tarde, foi designado o conjunto dos tratados de lógica, que são: *Categorias, De interpretatione, Analíticos primeiros, Analíticos segundos, Tópicos* e *Refutações sofísticas.* Seguem-se as obras de filosofia natural, isto é, a *Física,* o *Céu, A geração e a corrupção* e a *Meteorologia.* Ligadas a elas, encontram-se as obras de psicologia, constituídas do tratado *Sobre a alma* e por um grupo de opúsculos

reunidos sob o título de *Parva naturalia*. A obra mais famosa é constituída pelos catorze livros da *Metafísica*. Vêm depois os tratados de filosofia moral e política: a *Ética a Nicômaco*, a *Grande Ética*, a *Ética a Eudêmio* e a *Política*. Por fim, devem-se recordar a *Poética* e a *Retórica*. Entre as obras relativas às ciências naturais, podemos recordar a imponente *História dos animais*, *As partes dos animais*, *O movimento dos animais* e *A geração dos animais*.

1.3. A questão da evolução dos escritos e da reconstrução do pensamento de Aristóteles

Até o início do nosso século, as obras de Aristóteles eram lidas de modo sistemático-unitário. Mas, a partir da década de 20 deste século, esse método passou a ser contestado, sendo julgado *anti-histórico*. Tentou-se então substituí-lo pelo método *histórico-genético*, voltado para a reconstrução da parábola evolutiva do filósofo, lendo suas obras em função dela. Werner Jaeger, que foi o fundador desse método, acreditou poder reconstruir uma parábola evolutiva que vai de uma adesão inicial ao platonismo, prossegue com uma crítica sempre mais crescente ao platonismo e às idéias transcendentes, passa por uma posição metafísica centrada no interesse pelas formas imanentes à matéria e, por fim, chega a uma posição, senão de repúdio, pelo menos de *desinteresse pela metafísica e um acentuado interesse pelas ciências empíricas e pelos dados constatados empiricamente e classificados*. Em resumo, a história espiritual de Aristóteles seria a história de uma "desconversão" do platonismo e da metafísica e uma conversão ao naturalismo e ao empirismo. Essa evolução seria visível na comparação entre aquilo que conseguimos reconstituir das obras "exotéricas" de Aristóteles, escritas no período em que ele foi membro da Academia, e as obras "esotéricas", em sua maioria constituídas pelos cursos ministrados por Aristóteles a partir do momento em que teve uma escola própria. E também seria visível considerando-se apenas estas últimas obras.

Pois também estas obras teriam sido elaboradas em fases sucessivas, já a partir do período que o filósofo transcorreu em Axo. Elas teriam nascido de alguns núcleos originários, fortemente platônicos, aos quais, pouco a pouco, teriam sido agregadas partes sempre novas, nas quais o Estagirita recolocava as questões de pontos de vista novos, sempre menos platônicos. Assim, as obras de Aristóteles que hoje lemos teriam nascido de sucessivas estratificações, não apenas *não* possuindo uma "unidade literária", mas *não* tendo tampouco uma "homogeneidade filosófica e doutrinária". Com efeito, elas conteriam colocações de problemas e soluções que remontam a momentos da evolução do pensamento aristotélico

não apenas distantes entre si no tempo, mas também no que se refere à inspiração teorética, estando, portanto, em contraste entre si e, por vezes, até mesmo em contradição.

Depois de algumas décadas de extraordinário sucesso, o método histórico-genético exauriu-se depois de meio século, porque, ao passar pouco a pouco pelas mãos de diversos estudiosos, não apenas apresentou resultados diferentes dos alcançados por Jaeger, mas até mesmo contrários aos dele. Mas, com tal método, alcançou-se um bom nível de conhecimento das particularidades da filosofia de Aristóteles (foram tentadas várias reconstruções das obras exotéricas) e emergiu toda uma série de tangências e relações dos escritos esotéricos com as "doutrinas não escritas" de Platão e com as doutrinas da Academia. Aristóteles deixou de ser aquele bloco monolítico que era considerado anteriormente, revelando precisas raízes históricas antes não consideradas ou subestimadas. Em suma, manifestou aquilo que deve à sua época e aos seus antecessores. Entretanto, já há algum tempo que os estudiosos não acreditam mais na possibilidade de reconstruir "parábolas evolutivas" como a proposta por Jaeger. Sendo lidas sem prevenções, as obras de Aristóteles (mesmo sendo privadas de "unidade literária", visto serem cursos e anotações) revelam uma *unidade filosófica de fundo* (embora não se encontre nos particulares e mostre amplas margens de problematicidade). E foi justamente isso que, em última análise, interessou o Ocidente e ainda interessa a todos os que se propõem interrogações filosóficas.

1.4. **As relações entre Platão e Aristóteles**

Não se pode compreender Aristóteles senão começando por estabelecer qual foi a sua posição em relação a Platão. Indo-se ao núcleo estritamente teorético, vamos encontrar algumas concordâncias de fundo significativas, muito freqüentemente deixadas nas entrelinhas nas épocas posteriores, interessadas em contrapor os dois filósofos, deles fazendo símbolos opostos. Mas Diógenes Laércio, ainda na Antigüidade, já escrevia: "Aristóteles foi o mais genuino dos discípulos de Platão." Uma avaliação exata, se entendermos os termos no seu justo sentido: "discípulo genuino" de um grande mestre não é certamente aquele que fica repetindo o mestre, mas sim aquele que, partindo das teorias do mestre, procura superá-las, indo além do mestre mas no espírito do mestre, como veremos.

As grandes diferenças entre os dois filósofos não estão no domínio da filosofia, mas sim na esfera de outros interesses. Nas obras esotéricas, deixou de lado o componente místico-religioso-escatológico que era tão forte nos escritos do mestre. Mas, como já

vimos, trata-se daquele componente platônico que tem suas raízes na religião órfica, alimentando-se mais de fé e crença do que de *logos*. Ao deixar esse componente de lado nos escritos esotéricos (pois ele ainda estava presente nos exotéricos), Aristóteles sem dúvida pretendeu proceder a uma rigorização do discurso filosófico.

Uma segunda diferença de fundo entre Platão e Aristóteles reside no seguinte: Platão tinha interesse pelas ciências matemáticas, mas não pelas ciências empíricas (com exceção da medicina) e, em geral, não manifestou nenhum interesse pelos fenômenos empíricos considerados em si mesmos; já Aristóteles teve um enorme interesse por quase todas as ciências empíricas (e escasso amor pela matemática) e também pelos fenômenos empíricos considerados enquanto tais, ou seja, como fenômenos puros — e, portanto, apaixonou-se pela coleta e classificação dos dados empíricos enquanto tais. Mas, examinando-se bem, esse componente de Aristóteles, ausente em Platão, não nos deve fazer cair em erro: ele prova apenas que, além de interesses puramente filosóficos, Aristóteles também tinha interesse pelas ciências empíricas, que o mestre não tinha.

Por fim, deve-se destacar uma última diferença. A ironia e a maiêutica socrática, fundindo-se com uma força poética excepcional, deram origem em Platão (pelo menos nos escritos, embora não nas lições) a um discurso sempre aberto e um filosofar que era como que uma busca sem descanso. Já o oposto empírico científico de Aristóteles iria necessariamente levar a uma sistematização orgânica das várias aquisições, a uma distinção dos temas e problemas segundo sua natureza a uma diferenciação nos métodos com que se pode enfrentar e resolver os diversos tipos de questões. Assim, à mobilíssima espiral platônica, que tendia a envolver e conjugar sempre todos os problemas, devia suceder-se uma sistematização estável e fixada de uma vez por todas nos quadros da problemática do saber filosófico (e seriam justamente esses os quadros que assinalariam os caminhos pelos quais andaria toda a posterior problemática do saber filosófico: metafísica, física, psicologia, ética, política, estética e lógica).

2. A metafísica

2.1. Definição da metafísica

Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos: a) ciências teoréticas, isto é, ciências que buscam o saber em si mesmo; b) ciências práticas, isto é, ciências que buscam o saber para, através dele, alcançar a perfeição moral; c) ciências poiéticas

ou produtivas, vale dizer, ciências que buscam o saber em função do fazer, isto é, com o objetivo de produzir determinados objetos. Por dignidade e valor, as mais elevadas são as primeiras, constituídas pela metafísica, a física (na qual se inclui também a psicologia) e a matemática.

É conveniente iniciar nossa exposição pelas ciências teoréticas, aliás, pela mais elevada delas, já que é dela e em função dela que todas as outras ciências adquirem seu justo significado prospectivo.

O que é metafísica?

É sabido que o termo "metafísica" (= o que está além da física) não é um termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos peripatéticos, se não houver nascido por ocasião da edição das obras de Aristóteles realizada por Andrônico de Rodes no século I a.C.). As mais das vezes, Aristóteles usava a expressão "filosofia primeira" ou ainda "teologia", em oposição à "filosofia segunda" ou "física". Entretanto, o termo "metafísica" foi sentido como mais significativo pela posteridade, tornando-se o preferido. Com efeito, a "filosofia primeira" é precisamente a ciência que se ocupa das realidades-que-estão-acima-das-realidades-físicas. E, nas pegadas da visão aristotélica, definitiva e constantemente, toda tentativa do pensamento humano no sentido de ultrapassar o mundo empírico para alcançar uma realidade meta-empírica passou a ser denominada "metafísica".

São nada menos do que quatro as definições que Aristóteles deu da metafísica: a) a metafísica "indaga as causas e os princípios primeiros ou supremos"; b) a metafísica "indaga o ser enquanto ser"; c) a metafísica "indaga a substância"; d) a metafísica "indaga Deus e a substância supra-sensível". Essas definições dão forma e expressão perfeitas precisamente àquelas linhas mestras segundo as quais se havia desenvolvido toda a especulação anterior, de Tales a Platão, linhas mestras que agora Aristóteles desenvolvia em uma poderosa síntese. Mas deve-se notar que as quatro definições aristotélicas de metafísica não estão apenas em *harmonia com a tradição filosófica que precede o Estagirita,* mas também estão perfeitamente em *harmonia entre si:* uma leva estruturalmente à outra e cada uma a todas as outras, em perfeita unidade. Com efeito, quem busca as causas e os princípios primeiros necessariamente deve encontrar Deus, porque Deus é a causa e o princípio primeiro por excelência (e, portanto, faz teologia). Mas também partindo-se das outras definições chega-se a idênticas conclusões: perguntar-se o que é o ser significa perguntar-se se existe apenas um ser sensível ou também um ser supra-sensível e divino (ser teológico). Da mesma forma, a questão "o que é a substância" implica também a questão "que tipos de substância

existem", se só as sensíveis ou também as supra-sensíveis e divinas (o que é um problema teológico).

Com base nisso, pode-se compreender muito bem que Aristóteles tenha usado precisamente o termo "teologia" para indicar a metafísica, porque estruturalmente as outras três dimensões levam à dimensão teológica.

Mas "para que serve" essa metafísica? — pode se perguntar alguém. Propor-se essa pergunta significa colocar-se num ponto de vista antitético ao de Aristóteles. Como ele diz, a metafísica é a ciência mais elevada precisamente porque não está ligada às necessidades materiais. A metafísica não é uma ciência voltada para objetivos práticos ou empíricos. As ciências que têm tais objetivos submetem-se a eles: não valem em si e por si mesmas, mas somente à medida que efetivam os objetivos. Já a metafísica é uma ciência que vale em si e por si mesma, já que tem em si mesma o seu corpo — e, nesse sentido, é ciência "livre" por excelência. Dizer isso nada mais significa do que afirmar que a metafísica não responde a necessidades materiais, mas sim espirituais, ou seja, àquela necessidade que nasce quando as necessidades físicas estão satisfeitas: a pura necessidade de saber e conhecer o verdadeiro, a necessidade radical de responder aos "por quês", especialmente ao "por quê" último.

É por isso que Aristóteles escreve: "Todas as outras ciências podem ser mais necessárias ao homem, mas superior a esta nenhuma."

2.2. As quatro causas

Examinadas e esclarecidas as definições de metafísica do ponto de vista formal, passemos agora a examinar o seu conteúdo.

Como dissemos, Aristóteles apresenta a metafísica, em primeiro lugar, como "busca das causas primeiras". Assim, devemos estabelecer quais e quantas são essas "causas". Aristóteles esclareceu que as causas necessariamente devem ser finitas quanto ao número e estabeleceu que, no que se refere ao mundo do devir, reduzem-se às seguintes quatro causas (ao seu ver, já entrevistas, mesmo que confusamente, por seus antecessores): 1) causa *formal;* 2) causa *material;* 3) causa *eficiente;* 4) causa *final.*

As duas primeiras nada mais são do que a forma ou essência e a matéria, que constituem todas as coisas e das quais deveremos falar amplamente mais adiante. (Recorde-se que, para Aristóteles, "causa" e "princípio" segnificam "condição" e "fundamento".) Veja-

mos agora: matéria e forma são suficientes para explicar a realidade se a considerarmos estaticamente; no entanto, se a consideramos dinamicamente, isto é, no seu devir, no seu produzir-se e no seu corromper-se, então não bastam mais. Com efeito, é evidente que, por exemplo, se consideramos um dado homem estaticamente, ele se reduz a nada mais que sua matéria (carne e osso) e sua forma (alma). Mas, se o consideramos dinamicamente, perguntando-nos "como nasceu", "quem o gerou" e "por que se desenvolve e cresce", então são necessárias duas outras razões ou causas: a causa eficiente ou motriz, isto é, o pai que o gerou, e a causa final, isto é, o fim ou objetivo para o qual tende o devir do homem.

2.3. **O ser e seus significados**

A segunda definição de metafísica, como vimos, é dada por Aristóteles numa linha ontológica: "Há uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe cabem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: com efeito, nenhuma das outras ciências considera o ser enquanto ser universal, mas sim, depois de delimitar uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte." Assim, a metafísica considera o ser como "inteiro", ao passo que as ciências particulares consideram somente partes dele. A metafísica pretende chegar às "causas primeiras do ser enquanto ser", ou seja, *ao por quê que explica a realidade em sua totalidade;* já as ciências particulares se detêm nas causas particulares, nas partes específicas da realidade.

Mas o que é o ser? Parmênides e os eleáticos o entendiam como "unívoco". E a univocidade comporta também a "unicidade". Platão já havia realizado um grande progresso ao introduzir o conceito de "não-ser" como "diverso", o que permitia justificar a multiplicidade dos seres inteligíveis. Mas Platão ainda não tivera a coragem de colocar na esfera do ser também o mundo sensível, que preferiu denominar "intermediário" *(metaxý* entre ser e não-ser (porque está em devir). Ora, Aristóteles introduziu uma grande reforma, que implica na superação total da ontologia eleática: o ser não tem apenas um, mas *múltiplos significados.* Tudo aquilo que não é um puro *nada* encontra-se a pleno título na esfera do ser, seja uma realidade sensível, seja uma realidade inteligível. Mas a multiplicidade e variedade de significados do ser não comporta uma pura "homonímia", porque cada um e todos os significados do ser implicam "uma referência comum a uma unidade", ou seja, uma

"referência à substância" estrutural. Portanto, o ser é substância, alteração da substância ou atividade da substância — de qualquer modo, algo-que-reporta-à-substância.

Mas Aristóteles também procurou redigir uma tábua que reunisse todos os significados possíveis do ser, distinguindo quatro grupos fundamentais de significados: 1) o ser como *categorias* (o ser em si); 2) o ser como *ato* e *potência;* 3) o ser como *acidente;* 4) o ser como *verdadeiro* (e não como falso).

1) As categorias representam o grupo principal dos significados do ser e constituem as originárias "divisões do ser" ou, como também diz Aristóteles, os supremos "gêneros do ser". Eis a tábua das categorias:

1. substância ou essência;
2. qualidade;
3. quantidade;
4. relação;
5. ação ou agir;
6. paixão ou sofrer;
7. onde ou lugar;
8. quando ou tempo;
9. ter;
10. jazer.

Colocamos as últimas duas entre parênteses porque Aristóteles fala pouquíssimas vezes delas (talvez tenha querido alcançar o número dez em homenagem à década pitagórica; mas, mais das vezes, ele faz referência a oito categorias). Deve-se destacar que, embora se trate de significados originários, somente a primeira categoria tem uma subsistência autônoma, enquanto todas as outras pressupõem a primeira e baseiam-se no ser da primeira (a "qualidade" e a "quantidade" são sempre *de uma substância,* as "relações" são relações *entre substâncias* e assim por diante).

2) Também o segundo grupo de significados, ou seja, o do *ato* e da *potência,* é muito importante. Com efeito, eles são originários e, portanto, não podem ser definidos em referência a outra coisa, mas apenas em relação mútua um com o outro e ilustrados com exemplos. Há uma grande diferença entre o cego e quem tem os olhos sadios, mas os mantém fechados: o primeiro não é "vidente"; o segundo é, mas "em potência" e não "em ato", pois só quando abre os olhos é "em ato". Do mesmo modo, dizemos que a plantinha de trigo "é" trigo "em potência", ao passo que a espiga madura "é" trigo "em ato". Como veremos, essa distinção desempenha um papel essencial no sistema aristotélico, resolvendo várias aporias em

diversos âmbitos. A potência e o ato (e esta é uma observação que se deve ter sempre em conta) se dão em todas as categorias (podem ser em potência ou em ato uma substância, uma qualidade etc.).

3) O *ser acidental* é o ser casual e fortuito (aquilo que "acontece de ser"). Trata-se de um modo de ser que não apenas depende de outro ser como também não está ligado a ele por nenhum vínculo essencial (por exemplo, é um puro "acontecer" que eu esteja sentado, pálido etc., em dado momento). Portanto, é um tipo de ser que "não é sempre nem o mais das vezes", mas somente "às vezes", casualmente.

4) O *ser como verdadeiro* é aquele tipo de ser próprio da mente humana que pensa as coisas e sabe conjugá-las como elas estão conjugadas na realidade ou separá-las quando elas estão separadas. O ser (ou melhor, o não-ser) como falso é quando a mente conjuga aquilo que não está conjugado ou separa aquilo que não está separado na realidade.

Este último tipo de ser é estudado na lógica. Do terceiro não existe ciência, porque a ciência não se volta para o fortuito, mas só para o necessário. A metafísica estuda sobretudo os primeiros dois grupos de significados. Mas, como todos os significados do ser giram em torno do significado central da substância, como vimos, é a metafísica que deve se ocupar sobretudo da substância: "Em verdade, aquilo que, desde os tempos antigos, como agora e sempre, constitui o eterno objeto de busca ou o eterno problema, 'o que é o ser?', equivale a indagar 'o que é a substância?' (...); por isso, também nós, principal, fundamental e unicamente, por assim dizer, devemos examinar o que é o ser entendido nesse significado."

2.4. A problemática relativa à substância

Com base no que foi dito, pode-se muito bem compreender por que Aristóteles também define a metafísica simplesmente como "teoria da substância". E compreende-se também o motivo pelo qual a problemática da substância revela-se a mais complexa e espinhosa, precisamente pelo fato de ser a substância o eixo em torno do qual giram todos os significados do ser.

Aristóteles considera que os principais problemas relativos à substância são dois. 1) Que substâncias existem? Existem só substâncias sensíveis (como sustentam alguns filósofos) ou também substâncias supra-sensíveis (como sustentam outros filósofos)? 2) O que é a substância em geral, ou seja, o que se deve entender quando se fala de substância em geral? Em última análise, a questão a que se deve responder é a primeira; entretanto, é preciso começar respondendo à segunda questão porque "todos

admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias" e porque é metodologicamente oportuno "começar por aquilo que *para nós* é mais evidente" (e que, portanto, todos admitem) para, depois, seguir para aquilo que para nós, homens, é menos evidente (mesmo que *em si* e por si, ou seja, pela sua natureza, seja mais cognoscível).

O que é, então, a substância em geral? 1) Os naturalistas apontam os *elementos materiais* como o princípio substancial. 2) Os platônicos indicavam a *Forma*. 3) Para os homens comuns, no entanto, a substância pareceria ser *o indivíduo e a coisa concreta,* feitos a um só tempo de forma e matéria. Quem tem razão? Segundo Aristóteles, ao mesmo tempo, todos e nenhum têm razão, no sentido de que, tomadas singularmente, essas respostas são parciais, ou seja, unilaterais, mas, em seu conjunto, nos dão a verdade.

1) A *matéria (hyle)* é, indubitavelmente, um princípio constitutivo das realidades sensíveis, porque funciona como "substrato" da forma (a madeira é substrato da forma do móvel, a argila da taça etc.). Se eliminássemos a matéria, eliminaríamos todas as coisas sensíveis. Mas, em si, a matéria é *potencialidade indeterminada,* podendo tornar-se algo de determinado somente se receber a determinação por meio de uma forma. Assim, só impropriamente a matéria é substância.

2) Já a *forma*, enquanto princípio que determina, concretiza e realiza a matéria, constitui aquilo "que é" alguma coisa, a sua essência, sendo assim substância a pleno título (Aristóteles usa as expressões "o que é" e "o que era o ser", que os latinos traduziriam por *quod quid est, quod quid erat esse,* e sobretudo a palavra *eidos,* "forma"). Não se trata, porém, da forma como a entendia Platão (a forma hiperurânica transcendente), mas sim de uma forma que é como um constitutivo *intrínseco* da própria coisa (é forma-na-matéria).

3) Mas o *composto de matéria e forma,* que Aristóteles chama "sinolo" (que significa precisamente o conjunto ou o todo constituído de matéria e forma), também é substância a pleno título, porque reúne tanto a "substancialidade" do princípio material quanto a do formal.

Sendo assim, alguns acreditaram poder concluir que a "substância primeira" é precisamente o *"sinolo"* e o indivíduo, sendo a forma a "substância segunda". Mas essas afirmações, que podem ser lidas na obra *Categorias,* são contrariadas pela *Metafísica,* onde se pode ler expressamente: "Chamo de forma a essência de cada coisa e *a substância primeira."*

De resto, o fato de que, em certos textos, Aristóteles parece

considerar o indivíduo e o *"sinolar"* concreto como substância por excelência, ao passo que em outros textos, parece considerar a forma como substância por excelência constitui apenas aparentemente uma contradição. Com efeito, conforme o ponto de vista a partir do qual nos colocamos, devemos responder do primeiro ou do segundo modo. Do ponto de vista empírico e de constatação, é claro que o *synolos* (conjunto) ou o indivíduo concreto parece ser substância por excelência. O mesmo já não acontece, porém, do ponto de vista estritamente teorético e metafísico: com efeito, a forma é princípio, causa e razão de ser, ou seja, fundamento. Em relação a ela, sinolo é principiado, causado e fundado. Ora, nesse sentido, a forma é substância por excelência e no mais alto título. Em resumo, *quoad nos,* o concreto é substância por excelência; *em si e por natureza,* a forma é que é substância por excelência. Por outro lado, se o sinolo exaurisse o conceito de substância enquanto tal, nada que não fosse sinolo seria pensável como substância e, desse modo, tanto Deus como o imaterial e o supra-sensível em geral não poderiam ser substância e, conseqüentemente, a questão de sua existência estaria prejudicada desde o ponto de partida.

Para concluir, podemos dizer que, desse modo, o sentido do ser fica plenamente determinado. Em seu significado mais forte, o ser é a substância; a substância, em um sentido (impróprio), é matéria, em um segundo sentido (mais próprio) é "sinolo" e em um terceiro sentido (e por excelência) é forma; o ser, portanto, é a matéria; em um grau mais elevado, o ser é *sinolo*; e, no sentido mais forte, o ser é a forma. Desse modo, pode-se compreender por que Aristóteles chegou a chamar a forma até mesmo de "causa primeira do ser" (precisamente porque ela "enforma" a matéria e funda o *sinolo).*

2.5. **A substância, o ato, a potência**

As doutrinas expostas devem ainda ser integradas com algumas explicitações relativas à potência e ao ato referidos à substância. A matéria é "potência", isto é, "potencialidade", no sentido de que é capacidade de assumir ou receber a forma: o bronze é potência da estátua porque é efetiva capacidade de receber e assumir a forma da estátua; a madeira é potência dos vários objetos que se podem fazer com a madeira porque é capacidade concreta de assumir as formas desses vários objetos. Já a forma se configura como "ato" ou "concretização" daquela capacidade. O composto ou sinolo de matéria e forma, se considerado como tal, será predominantemente ato; considerado em sua forma, será sem dúvida ato ou "enteléquia"; já, considerado em sua materialidade, será um *misto de potência e ato.* Todas as coisas que têm matéria, portanto,

como tais, possuem maior ou menor potencialidade. No entanto, como veremos, se são seres imateriais, isto é, formas puras, serão atos puros, privados de potencialidade.

Como já acenamos, o ato também é chamado por Aristóteles de "enteléquia", que significa realização, perfeição em concretização ou concretizada. Portanto, enquanto essência e forma do corpo, a alma é ato e enteléquia do corpo (como veremos melhor mais adiante). E, em geral, todas as formas das substâncias sensíveis são ato e enteléquia. Deus, como veremos, é enteléquia pura (assim como também as outras Inteligências motrizes das esferas celestes).

Diz ainda Aristóteles que o ato tem absoluta "prioridade" e superioridade sobre a potência. Com efeito, só se pode conhecer a potência como tal referindo-a ao ato de que é potência. Além disso, o ato (que é forma) é condição, norma, fim e objetivo da potencialidade (a realização da potencialidade ocorre sempre por obra da forma). Por fim, o ato é superior à potência ontologicamente porque é o modo de ser das substâncias eternas, como veremos.

2.6. **A substância supra-sensível**

Para completar o conhecimento do edifício metafísico aristotélico ainda resta por examinar o procedimento através do qual Aristóteles demonstra a existência da *substância supra-sensível.*

As substâncias são as realidades primeiras, no sentido de que todos os outros modos dependem da substância, como vimos amplamente. Assim, se todas as substâncias fossem corruptíveis, não existiria absolutamente nada de incorruptível. Mas, diz Aristóteles, o tempo e o movimento são certamente incorruptíveis. O tempo não foi gerado nem se corromperá: com efeito, antes da geração do tempo, deveria ter havido um "antes" e, depois da destruição do tempo, deveria haver um "depois". Ora, "antes" e "depois" outra coisa não são do que tempo. Em outras palavras: o tempo é eterno. O mesmo raciocínio vale também para o movimento, porque, segundo Aristóteles, o tempo outra coisa não é do que uma determinação do movimento. Sendo assim, a eternidade do primeiro postula também a eternidade do segundo.

Mas em que condição pode subsistir um movimento (e um tempo) eterno? Com base nos princípios por ele estabelecidos estudando as condições do movimento na *Física,* o Estagirita responde: só se subsistir um Princípio primeiro que seja causa dele.

E como deve ser esse Princípio para ser essa causa?

a) Em primeiro lugar, diz Aristóteles, o Princípio deve ser *eterno:* se o movimento é eterno, eterna deve ser sua causa.

b) Em segundo lugar, o Princípio deve ser *imóvel:* com efeito, só o imóvel é "causa absoluta" do móvel. Aristóteles demonstrou rigorosamente esse ponto na *Física.* Tudo aquilo que está em movimento é movido por outro; e se esse outro, por seu turno, também está em movimento, é movido por outro ainda. Por exemplo: uma pedra é movida por um bastão; o bastão, por seu turno, move-se impelido pela mão; a mão é movida pelo homem. Em suma, para explicar cada movimento, é preciso referir-se a um princípio que, em si, não seja movido, pelo menos em relação àquilo que move. Com efeito, seria absurdo pensar que se pode remontar ao infinito, de motor em motor, porque seria impensável nesses casos um processo ao infinito. Ora, sendo assim, não apenas deve haver princípios ou motores relativamente imóveis, dos quais derivam os movimentos singulares, mas também, forçosamente, deve haver um Princípio absolutamente primeiro e *absolutamente imóvel,* do qual deriva o movimento de todo o universo.

c) Em terceiro lugar, esse Princípio deve ser inteiramente *privado de potencialidade,* isto é, *ato puro.* Com efeito, se possuísse potencialidade, poderia também não mover em ato; mas isso é absolutamente absurdo, porque, nesse caso, não haveria um movimento eterno dos céus, isto é, um movimento sempre em ato.

Esse é o "Motor imóvel", que outra coisa não é do que a substância supra-sensível que buscávamos.

Mas de que modo o Primeiro Motor *pode mover permanecendo absolutamente imóvel?* No âmbito das coisas que nós conhecemos existirá algo que saiba mover sem mover-se ele próprio? Aristóteles responde apresentando como exemplos coisas como "o objeto do desejo e da inteligência". O objeto do desejo é aquilo que é belo e bom: o belo e o bom atraem a vontade do homem sem moverem-se de modo algum; da mesma forma, o inteligível move a inteligência sem mover-se. Analogamente, o Primeiro Motor "move do mesmo modo como o objeto de amor atrai o amante" e, como tal, permanece absolutamente imóvel. Evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é uma causalidade do tipo "eficiente" (do tipo exercido por uma mão que move um corpo, pelo escultor que modela o mármore ou pelo pai que gera o filho), sendo, mais propriamente, uma causalidade de tipo "final" (Deus atrai e, portanto, move, como "perfeição").

O mundo não teve um começo. Não houve um momento em que havia o caos (ou o não-cosmos), precisamente porque, se assim fosse, contradiria o teorema da prioridade do ato sobre a potência: ou seja, primeiro haveria o caos, que é potência, para depois haver o mundo, que é ato. Mas isso é tanto mais absurdo quando se sabe que, sendo eterno, Deus sempre atraiu o universo como objeto de amor; portanto, o universo sempre deve ter sido tal como é.

2.7. Problemas relativos à substância supra-sensível

Demonstrada a existência da substância supra-sensível, restam ainda, para concluir, três questões a serem resolvidas: 1) qual é a natureza dessa substância; 2) se existe uma só ou são muitas; 3) quais são as suas relações com o sensível.

1) Esse Princípio do qual "dependem o céu e a natureza" é Vida. Mas que vida? Aquela que é mais excelente e perfeita do que todas, aquela vida que só nos é possível por breve tempo: a vida do pensamento puro, a vida da atividade contemplativa. Eis a estupenda passagem em que Sócrates descreve a natureza do Motor Imóvel: "De tal princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E o seu modo de viver é o mais excelente: é aquele modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E Ele está sempre nesse estado. Para nós, isso é impossível, mas para Ele não é impossível, porque o ato do seu viver é prazer. Também para nós são sumamente agradáveis a vigília, a sensação e o conhecimento, precisamente porque são ato e, em virtude disso, também esperanças e recordações. (...) Assim, se nessa feliz condição em que por vezes nos encontramos Deus se encontra perenemente, isso é maravilhoso; e, se ele se encontra em uma condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele efetivamente se encontra nessa condição. E Ele também é Vida, porque a atividade da inteligência é vida e Ele é precisamente essa atividade. E sua atividade, que subsiste por si mesma, é vida ótima e eterna. Com efeito, dizemos que Deus é vivo, eterno e ótimo, de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isso, portanto, é Deus."

Mas o que pensa Deus? Deus pensa o que é mais excelente. E a coisa mais excelente é o próprio Deus. Deus, portanto, pensa a si mesmo, é atividade contemplativa de si mesmo: "é pensamento de pensamento". Eis as afirmações precisas do filósofo: "O pensamento que é pensamento por si mesmo tem como objeto aquilo que é por si mesmo mais excelente. E o pensamento que assim é em grau máximo tem por objeto aquilo que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: com efeito, ela torna-se inteligível intuindo e pensando a si mesma, de modo que inteligência e inteligível coincidem. A inteligência, com efeito, é aquilo que é capaz de captar o inteligível e a substância, estando em ato quando os possui. Portanto, mais ainda do que aquela capacidade, é esta posse que a inteligência tem de divino; e a atividade contemplativa é aquilo que há de mais agradável e mais excelente. Assim, se *a Inteligência divina é aquilo que existe de mais excelente, ela pensa a si mesma e o seu pensamento é pensamento de pensamento.*"

Deus, portanto, é eterno, imóvel, ato puro, privado de potencialidade e de matéria, vida espiritual e pensamento de pensamento. E, sendo assim, obviamente, "não pode ter nenhuma grandeza", devendo ser "sem partes e indivisível". E também deve ser "impassível e inalterável".

2) Essa substância é única ou haverá outras, afins a ela? Aristóteles não acreditava que, por si só, o Motor Imóvel bastasse para explicar o movimento de todas as esferas de que ele pensava que o céu fosse constituído. Uma só esfera move as estrelas fixas, que, com efeito, têm um movimento regularíssimo. Mas, entre elas e a terra, existem outras 55 esferas, que se movem com movimentos diferentes, os quais, combinando-se de vários modos, deveriam explicar os movimentos dos astros. Essas esferas são movidas por Inteligências análogas ao Motor imóvel, mas inferiores a Ele; aliás, uma sendo inferior à outra, assim como são hierarquicamente inferiores umas às outras as esferas que se encontram entre a esfera das estrelas fixas e a terra.

Será essa uma forma de politeísmo?

Para Aristóteles, assim como para Platão e, geralmente, para os gregos, o Divino designa uma ampla esfera, na qual, a diversos títulos, têm lugar múltiplas e diferentes realidades. Já para os naturalistas o Divino incluía estruturalmente muitos entes. E o mesmo vale para Platão. Analogamente, para Aristóteles, o Motor Imóvel é divino, como também são divinas as substâncias supra-sensíveis e imóveis motrizes dos céus e também é divina a alma intelectiva dos homens — divino é tudo aquilo que é eterno e incorruptível.

Estabelecida essa premissa, devemos dizer que é inegável uma certa tentativa de unificação realizada por Aristóteles. Antes de mais nada, ele só chamou explicitamente o Primeiro Motor com o termo "Deus" em sentido forte, reafirmando sua unicidade e deduzindo dessa unicidade também a unicidade do mundo. O décimo-segundo livro da *Metafísica* se conclui com a solene afirmação de que as coisas não querem ser mal governadas por uma multiplicidade de princípios, afirmação que é inclusive selada pelo significativo verso de Homero: "Não é bom o governo de muitos; seja só um o comandante."

Em Aristóteles, portanto, há um monoteísmo mais "exigencial" do que efetivo. "Exigencial" porque ele procurou separar claramente o Primeiro Motor dos outros, colocando-o num plano inteiramente diverso, a ponto de poder legitimamente chamá-lo "único" e de sua unicidade deduzir a unicidade do mundo. Por outro lado, essa exigência se rompe, porque as cinqüenta e cinco substâncias motrizes, da mesma forma, são substâncias eternas e

imateriais, que não dependem do Primeiro Motor quanto ao seu ser. O Deus aristotélico não é o criador das cinqüenta e cinco inteligências motrizes. E daí nascem todas as dificuldades sobre as quais raciocinamos. Ademais, o Estagirita deixou completamente inexplicada a precisa relação existente entre Deus e essas substâncias, bem como as esferas que elas movem. A Idade Média iria transformar essas substâncias nas célebres "inteligências angélicas" motrizes, mas, precisamente, só conseguiu operar essa transformação em virtude do conceito de criação.

3) Deus pensa a si mesmo, mas não as realidades do mundo e os homens singularmente, que são coisas imperfeitas e mutáveis. Para Aristóteles, com efeito, "é absurdo que a inteligência divina pense certas coisas": "ela pensa aquilo que é mais divino e mais digno de honra e o objeto do seu pensar é aquilo que não muda". Essa limitação do Deus aristotélico deriva do fato de que ele não criou o mundo, mas foi muito mais o mundo que, em certo sentido, se produziu tendendo para Deus, atraído pela perfeição.

Uma outra limitação do Deus aristotélico, que tem o mesmo fundamento da anterior, consiste no fato de que ele é objeto de amor, mas não ama (ou, quando muito, ama a si mesmo). Enquanto tais, os indivíduos não são objeto do amor divino: Deus não se volta para os homens e menos ainda para cada homem individualmente. Cada um dos homens, assim como cada uma das coisas, tende de modos variados para Deus; mas Deus, como não pode conhecer, também não pode amar nenhum dos homens individualmente. Em outros termos: *Deus é só amado e não, também, amante; ele é só objeto e não, também, sujeito de amor.* Para Aristóteles, assim como para Platão, é impensável que Deus (o Absoluto) ame alguma coisa (algo que não seja ele), dado que o amor é sempre "tendência a possuir algo de que se é privado" e Deus não está privado de nada. (A dimensão do amor como dom gratuito de si mesmo era totalmente desconhecida para os gregos.) Além disso, Deus não pode amar porque é inteligência pura e, segundo Aristóteles, a inteligência pura é "impassível" e, como tal, não ama.

2.8. Relações entre Platão e Aristóteles acerca do supra-sensível

Aristóteles criticou asperamente o mundo das Idéias platônicas com numerosos argumentos, demonstrando que, se elas fossem "separadas", ou seja, "transcendentes", como queria Platão, não poderiam ser causa da existência das coisas nem causa de sua cognoscibilidade. Para poder desenvolver esse papel, as Formas são introduzidas no mundo sensível, imanentizando-se. A doutrina dos sinolos de matéria e forma constitui a proposta que

Aristóteles apresenta como alternativa para a proposta de Platão. Entretanto, ao fazê-lo, Aristóteles não pretendeu em absoluto negar que existem realidades supra-sensíveis, como já vimos amplamente, mas simplesmente negar que o supra-sensível era aquilo que Platão pensava que fosse. O mundo do supra-sensível não é um mundo de "Inteligíveis", mas sim de "Inteligências", tendo no seu vértice a suprema das inteligências. As Idéias ou formas, por seu turno, são a trama inteligível *do sensível,* como vimos.

Nesse ponto, Aristóteles representa um indubitável progresso em relação a Platão. Mas, no calor da polêmica, ele cindiu de modo muito claro a *Inteligência* e as *formas inteligíveis:* as várias formas pareceriam assim nascer como efeitos da atração do mundo por parte de Deus e dos movimentos celestes produzidos por essa atração, mas não são "pensamentos de Deus". Iriam se passar muitos séculos ainda antes que se conseguisse sintetizar a instância platônica com a aristotélica, fazendo do mundo das Formas o "cosmos noético" presente no pensamento de Deus.

3. A física e a matemática

3.1. Características da física aristotélica

Para Aristóteles, a segunda ciência teorética é a física ou "filosofia segunda", que tem por objeto de investigação a substância sensível (que é segunda em relação à substância supra-sensível, que é "primeira"), intrinsecamente caracterizada pelo movimento, assim como a metafísica tinha por objeto a substância imóvel. Na verdade, o leitor moderno pode ser levado a engano pela palavra "física". Para nós, com efeito, a física se identifica com a ciência da natureza entendida no sentido de Galileu, vale dizer, entendida quantitativamente. Já para Aristóteles, a física é a ciência das formas e das essências; comparada com a física moderna, a de Aristóteles, mais do que uma ciência, revela-se uma ontologia ou metafísica do sensível.

Assim, não deve ser motivo de surpresa o fato de, nos livros da *Física,* se encontrar abundantes considerações de caráter metafísico, já que os âmbitos das duas ciências são estruturalmente intercomunicantes: o supra-sensível é causa e razão do sensível e no supra-sensível conclui tanto a investigação metafísica quanto a própria investigação física (embora em sentido diverso). Ademais, o método de estudo aplicado às duas ciências também é idêntico ou, pelo menos, afim.

3.2. Teoria do movimento

Se a física é a teoria da substância em movimento, é evidente que a explicação do "movimento" constitui a sua parte principal.

Já sabemos como o movimento tornou-se problema filosófico, depois de ter sido negado pelos eleáticos como aparência ilusória. E também sabemos que os pluralistas já o haviam recuperado e justificado em parte. Entretanto, ninguém, nem mesmo Platão, soube estabelecer quais eram a sua essência e o seu estatuto ontológico.

Os eleáticos haviam negado o devir e o movimento porque, com base em suas teses de fundo, eles pressuporiam a existência de um não-ser, no sentido que examinamos. Pois Aristóteles consegue solucionar a aporia de modo brilhante.

Sabemos (pela metafísica) que o ser tem muitos significados e que um grupo desses significados é dado pela dupla "ser como potência" e "ser como ato". Em relação ao ser-em-ato, o ser-em-potência pode ser considerado não-ser, mais precisamente, não-ser-em-ato. Está claro que se trata de um não-ser relativo, já que a potência é real, porque é *capacidade real* e *possibilidade efetiva* de chegar ao ato. Ora, o movimento ou a mutação em geral é precisamente a passagem do ser em potência para o ser em ato (o movimento é "o ato ou a transformação em ato daquilo que é potência enquanto tal", diz Aristóteles). Assim, o movimento não pressupõe em absoluto o não-ser como nada, mas sim o não-ser como potência, que é uma forma de ser e, assim, se desenvolve no âmbito do ser, sendo passagem de ser (potencial) para ser (atuado).

Mas Aristóteles também aprofundou ainda mais a questão do movimento, conseguindo estabelecer quais são todas as possíveis formas de movimento e qual é a sua estrutura ontológica.

Mais uma vez, vamos remontar à distinção originária dos diversos significados do ser: como vimos, potência e ato dizem respeito às várias categorias e não só à primeira. Conseqüentemente, também o movimento, que é passagem da potência ao ato, diz respeito às várias categorias. Sendo assim, é possível deduzir da tábua das categorias as várias formas de mutação. Em especial, deve-se considerar as categorias 1) da substância, 2) da qualidade, 3) da quantidade, 4) do lugar:

1) a mutação segundo a substância é "a geração e a corrupção";

2) a mutação segundo a qualidade é "a alteração";

3) a mutação segundo a quantidade é "o aumento e a diminuição";

4) a mutação segundo o lugar é "a translação".

"Mutação" é um termo genérico, que cabe bem para todas essas quatro formas; já "movimento" é um termo que designa genericamente as últimas três, especificamente a última.

Em todas as suas formas, o devir pressupõe um substrato (que é, aliás, o ser potencial), que passa de um oposto a outro: na primeira forma, de um contraditório a outro e, nas outras três formas, de um contrário a outro. A geração é o assumir a forma por parte da matéria, a corrupção é o perder a forma; a alteração é uma mudança da qualidade; o aumento e a diminuição são uma passagem de pequeno a grande e vice-versa; o movimento local é passagem de um ponto para outro. Somente os compostos (os "synolos") de matéria e forma podem sofrer mutação *porque só a matéria implica potencialidade:* a estrutura hilemórfica (feita de matéria e forma) da realidade sensível, que necessariamente implica em matéria e, portanto, em potencialidade, constitui assim a raiz de todo movimento.

3.3. **O espaço, o tempo, o infinito**

Os conceitos 1) de espaço e 2) de tempo estão relacionados com essa concepção de movimento.

1) Os objetos existem e se movem não no não-ser (que não é), mas em um "onde", ou seja, em um lugar que, portanto, deve ser alguma coisa. Ademais, segundo Aristóteles, existe um "lugar natural" para o qual cada elemento parece tender por sua própria natureza: o fogo e o ar tendem para o "alto", a terra e a água para "baixo". Alto e baixo não são algo relativo, mas determinações "naturais".

O que é então o lugar? Aristóteles chegou a uma primeira caracterização distinguindo o lugar que é comum a muitas coisas do lugar que é próprio de cada objeto: "O lugar, por um lado, é o lugar comum em que estão todos os corpos e, por outro lado, é o lugar particular em que, imediatamente, um corpo está (...) e, se o lugar é aquilo que imediatamente contém cada corpo, ele terá, então, um certo limite (...)." Posteriormente, Aristóteles precisa que "(...) o lugar é aquilo que contém aquele objeto de que é lugar e que não é nada da coisa mesma que contém". Unindo as duas caracterizações, temos que o lugar é "(...) o limite do corpo continente, enquanto é contíguo ao conteúdo".

Por fim, Aristóteles precisa ainda que o lugar não deve ser confundido com o recipiente, pois o primeiro é imóvel, ao passo que o segundo é móvel. Em certo sentido, se poderia dizer que o lugar é o recipiente imóvel, ao passo que o recipiente é um lugar móvel:

"Assim como o vaso é um lugar transportável, o lugar é um vaso que não se pode transportar. Por isso, quando alguma coisa que está dentro de outra se move, transformando-se em uma coisa móvel, como um barquinho em um rio, ela se serve daquilo que a contém mais como um vaso do que como um lugar. O lugar, ao contrário, precisa ser imóvel; por isso, o rio inteiro é mais lugar, porque todo ele está imóvel. Portanto, o lugar é o primeiro imóvel limite do continente." Essa é uma definição que ficou célebre e que os filósofos medievais fixaram na fórmula "terminus continentis immobilis primus".

Assim, com base nessa concepção do espaço, o movimento geral do céu só é possível em sentido circular, ou seja, sobre si mesmo. O vácuo é impensável. Com efeito, se ele for entendido, como pretendiam os filósofos anteriores, como "lugar onde não há nada", estalebece-se uma contradição em termos em relação à definição de lugar dada acima.

2) E o que é o tempo, essa misteriosa realidade que parece continuamente nos fugir, visto que "algumas partes já foram, outras estão por ser, mas nenhuma é"? Para resolver a questão, Aristóteles recorre ao "movimento" e à "alma".

O fato de que o tempo está estreitamente relacionado com o movimento decorre do fato de que, quando não percebemos movimento e mutação, também não percebemos o tempo. Ora, a característica do movimento, em sentido geral, é a continuidade. Mas no "contínuo", distinguimos o "antes" e o "depois". E o tempo é estreitamente ligado a essas distinções de "antes" e "depois". Escreve Aristóteles: "Quando determinamos o tempo através da distinção do antes e do depois, também conhecemos o tempo. E então dizemos que o tempo cumpre o seu percurso, quando temos percepção do antes e do depois do movimento." Daí a célebre definição: "Tempo é o número do movimento segundo o antes e o depois."

Ora, a percepção do antes e do depois e, portanto, do número do movimento, *pressupõe necessariamente a alma:* "Quando (...) nós pensamos as extremidades como diferentes do meio e a alma nos sugere que os instantes são dois, isto é, o antes e o depois, então nós dizemos que entre esses dois instantes há um tempo, já que o tempo parece ser aquilo que é determinado pelo instante: e que isto permaneça como fundamento."

Mas, se a alma é o princípio espiritual numerante e, assim, a condição da distinção entre o numerado e o número, então a alma torna-se *conditio sine qua non* do próprio tempo, podendo-se muito bem compreender a aporia que Aristóteles suaviza nesta passagem de imensa importância histórica: "Poder-se-ia (...) duvidar *se o tempo existe ou não sem a existência da alma.* Com efeito, não se

admitindo a existência do numerante, também não haverá o número. Número, efetivamente, é aquilo que foi numerado ou que é numerável. Mas, se é verdade que, na natureza das coisas, somente a alma ou o intelecto que está na alma tem a capacidade de numerar, então *revela-se impossível a existência do tempo sem a existência da alma (...)."*

Esse é um pensamento fortemente antecipador da perspectiva agostiniana e das concepções espiritualistas do tempo, mas que só recentemente recebeu a atenção que merecia.

3) Aristóteles nega que exista um infinito em ato. E, quando fala de infinito, entende sobretudo "corpo" infinito. E os argumentos que apresenta contra a existência de infinito em ato são precisamente contra a existência de um corpo infinito. O infinito só existe como potência ou em potência. Infinito em potência, por exemplo, é o número, porque é possível acrescentar a qualquer número sempre outro número sem se chegar ao limite extremo, além do qual não se possa mais andar. O espaço também é infinito em potência, porque é *divisível ao infinito,* e o resultado da divisão é sempre uma grandeza que, como tal, é ulteriormente divisível. Por fim, o tempo também é infinito potencial, pois ele não pode existir todo junto ao mesmo tempo, mas se desenvolve e se acresce sem fim. Aristóteles nem mesmo longinquamente entreviu a idéia de que o infinito pudesse ser o imaterial, precisamente porque ele relacionava o infinito com a categoria da "quantidade", que só vale para o sensível. E isso explica também por que ele acabou por referendar definitivamente a idéia pitagórica de que o finito é perfeito e o infinito é imperfeito.

3.4. O éter ou "quinta essência" e a divisão do mundo físico em mundo sublunar e mundo celeste

Aristóteles distinguiu a realidade sensível em duas esferas claramente diferenciadas entre si: de um lado, o mundo chamado "sublunar"; do outro, o mundo "supralunar" ou celeste.

O mundo sublunar é caracterizado por todas as formas de mutação, entre as quais predominam a geração e a corrupção. Já os céus são caracterizados unicamente pelo "movimento local", mais precisamente pelo "movimento circular". Nas esferas celestes e nos astros, não pode haver lugar, nem geração e corrupção, nem alteração, nem aumento e diminuição (em todas as épocas, os homens sempre viram os céus assim como nós os vemos: portanto, é a própria experiência que nos diz que eles nunca nasceram e, assim como nunca nasceram, são também indestrutíveis). A diferença entre os mundos supralunar e sublunar está na matéria

diferente de que são constiuídos. A matéria de que é constituído o mundo sublunar é potência dos contrários, sendo dada pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), que Aristóteles, contra o eleatizante Empédocles, considera transformáveis um no outro, precisamente para fundamentar, bem mais profundamente do que Empédocles, a geração e a corrupção. Já a matéria de que são constituídos os céus é o "éter", que possui só a potência de passar de um ponto para outro, sendo portanto suscetível de receber apenas o movimento local. Ela também foi denominada "quinta essência" ou "quinta substância" por se agregar aos outros quatro elementos (água, ar, terra e fogo). Mas, enquanto o movimento característico dos quatro elementos é retilíneo (os elementos pesados movem-se de cima para baixo, os elementos leves de baixo para cima), o movimento do éter é circular (portanto, o éter não é pesado nem leve). O éter é incriado, incorruptível, não sujeito a acréscimos e alterações nem a outras transformações implicadas nessas mutações. E, por esse motivo, já que são constituídos de éter, os céus também são incorruptíveis.

Essa doutrina de Aristóteles também seria depois acolhida pelo pensamento medieval. Somente no início da era moderna é que iria cair a distinção entre mundo sublunar e mundo supralunar, juntamente com o pressuposto em que se fundamentava. Como dissemos, a física aristotélica (e também grande parte da cosmologia) é, na verdade, uma metafísica do sensível. Assim, não é de surpreender o fato de que a *Física* esteja prenhe de considerações metafísicas, chegando mesmo a culminar com a demonstração da existência de um Motor primeiro imóvel: radicalmente convencido de que, "se não houvesse o eterno, não existiria tampouco o devir", o Estagirita também coroou suas investigações físicas demonstrando precisamente a existência desse princípio. E, mais uma vez, revela-se absolutamente determinante o êxito da "segunda navegação", bem como irreversíveis as aquisições do platonismo.

3.5. A matemática e a natureza de seus objetos

Aristóteles não dedicou uma especial atenção às ciências matemáticas, de vez que nutria por elas um interesse bem menor do que Platão, que fez da matemática quase uma via de acesso obrigatória para a metafísica das Idéias e que chegou a inscrever no portão de sua Academia o seguinte: "Quem não for geômetra, não entre." Entretanto, também neste campo o Estagirita soube dar sua contribuição peculiar e relevante ao determinar, pela primeira vez de modo correto, o estatuto ontológico dos objetos de que se ocupam as ciências matemáticas. Assim, essa contribuição merece ser recordada de modo preciso.

Platão e muitos platônicos entendiam os números e objetos matemáticos em geral como "entidades ideais separadas das sensíveis". Outros platônicos procuraram suavizar essa dura concepção, imanentizando os objetos matemáticos nas coisas sensíveis, embora mantendo firmemente a convicção de que se tratava de realidades inteligíveis distintas das sensíveis. Pois Aristóteles refutou ambas as concepções, julgando-as uma mais absurda do que a outra e, assim, absolutamente inaceitáveis. Ele propunha o seguinte: nós podemos considerar as coisas sensíveis, prescindindo de todas as outras co-propriedades, somente como corpos com três dimensões; depois, prosseguindo o processo de abstração, podemos ainda considerar as coisas somente segundo duas dimensões, isto é, como superfícies, prescindindo de todo o resto; continuando, podemos considerar as coisas só como comprimento e depois como unidades indivisíveis, tendo porém uma posição no espaço, ou seja, só como pontos; por fim, também podemos considerar as coisas como unidades puras, ou seja, como entidades indivisíveis e sem posição espacial, isto é, como unidades numéricas.

Eis a solução aristotélica: os objetos matemáticos não são entidades reais, mas tampouco algo de irreal. Eles existem "potencialmente" nas coisas sensíveis, sendo que a nossa razão os "separa" através da abstração. Assim, eles são entes de razão, que, "em ato", só existem em nossa mente, precisamente em virtude de nossa capacidade de abstração (ou seja, existem como "separados" somente *na* e *pela* mente), enquanto que, "em potência", existem nas coisas como sua propriedade intrínseca.

4. A psicologia

4.1. A alma e sua tripartição

A física aristotélica não investiga somente o universo físico e sua estrutura, mas também os seres que estão no universo, tanto os seres inanimados e sem razão como os seres animados e dotados de razão (o homem). O Estagirita dedica uma atenção muito particular aos seres animados, elaborando uma grande quantidade de tratados, dentre os quais se destaca pela profundidade, a originalidade e o valor especulativo, o célebre tratado *Sobre a alma,* que examinaremos agora.

Os seres animados se diferenciam dos seres inanimados porque possuem um princípio que lhes dá a vida. E esse princípio é a alma. Mas o que é a alma? Para responder à questão, Aristóteles remete-se à sua concepção metafísica hilemórfica da realidade,

segundo a qual todas as coisas em geral são *sinolos de matéria e forma,* onde *a matéria é potência* e *a forma é enteléquia ou ato.* Isso, naturalmente, vale também para os seres vivos. Ora, observa o Estagirita, os corpos vivos têm vida mas não são vida. Assim, são como que o substrato material e potencial do qual a alma é "forma" e "ato". Temos assim a célebre definição de alma, que tanto êxito alcançou: "É necessário que a alma seja substância como forma de um corpo físico que tem vida em potência; mas a substância como forma é enteléquia (= ato); a alma, portanto, é enteléquia de um corpo assim. (...) Portanto, a alma é enteléquia primeira de um corpo físico que tem a vida em potência."

Assim raciocina Aristóteles: como os fenômenos da vida pressupõem determinadas operações constantes claramente diferenciadas (a tal ponto que algumas delas podem existir em alguns seres sem que as outras estejam presentes), então também a alma, que é princípio de vida, deve ter capacidades, funções ou partes que presidem essas operações e as regulam. Ora, os fenômenos e funções fundamentais da vida são: a) de caráter vegetativo, como nascimento, nutrição e crescimento; b) de caráter sensitivo-motor, como sensação e movimento; c) de caráter intelectivo, como conhecimento, deliberação e escolha. Assim sendo, por essas razões, Aristóteles introduz a distinção entre a) "alma vegetativa", b) "alma sensitiva" e c) "alma intelectiva" ou racional.

As plantas possuem só a alma vegetativa, os animais a vegetativa e a sensitiva, ao passo que os homens a vegetativa, a sensitiva e a racional. Para possuir a alma racional, o homem deve possuir as outras duas; da mesma forma, para possuir a alma sensitiva, o animal deve possuir a vegetativa; no entanto, é possível possuir a alma vegetativa sem possuir as almas sucessivas. No que se refere à alma intelectiva, porém, o discurso é bem diverso e complexo, como veremos.

4.2. A alma vegetativa e suas funções

A alma vegetativa é o princípio mais elementar da vida, ou seja, o princípio que governa e regula as atividades biológicas. Com o seu conceito de alma, Aristóteles supera claramente a explicação dos processos vitais dada pelos naturalistas. A causa do "acréscimo" não está no fogo nem no calor, nem na matéria em geral: quando muito, o fogo e o quente são co-causas, mas não a verdadeira causa. Em todo processo de nutrição e acréscimo está presente como que uma norma que proporciona grandeza e acréscimo, que o fogo por si mesmo não pode produzir e que, portanto, seria inexplicável sem algo distinto do fogo — e essa norma é precisamente a alma. E, assim, também o fenômeno da "nutrição",

conseqüentemente, deixa de ser explicado como jogo mecânico de relações entre elementos semelhantes (como sustentavam alguns) ou mesmo entre certos elementos contrários: a nutrição é assimilação do dessemelhante, tornada possível sempre pela alma, através do calor.

Por fim, a alma vegetativa preside a "reprodução", que é o objetivo de toda forma de vida finita no tempo. Com efeito, toda forma de vida, mesmo a mais elementar, é feita para a eternidade e não para a morte, como diz Aristóteles nesta belíssima passagem: "A operação que é a mais natural de todas para os seres vivos (para aqueles seres vivos que são perfeitamente desenvolvidos, não têm defeitos e não são de geração espontânea) é a de produzir outro ser igual a si — um animal outro animal, uma planta outra planta — a fim de participar, na medida do possível, do eterno e do divino: com efeito, é a isso que todos aspiram e é esse o fim pelo qual realizam tudo o que, por natureza, realizam (...). Como, portanto, os seres vivos não podem participar do eterno e do divino com continuidade, pela razão de que nenhum dos seres corruptíveis pode permanecer idêntico e numericamente uno, então cada um participa enquanto lhe é possível participar, um mais outro menos — permanecendo não ele, mas outro, semelhante a ele; não um de número, mas um de espécie."

4.3. A alma sensitiva, o conhecimento sensível, o apetite e o movimento

Além das funções que examinamos, os animais possuem sensações, apetites e movimento. Assim, é preciso admitir um outro princípio para presidir essas funções. E esse princípio é precisamente a alma sensitiva.

A primeira função da alma sensitiva é a sensação, que, em certo sentido, é a mais importante e certamente a mais característica dentre as funções acima distintas. Alguns de seus antecessores haviam explicado a sensação como uma transformação, paixão ou alteração que o semelhante sofre por obra do semelhante (pode-se ver, por exemplo, Empédocles e Demócrito), outros como uma ação que o semelhante sofre por obra do dessemelhante. Aristóteles parte dessas tentativas, mas vai muito mais além. Mais uma vez, vai buscar a chave para interpretar a sensação na doutrina metafísica da potência e do ato. Nós temos faculdades sensitivas que não estão em ato, mas sim *em potência,* isto é, *capazes de* receber sensações. Elas são como o combustível, que só queima em contato com o comburente. Assim, a faculdade sensitiva, de simples *capacidade de sentir,* torna-se *sentir em ato* quando em contato com o objeto sensível. Aristóteles explica mais precisa-

mente: "A faculdade sensitiva é, em potência, aquilo que o sensível já é em ato (...). Assim, ela sofre a ação enquanto não é semelhante; mas, depois de sofrê-la, torna-se semelhante, sendo como o sensível."

Pode-se perguntar: mas o que significa dizer que a sensação é tornar-se semelhante ao sensível? Não se trata, evidentemente, de um processo de assimilação do tipo daquele que tem lugar na nutrição. Com efeito, na assimilação que se dá na nutrição é assimilada também a matéria, ao passo que na sensação *é assimilada apenas a forma:* "Em geral, para toda sensação, é preciso ter presente que o sentido é aquilo que tem a capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria, como a cera recebe a marca do anel sem o ferro ou o ouro, isto é, recebe a marca do ferro ou do ouro, mas não enquanto ferro e ouro. De forma semelhante, o mesmo sofre o sentido por obra de cada ente que tem calor, sabor ou som, mas não porque cada um desses entes é dito tal coisa particular, mas sim porque ele tem uma dada qualidade e em virtude da forma."

O Estagirita examina então os cinco sentidos e os sensíveis que são próprios de cada um desses sentidos. Quando um sentido capta o sensível próprio, então a respectiva sensação é infalível. Além, dos "sensíveis próprios", há também os "sensíveis comuns" — como, por exemplo, o movimento, a quietude, a figura, a grandeza —, que não são perceptíveis por nenhum dos cinco sentidos em particular, mas podem ser percebidos por todos. Assim, pode-se falar de um "sentido comum", que é como que um sentido não específico ou, melhor ainda, que é o sentido que atua de maneira não específica ao captar os sensíveis comuns. Ademais, indubitavelmente, também se pode falar de sentido comum a propósito do "sentir do sentir" ou do "perceber do perceber". Quando o sentido atua de modo específico, pode cair facilmente em erro.

Da sensação derivam a fantasia, que é produção de imagens, a memória, que é a sua conservação, e, por fim, a experiência, que nasce da acumulação de fatos mnemônicos.

As outras duas funções da alma sensitiva mencionadas inicialmente são o apetite e o movimento. O apetite nasce em conseqüência da sensação: "Todos os animais têm pelo menos um sentido, ou seja, o tato. Mas quem tem a sensação sente prazer e dor, o agradável e o doloroso. E quem os experimenta tem também desejo: com efeito, o desejo é apetite do agradável."

Por fim, o movimento dos seres vivos deriva do desejo: "o motor é único: a faculdade da apetência", mais precisamente o "desejo", que é "uma espécie de apetite". E o desejo é posto em movimento pelo objeto desejado, que o animal capta através de sensações ou do qual, de qualquer forma, tem uma representação sensível. Assim, o apetite e o movimento dependem estreitamente da sensação.

4.4. A alma intelectiva e o conhecimento racional

Da mesma forma que a sensibilidade não é redutível à simples vida vegetativa e ao princípio da nutrição, contendo um *plus* que não pode ser explicado senão introduzindo-se ulteriormente o princípio da alma sensitiva, assim também o pensamento e as operações a ele ligadas, como a escolha racional, são irredutíveis à vida sensitiva e à sensibilidade, contendo um *plus* que só pode ser explicado introduzindo-se ulteriormente outro princípio: o da alma racional. É dela que falaremos agora.

O ato intelectivo é análogo ao ato perceptivo, porque é um receber ou assimilar as "formas inteligíveis" da mesma forma que o ato perceptivo é um assimilar as "formas sensíveis", mas difere profundamente dele, visto que não se mistura ao corpo e ao corpóreo: "O órgão dos sentidos não existe sem o corpo, enquanto a inteligência existe por sua própria conta."

Assim como o conhecimento perceptivo, Aristóteles também explica o conhecimento intelectivo em função das categorias metafísicas de *potência* e *ato*. Por si mesma, a inteligência é capacidade e potência de conhecer as formas puras; por seu turno, as formas estão contidas em potência nas sensações e nas imagens da fantasia; é necessário, portanto, algo que traduza *em ato* essa dupla potencialidade, de modo que o pensamento se concretize captando a forma em ato e que a forma contida na imagem torne-se conceito possuído em ato. E, desse modo, surgiu aquela distinção que se tornou fonte de inumeráveis problemas e discussões, tanto na Antigüidade como na Idade Média, entre "intelecto potencial" e "intelecto atual", ou, para usar a terminologia que iria se tornar técnica (mas que só está presente potencialmente em Aristóteles), entre intelecto possível e intelecto ativo. Leiamos a página que contém essa distinção, porque ela permaneceu durante séculos como um constante ponto de referência: "Como em toda a natureza há algo que é matéria e que é próprio a cada gênero de coisas (e isso é aquilo que, em potência, é todas aquelas coisas) e algo distinto que é causa eficiente, enquanto as produz a todas, como faz, por exemplo, a arte com a matéria, é necessário que também na alma existam essas diferenciações. Assim, há um intelecto potencial, enquanto se torna todas as coisas, e há um intelecto agente, enquanto as produz a todas, que é com que um estado semelhante à luz: com efeito, em certo sentido, também a luz torna as cores em potência cores em ato. E esse intelecto é separado, impassível, não misturado e intacto por sua essência: efetivamente, o agente é sempre superior ao paciente e o princípio é superior à matéria (...). Separado (da matéria), ele é somente aquilo que precisamente é e somente ele é imortal e eterno (...)."

Aristóteles, portanto, diz expressamente que esse intelecto ativo está "na alma". Assim, caem por terra as interpretações defendidas desde os mais antigos intérpretes de seu pensamento no sentido de que o intelecto agente é Deus (ou, de qualquer forma, um Intelecto divino separado). É verdade que Aristóteles afirma que "o intelecto vem de fora e somente ele é divino", ao passo que as faculdades inferiores da alma já existem em potência no germe masculino e, através dele, passam para o novo organismo que se forma no seio materno. Mas também é verdade que, mesmo vindo "de fora", ele permanece "na alma" durante toda a vida do homem. A afirmação de que o intelecto "vem de fora" significa que ele é irredutível ao corpo por sua natureza intrínseca e que, portanto, é transcendente ao sensível. Significa que há em nós uma dimensão meta-empírica, supra-física e espiritual. E isso é o divino em nós.

Mas, embora não sendo Deus, o intelecto agente reflete as características do divino, sobretudo a sua absoluta impassibilidade, como diz Aristóteles nesta passagem exemplar: "Mas parece que o intelecto está em nós como uma realidade substancial, que não se corrompe. Com efeito, se se corrompesse, deveria corromper-se pelo enfraquecimento da velhice. No entanto, ocorre aquilo que acontece aos órgãos sensoriais: se um velho recebesse um olho adequado, veria do mesmo modo que um jovem. Portanto, a velhice não se deve a uma alteração sofrida pela alma, mas sim do sujeito em que se encontra a alma, como acontece nos estados de embriaguez e nas doenças. A atividade do pensar e do especular se enfraquece quando uma outra parte, no interior do corpo, se desgasta, *mas ela, por si mesma, é impassível.* O raciocinar, o amar ou o odiar não são alterações do intelecto, mas sim do sujeito que possui o intelecto, precisamente porque possui o intelecto. Por isso, quando esse sujeito perece, já não recorda e não ama: com efeito, recordar e amar não são próprios do intelecto, mas sim do composto que pereceu — *o intelecto é algo de mais divino e impassível.*"

Na *Metafísica,* depois de adquirido o conceito de Deus com as características que vimos, Aristóteles não conseguiu resolver as numerosas aporias que essa aquisição comportava. E aqui, da mesma forma, adquirido o conceito do espiritual que está em nós, ele também não conseguiu resolver as inúmeras aporias que daí derivam. Esse intelecto é individual? Como pode ele vir "de fora"? Que relação ele tem com a nossa individualidade e o nosso eu? E que relação tem com o nosso comportamento moral? Ele está completamente subtraído a qualquer destino escatológico? E que sentido tem o seu sobreviver ao corpo?

Algumas dessas interrogações não foram nem sequer propostas por Aristóteles. Contudo, estariam destinadas a ficar estruturalmente sem resposta: para serem propostas na ordem-do-dia e,

sobretudo, para serem adequadamente resolvidas, essas questões teriam exigido a aquisição do conceito de criação, o qual, como sabemos, é estranho não apenas a Aristóteles, mas também ao mundo grego.

5. As ciências práticas: a ética e a política

5.1. O fim supremo do homem, ou seja, a felicidade

Depois das ciências teoréticas, na sistematização do saber, vêm as "ciências práticas", que dizem respeito à conduta dos homens e o fim que eles querem atingir, seja considerados como indivíduos, seja como parte de uma sociedade política. O estudo da conduta ou do fim do homem como indivíduo é a "ética"; o estudo da conduta e do fim do homem como parte de uma sociedade é a "política".

Comecemos pela ética.

Todas as ações humanas tendem a "fins" que são "bens". O conjunto das ações humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem subordinam-se a um "fim último", que é o "bem supremo", que todos os homens concordam em chamar de "felicidade".

Mas o que é a felicidade? a) Para a maior parte, é o prazer e o gozo. Mas uma vida gasta para o prazer é uma vida que nos torna "semelhantes aos escravos", uma vida "digna dos animais". b) Para alguns, a felicidade é a honra (para o homem antigo, a honra correspondia àquilo que é o sucesso para o homem de hoje). Mas a honra é algo extrínseco que, em grande parte, depende de quem a confere. E, de qualquer maneira, vale mais aquilo pelo qual se merece a honra do que a própria honra, que é resultado e conseqüência. c) Para outros, a felicidade está em juntar riquezas. Mas essa, para Aristóteles, é a mais absurda das vidas, chegando mesmo a ser vida "contra a natureza", porque a riqueza é apenas um meio para outras coisas, não podendo portanto valer como fim.

O bem supremo realizável pelo homem (e, portanto, a felicidade) consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. Assim, não pode consistir no simples viver como tal, porque até os seres vegetativos vivem, nem mesmo viver na vida sensitiva, que é comum também aos animais. Só resta, portanto, a atividade da razão. O homem que quer viver bem deve viver sempre segundo a razão: "Se estabelecemos como função própria do homem certo tipo de vida (precisamente essa atividade da alma e as ações acompa-

nhadas da razão) e como função própria do homem de valor o concretizá-la bem e perfeitamente (...), então o bem do homem consiste em uma *atividade da alma segundo a sua virtude* e, quando as virtudes são mais de uma, segundo a melhor e a mais perfeita. Mas é preciso acrescentar: em uma vida completa. Com efeito, uma só andorinha não faz verão, nem um só dia; da mesma forma, um só dia não faz nenhum homem bem-aventurado ou feliz."

Como se vê, o discurso socrático-platônico é plenamente acolhido aqui. Mais ainda, Aristóteles reafirma claramente que não apenas cada um de nós é alma, mas também é a parte mais elevada da alma: "Se a alma racional é a parte dominante e melhor, parece que cada um de nós consiste precisamente nela. (...) Fica, portanto, claro que cada um é sobretudo intelecto." Assim, Aristóteles proclama os valores da alma como valores supremos, embora, com seu forte senso realista, reconheça uma utilidade também aos bens materiais em quantidade necessária, já que eles, mesmo não estando em condições de dar a felicidade com sua presença, podem (em parte) comprometê-la com sua ausência.

5.2. As virtudes éticas como "justo meio entre os extremos"

O homem é principalmente razão, mas não apenas razão. Com efeito, na alma "há algo de estranho à razão, que a ela se opõe e resiste", mas que, no entanto, "participa da razão". Mais precisamente: "A parte vegetativa não participa em nada da razão, ao passo que a faculdade do desejo e, em geral, a do apetite participa de alguma forma dela enquanto a escuta e obedece." Ora, o domínio dessa parte da alma e sua redução aos ditames da razão é a "virtude ética", a virtude do comportamento prático.

Esse tipo de virtude se adquire com a repetição de uma série de atos sucessivos, ou seja, com o hábito: "Nós adquirimos as virtudes com uma atividade anterior, como acontece também com as outras artes. Com efeito, é fazendo que nós aprendemos a fazer as coisas que é necessário aprender antes de fazer: por exemplo, tornamo-nos construtores construindo e tocadores de cítara tocando a cítara. Pois bem, da mesma forma, realizando ações justas, tornamo-nos justos; ações moderadas, moderados; ações corajosas, corajosos." Assim, as virtudes tornam-se como que "hábitos", "estados" ou "modos de ser" que nós mesmos construímos do modo indicado. Assim como muitos são os impulsos e tendências que a razão deve moderar, também são muitas as "virtudes éticas", mas todas têm uma característica essencial que é comum: os impulsos, as paixões e os sentimentos tendem ao *excesso* ou à *falta* (ao muito

ou ao muito pouco); intervindo, a razão deve impor a "justa medida", que é o "meio caminho" ou "mediania" entre os dois excessos. A coragem, por exemplo, é o meio caminho entre a temeridade e a vileza, ao passo que a liberalidade é o justo meio entre a prodigalidade e a avareza. Aristóteles diz muito claramente: "A virtude tem a ver com paixões e ações, nas quais o excesso e a falta constituem erros e são censurados, ao passo que o meio é louvado e constitui a retidão: e ambas essas coisas são próprias da virtude. Portanto, a virtude é uma espécie de *mediania,* porque, pelo menos, *tende constantemente para o meio.* Ademais, errar é possível de muitos modos (...), ao passo que agir retamente só é possível de um modo (...). Por essas razões, portanto, o excesso e a falta são próprios do vício, enquanto a *mediania* é própria da virtude: somos bons apenas de um modo, maus de variadas maneiras."

Está claro que a mediania não é uma espécie de mediocridade, mas sim "uma culminância", um valor, considerando que é *vitória da razão sobre os instintos.* Aqui, há quase que uma síntese de toda aquela sabedoria grega que havia encontrado sua expressão típica nos poetas gnômicos, nos Sete Sábios, que haviam identificado no "meio caminho", no "nada em excesso" e na "justa medida" a regra suprema do agir, assim como há também a aquisição da lição pitagórica que identificava a perfeição no "limite" e ainda, por fim, há uma exploração do conceito de "justa medida", que desempenha um papel tão importante em Platão.

Dentre todas as virtudes éticas, destaca-se a justiça, que é a "justa medida" segundo a qual se distribuem os bens, as vantagens, os ganhos e seus contrários. E, como bom grego, Aristóteles reafirma o mais elevado elogio à justiça: "Pensa-se que a justiça é a mais importante das virtudes e que nem a estrela vespertina nem a estrela matutina sejam tão dignas de admiração quanto ela. E com o provérbio dizemos: 'Na justiça está abarcada toda vitude.' "

5.3. As virtudes dianoéticas e a felicidade perfeita

Já a perfeição da alma racional como tal é chamada por Aristóteles de virtude "dianoética". E, como a alma racional tem dois aspectos, conforme se volte para as coisas mutáveis da vida do homem ou para as realidades imutáveis e necessárias, ou seja, aos princípios e às verdades supremas, então duas também são, fundamentalmente, as virtudes dianoéticas: a "sabedoria" *(phrónesis)* e a "sapiência" *(sophía).* A sabedoria consiste em dirigir bem a vida do homem, ou seja, em deliberar de modo correto acerca daquilo que é bem ou mal para o homem. Já a sapiência é o

conhecimento daquelas realidades que estão acima. É precisamente no exercício desta última virtude, que constitui a perfeição da atividade contemplativa, que o homem alcança a felicidade máxima, quase uma tangência com o divino, como mostra Aristóteles de modo verdadeiramente exemplar nesta passagem: "Se reconhecemos que a atividade do intelecto distingue-se pela dignidade no sentido de que é uma atividade teorética, não visando nenhum outro fim para além de si mesma, tendo o prazer que lhe é próprio (o que concorre para intensificar a atividade) e, por fim, se o fato de ser auto-suficiente, de ser como que um ócio, de não produzir cansaço, porquanto é possível a um homem e tudo o mais que é atribuído ao homem bem-aventurado se manifestam em conexão com essa atividade, então, conseqüentemente, *essa será a perfeita felicidade do homem* quando cobrir toda a duração de uma vida, já que não há nada de incompleto entre os elementos da felicidade. Mas uma vida desse tipo seria muito elevada para o homem: com efeito, *ele não viverá assim enquanto homem, mas enquanto há nele algo de divino.* E o tanto que esse elemento divino exceder sobre a natureza humana composta será o tanto que sua atividade excederá sobre a atividade segundo o outro tipo de virtude. *Assim, se, em relação ao homem, o intelecto é uma realidade divina, também a atividade segundo o intelecto será divina em comparação com a vida humana.* Mas não se deve dar ouvidos àqueles que aconselham ao homem que se limite a pensar coisas humanas e mortais, já que o homem é mortal; muito ao contrário, na medida do possível, *é preciso comportar-se como imortal* e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre que há em nós. Com efeito, embora seja pequena por sua grandeza, ela é muito superior a todas as outras por sua potência e seu valor."

E Aristóteles reafirma de modo ainda mais acentuado esses conceitos nesta outra passagem, que é como que a marca de sua ética e de todo o seu pensamento acerca do homem: "Desse modo, a atividade de Deus, que sobressai pela bem-aventurança, será contemplativa e, conseqüentemente, a atividade humana mais afim será aquela que produzirá a maior felicidade. Uma prova, de resto, está no fato de que todos os outros animais não participam da felicidade, porque são completamente privados de tal faculdade. Para os deuses, com efeito, toda a vida é bem-aventurada, ao passo que, para os homens, só o é na medida em que lhes cabe uma certa semelhança com aquele tipo de atividade: ao contrário, nenhum outro animal é feliz, porque não participa de modo algum da contemplação. Conseqüentemente, o quanto se estender a contemplação também se estenderá a felicidade (...)."

Essa é a formulação mais típica daquele ideal que os velhos

filósofos da natureza haviam procurado realizar em suas vidas, que Sócrates já havia começado a explicitar do ponto de vista conceitual e que Platão já havia teorizado. Mas em Aristóteles aparece a tematização da tangência da vida contemplativa com a vida divina, que faltava em Platão, porque o conceito de Deus como Mente suprema, Pensamento de Pensamento, só aparece com Aristóteles.

5.4. Acenos à psicologia do ato moral

Aristóteles teve ainda o mérito de haver tentado superar o intelectualismo socrático. Como bom realista que era, percebeu perfeitamente que uma coisa é "conhecer o bem" e outra é "fazer e realizar o bem". E, conseqüentemente, procurou determinar os processos psíquicos pressupostos pelo ato moral.

Ele chamou a atenção sobretudo para o ato da "escolha" *(proháiresis),* que vinculou estreitamente ao ato de "deliberação". Quando queremos alcançar determinados fins, nós estabelecemos, através da "deliberação", quais e quantos são os meios que colocaremos em ação para chegar àqueles fins, dos mais remotos aos mais próximos. A "escolha" opera sobre estes últimos, transformando-os em ato. Assim, para Aristóteles, a "escolha" diz respeito apenas aos "meios", não aos fins; portanto, nos torna responsáveis, mas não necessariamente bons (ou maus). Com efeito, ser "bom" depende dos *fins* e, para Aristóteles, os fins não são objeto de "escolha", mas sim de "volição". Mas a vontade quer sempre e só o bem, ou melhor, aquilo que "aparece nas vestes do bem". Desse modo, para ser bom, é preciso querer o "bem verdadeiro e não aparente"; mas só o homem virtuoso, ou seja, o homem bom, sabe reconhecer o verdadeiro bem. Como se vê, gira-se num círculo que, de resto, é interessantíssimo. Aquilo que Aristóteles busca, mas ainda não consegue encontrar, é o "livre arbítrio". E suas análises sobre a questão são interessantíssimas precisamente por isso, ainda que aporéticas. Aristóteles compreendeu e afirmou que "o homem virtuoso vê o verdadeiro em toda coisa, considerando que é norma e medida de toda coisa". Mas não explicou como e por que o homem se torna virtuoso. Assim, não é de surpreender o fato de que Aristóteles chegue a sustentar que, uma vez que o homem torna-se vicioso, não pode mais deixar de sê-lo, embora, na origem, fosse possível não tornar-se vicioso. Mas somos obrigados a reconhecer que não foi apenas Aristóteles, mas também nenhum outro filósofo grego, a não conseguir resolver essas aporias, pois só com o pensamento cristão é que o Ocidente iria descobrir os conceitos de vontade e de livre-arbítrio.

5.5. A Cidade e o cidadão

O bem do indivíduo é da mesma natureza que o bem da Cidade, mas este "é mais belo e mais divino" porque se amplia da dimensão do privado para a dimensão do social, para a qual o homem grego era particularmente sensível, porquanto concebia o indivíduo em função da Cidade e não a Cidade em função do indivíduo. Aristóteles, aliás, dá a esse modo de pensar dos gregos uma expressão paradigmática, definindo o próprio homem como "animal político" (ou seja, não simplesmente como animal que vive em sociedade, mas como animal que vive em sociedade politicamente organizada) e escrevendo textualmente o seguinte: "Quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando-se a si mesmo, não é parte de uma cidade, mas é uma fera ou um deus."

Entretanto, Aristóteles não considera "cidadãos" todos aqueles que vivem em uma Cidade e sem os quais a Cidade não poderia existir. Para ser cidadão, é preciso participar da administração da coisa pública, ou seja, fazer parte das assembléias que legislam e governam a Cidade e administram a justiça. Conseqüentemente, nem o colono nem o membro de uma cidade conquistada podiam ser "cidadãos". E nem mesmo os operários, embora livres (ou seja, mesmo não sendo cativos ou estrangeiros), poderiam ser cidadãos, porque faltava-lhes o "tempo livre" necessário para participar da administração da coisa pública. Desse modo, os cidadãos revelam-se de número muito limitado, ao passo que todos os outros acabam, de alguma forma, sendo os meios que servem para satisfazer as necessidades dos primeiros.

Nessa questão, as estruturas sociopolíticas do momento histórico condicionam o pensamento aristotélico a ponto de levá-lo à teorização da escravidão. Para ele, o escravo é como que "um instrumento que precede e condiciona os outros instrumentos", servindo para a produção de objetos e bens de uso, além dos serviços. E o escravo é tal "por natureza", como decorre da seguinte passagem: "Todos os homens que diferem de seus semelhantes tanto quanto a alma difere do corpo e o homem da fera (e estão nessa condição aqueles cujos encargos implicam no uso do corpo, que é aquilo que eles têm de melhor) *são escravos por natureza* e, para eles, o melhor partido é submeter-se à autoridade de alguém. (...) É escravo por natureza quem pertence a alguém em potência (e, por isso, torna-se posse de alguém em ato) e participa da razão apenas naquilo que diz respeito à sensibilidade imediata, sem possuí-la propriamente, ao passo que os outros animais não possuem nem mesmo o grau de razão que compete à sensibilidade, mas obedecem

às paixões. E o seu modo de emprego difere de pouco, porque tanto uns quanto outros, os escravos e os animais domésticos, são utilizados para os serviços necessários ao corpo."

E, como os escravos eram freqüentemente prisioneiros de guerra, Aristóteles sentiu necessidade de estabelecer também que os escravos não deveriam resultar de guerras dos gregos contra os gregos, mas sim das guerras dos gregos contra os bárbaros, dado que estes são inferiores "por natureza". É o velho preconceito racial dos helênicos que Aristóteles reafirma, pagando também neste caso um pesado tributo à sua própria época e sem ver-se como indo contra os princípios de sua própria filosofia, que se prestavam a desdobramentos em direção oposta.

5.6. **O Estado e suas formas**

O Estado pode ter diferentes formas, ou seja, diferentes constituições. A constituição é "a estrutura que dá ordem à Cidade, estabelecendo o funcionamento de todos os cargos, sobretudo da autoridade soberana". Ora, como o poder soberano pode ser exercido 1) por um só homem, 2) por poucos homens e 3) pela maior parte dos homens e como quem governa pode governar a) segundo o bem comum ou então b) no seu interesse privado, então são possíveis três formas de governo reto e três de governo corrupto: 1a) monarquia, 2a) aristocracia e 3a) *politía;* 1b) tirania, 2b) oligarquia e 3b) democracia.

Aristóteles entende por "democracia" um governo que, desleixando o bem comum, visa favorecer *de maneira indébita* os interesses dos mais pobres; assim, entende "democracia" no sentido de "demagogia". Ele precisa que o erro em que recai essa forma de governo demagógico consiste em considerar que, como todos são iguais na liberdade, todos também podem e devem ser iguais *também em todo o resto.*

Aristóteles afirma que, em abstrato, são melhores as primeiras duas formas de governo, mas, realisticamente, considera que, no concreto, dado que os homens são como são, a forma melhor é a *politía,* que é substancialmente uma constituição que valoriza o segmento médio. Com efeito, a *politía* é praticamente um meio caminho entre a oligarquia e a democracia ou, se assim se preferir, uma democracia temperada pela oligarquia, assumindo-lhes os méritos e evitando-lhes os defeitos.

5.7. **O Estado ideal**

Como o fim do Estado é moral, é evidente que aquilo a que ele deve visar é o incremento dos bens da alma, ou seja, o incremento

da virtude. Com efeito, escreve Aristóteles, "podemos dizer que feliz e florescente é a Cidade virtuosa. É impossível que quem não cumpre boas ações tenha êxitos felizes — e nenhuma boa ação, nem de um indivíduo, nem de uma Cidade, pode realizar-se sem virtude e bom senso. O valor, a justiça e o bom senso de uma Cidade têm a mesma potência e forma que a sua presença em um cidadão privado faz com que ele seja considerado justo, ajuizado e sábio."

Aqui, de fato, é reafirmado o grande princípio platônico da correspondência entre o Estado e a alma do cidadão individual.

Para Aristóteles, a Cidade perfeita deveria sê-lo na medida do homem: nem muito populosa, nem muito pouco. Também o território deveria ter características análogas: grande o bastante para satisfazer as necessidades sem produzir o supérfluo. As qualidades que os cidadãos deveriam ter são as características próprias dos gregos: um meio caminho, ou melhor, uma síntese das características dos povos nórdicos e dos povos orientais. Os cidadãos (que, como sabemos, são aqueles que governam diretamente) seriam guerreiros quando jovens, depois conselheiros e, quando velho, sacerdotes. Desse modo, seriam adequadamente desfrutados, na justa medida, a força que há nos jovens e o bom senso que há nos velhos. Por fim, como a felicidade da Cidade depende da felicidade dos cidadãos individualmente, seria necessário tornar cada cidadão o mais possível virtuoso, mediante uma adequada educação.

Viver em paz e fazer as coisas belas (contemplar) é o ideal supremo a que deve visar o Estado, como escreve Aristóteles nesta belíssima passagem: "Introduzindo nas ações uma distinção análoga à feita para as partes da alma, podemos dizer que são preferíveis aquelas que derivam da melhor parte da alma, pelo menos para quem saiba comparar todas ou ao menos duas das partes da alma, porque todos acharão melhor aquilo que tende ao fim mais elevado. E todo gênero de vida pode também ser dividido em dois, conforme tenda para as ocupações e o trabalho ou para a liberdade de qualquer compromisso, para a guerra ou para a paz: em correspondência com essas duas distinções, as ações são necessárias e úteis ou são belas. Ao escolher esses ideais de vida, é preciso seguir as mesmas preferências que valem para as partes da alma e para as ações que dela derivam, isto é, *é preciso escolher a guerra tendo por objetivo a paz, o trabalho tendo por objetivo a libertação em relação a ele, as coisas necessárias e úteis para poder alcançar as coisas belas.* O legislador deve ter em conta todos esses elementos que analisamos, as partes da alma e as ações que a caracterizam, visando sempre as melhores e tais que possam tornar-se fins e não sejam somente meios. Esse critério deve guiar o legislador na sua atitude diante das várias concepções de vida e dos vários tipos de ação: deve-se poder atender ao trabalho, travar

a guerra e fazer as coisas necessárias e úteis, mas *deve-se mais ainda poder praticar o livre repouso, viver em paz e fazer as coisas belas (isto é, contemplar)."*

6. A lógica, a retórica e a poética

6.1. A lógica ou "analítica"

A "lógica" não encontra lugar no esquema com base no qual o Estagirita subdividiu e sistematizou as ciências porque considera a forma que deve ter qualquer tipo de discurso que pretenda demonstrar algo e, em geral, que queira ser probante. A lógica mostra como procede o pensamento quando pensa, qual é a estrutura do raciocínio, quais são os seus elementos, como é possível apresentar demonstrações, que tipos e modos de demonstração existem, de que é possível fornecer demonstrações e quando. Assim, o termo *organon,* que significa "intrumento", introduzido por Alexandre de Afrodísia para designar a lógica em seu conjunto (e posteriormente utilizado também como título para o conjunto de todos os escritos aristotélicos relativos à lógica), define bem o conceito e o fim da lógica aristotélica, que pretende precisamente fornecer os instrumentos mentais necessários para enfrentar qualquer tipo de investigação.

Entretanto, deve-se observar ainda que o termo "lógica" não foi usado por Aristóteles para designar aquilo que nós hoje entendemos por ele. Ele remonta à época de Cícero (e talvez seja de gênese estóica), mas, provavelmente, só se consolidou com Alexandre de Afrodísia. O Estagirita chamava a lógica com o termo "analítica" (e justamente *Analíticos* são intitulados os escritos fundamentais do *Organon).* A analítica (do grego *análysis,* que significa "resolução") explica o método pelo qual, partindo de uma dada conclusão, nós a resolvemos precisamente nos elementos dos quais deriva, isto é, nas premissas e nos elementos de que brota, e assim a fundamentamos e justificamos.

6.2. As categorias ou "predicamentos"

O tratado sobre as categorias estuda aquilo que pode ser considerado como o elemento mais simples da lógica. Se tomarmos formulações como o "homem corre" ou então "o homem vence" e lhes rompemos o nexo, isto é, desligamos o sujeito do predicado, obteremos "palavras sem conexão", ou seja, fora de qualquer laço com a formulação, como "homem", "corre" e "vence" (ou seja, termos não combinados que, combinando-se, dão origem à formulação). Ora,

diz Aristóteles, "das coisas que são ditas sem nenhuma conexão, cada qual significa a substância, a quantidade, a qualidade, a relação, o onde, o quando, o estar em uma posição, o ter, o fazer ou o sofrer". Como se vê, trata-se das categorias, que já conhecemos da *Metafísica.*

Como, do ponto de vista metafísico, as categorias representam os significados fundamentais do ser, do ponto de vista lógico elas devem ser (conseqüentemente) os "gêneros supremos" aos quais deve ser reportável qualquer termo da formulação proposta. Tomemos a formulação "Sócrates corre" e vamos decompô-la: obteremos "Sócrates", que entra na categoria de substância, e "corre", que se enquadra na categoria do "fazer". Assim, se digo "Sócrates está agora no Liceu" e decomponho a formulação, "no Liceu" será redutível à categoria do "onde", ao passo que "agora" será redutível à categoria do "quando" e assim por diante.

O termo "categoria" foi traduzido por Boécio como "predicamento", mas a tradução só expressa parcialmente o sentido do termo grego e, não sendo inteiramente adequada, dá origem a numerosas dificuldades, em grande parte elimináveis quando se mantém o original. Com e feito, a primeira categoria desempenha sempre o papel de sujeito e só impropriamente funciona como predicado, como quando digo "Sócrates é um homem" (isto é, Sócrates é uma substância); já as outras funcionam como predicado (ou, preferindo-se assim, são as figuras supremas de todos os possíveis predicados, os gêneros supremos dos predicados). E, naturalmente, como a primeira categoria constitui o ser sobre o qual se apóia o ser das outras, a primeira categoria será o sujeito e as outras categorias não poderão deixar de se referir a esse sujeito e, portanto, só elas poderão ser verdadeiros predicados.

Quando nos detemos nos termos da formulação, isolados e tomados cada qual em si mesmo, não temos nem verdade nem falsidade: a verdade (ou falsidade) não está nunca nos termos tomados singularmente, mas somente no juízo que os conecta e na formulação que expressa essa conexão.

6.3. **A definição**

Naturalmente, como as categorias não são simplesmente os termos que derivam da decomposição da formulação, mas sim os gêneros aos quais eles são redutíveis ou sob os quais recaem, então as categorias são algo de primário, não sendo ulteriormente redutíveis. Assim, não são definíveis, precisamente porque não existe algo mais geral a que possamos recorrer para determiná-las.

Com isso, tocamos na questão da definição, que Aristóteles não trata nas *Categorias,* mas sim nos *Analíticos segundos* e em

outros escritos. Entretanto, como a definição diz respeito aos termos e aos conceitos, é bom falar dela neste ponto.

Dissemos que as categorias são indefiníveis porque são os gêneros supremos. Mas os indivíduos também são indefiníveis, embora por razões opostas, por serem particulares, colocando-se como que às antípodas das categorias: deles, só é possível a percepção. Mas, entre as categorias e os indivíduos, há toda uma gama de noções e conceitos, que vão do mais geral ao menos geral: são aqueles que normalmente constituem os termos dos juízos e das proposições que formulamos (o nome indicador do indivíduo só pode aparecer como sujeito). Pois é precisamente através da definição *(horismós)* que nós conhecemos todos esses termos que estão entre a universalidade das categorias e a particularidade dos indivíduos.

O que significa "definir"? Significa não tanto explicar o significado de uma palavra, mas muito mais determinar o que é o objeto que a palavra indica. Por isso, explica-se a formulação que Aristóteles dá da definição como "o discurso que expressa a essência", "o discurso que expressa a natureza das coisas" ou "o discurso que expressa a substância das coisas". E, diz Aristóteles, para se poder definir alguma coisa necessita-se do "gênero" e da "diferença" — ou, como o pensamento aristotélico foi expresso com uma fórmula clássica, o "gênero próximo" e a "diferença específica". Se quisermos saber o que quer dizer "homem", devemos, através da análise, identificar o "gênero próximo" em que ele se inclui, que não é o de "vivente" (pois também as plantas são viventes), mas o de "animal" (pois o animal, além da vida vegetativa, tem também a vida sensitiva); depois, devemos analisar as "diferenças" que determinam o gênero animal até encontrarmos a "diferença última" distintiva do homem, que é "racional". O homem, portanto, é "animal (gênero próximo) racional (diferença específica)". A essência das coisas é dada pela diferença última que caracteriza o gênero.

Naturalmente, para a definição dos conceitos isoladamente, vale o que se disse a propósito das categorias: uma definição pode ser válida ou não válida, mas nunca verdadeira ou falsa, porque verdadeiro e falso implicam sempre uma união ou separação de conceitos e isso só acontece no juízo e na formulação da proposição, de que devemos falar agora.

6.4. **Os juízos e as proposições**

Quando unimos os termos entre si, afirmando ou negando algo de alguma outra coisa, temos então o "juízo". O juízo, portanto,

é o ato com que afirmamos ou negamos um conceito em relação a outro conceito. E a expressão lógica do juízo é a "enunciação" ou "proposição".

O juízo e a proposição constituem a forma mais elementar de conhecimento, a forma que nos dá a conhecer diretamente um nexo entre um predicado e um sujeito. O verdadeiro e o falso, portanto, nascem com o juízo, isto é, com a afirmação e com a negação: temos o verdadeiro quando, com o juízo, conjugamos aquilo que realmente é conjugado (ou se separa o que é realmente separado); já o falso temos quando, ao contrário, com o juízo, conjugamos aquilo que não é conjugado (ou separamos aquilo que não é separado). A enunciação ou proposição que expressa o juízo, portanto, expressa sempre afirmação ou negação, sendo assim verdadeira ou falsa. (Note-se que uma frase qualquer não é uma proposição que interessa à lógica: todas as frases que expressam súplicas, invocações, exclamações e semelhantes saem do âmbito da lógica, entrando no terreno do discurso de tipo retórico ou poético; só se inclui na lógica o discurso apofântico ou declaratório.)

No âmbito dos juízos e das proposições, Aristóteles realiza depois uma série de distinções, dividindo-os em afirmativos e negativos, universais, singulares e particulares. E estuda também as "modalidades" segundo as quais conjugamos o predicado ao sujeito (segundo simples assertiva, segundo a possibilidade ou então segundo a necessidade: A é B, A é possível que seja B, A é necessário que seja B).

6.5. **O silogismo em geral e sua estrutura**

Quando nós afirmamos ou negamos alguma coisa em relação a alguma outra coisa, isto é, quando julgamos ou formulamos proposições, ainda não estamos raciocinando. E, obviamente, também não estamos raciocinando quando formulamos uma série de juízos e relacionamos uma série de proposições desconexas entre si. Entretanto, estamos raciocinando quando passamos de juízo para juízo, de proposição para proposição, que tenham determinados nexos entre si e, de alguma forma, sejam umas causa de outras, umas antecedentes e outras conseqüentes. Se não houver esse nexo e essa conseqüencialidade, não haverá raciocínio. Pois o silogismo é precisamente o raciocínio perfeito, isto é, aquele raciocínio em que a conclusão a que se chega é efetivamente a conseqüência que brota necessariamente do antecedente.

Geralmente, em um raciocínio perfeito deve haver três proposições, das quais duas funcionam como antecedentes, sendo

assim chamadas de premissas, e a terceira é a conseqüênte, isto é, a conclusão que brota das premissas. No silogismo, há sempre em jogo *três* termos, dos quais um funciona como uma dobradiça unindo os outros dois.

Vejamos o exemplo clássico de silogismo:

1) Se todos os *homens* são mortais

2) e se Sócrates é *homem,*

3) então Sócrates é mortal.

Como se vê, o fato de Sócrates ser mortal é uma conseqüência que brota necessariamente do fato de se ter estabelecido que todo homem é mortal e que Sócrates, precisamente, é um homem. Donde, "homem" é o termo sobre o qual se alavanca a conclusão. A primeira das proposições do silogismo se chama premissa maior, a segunda premissa menor e a terceira conclusão. Os dois termos que são unidos na conclusão chamam-se "extremo menor" o primeiro (que é o sujeito, Sócrates) e "extremo maior" o segundo (que é o predicado, "mortal"). E, como esses termos são unidos entre si através de um outro termo, que dissemos funcionar como dobradiça, ele então é chamado "termo médio", ou seja, o termo que opera a "mediação".

Mas Aristóteles não estabeleceu somente o que é silogismo: ele também procedeu a uma série de complexas distinções das possíveis diversas "figuras" dos silogismos e dos vários "modos" válidos de cada figura.

As diversas figuras *(schémata)* do silogismo são determinadas pelas diferentes posições que o termo médio pode ocupar em relação aos extremos nas premissas. E, como o termo médio a) pode ser sujeito na premissa maior e predicado na menor ou então b) pode ser predicado tanto na premissa maior como na menor ou ainda c) pode ser também sujeito em todas as premissas, então são três as figuras possíveis do silogismo (no interior das quais se dão, posteriormente, várias combinações possíveis, conforme as premissas do silogismo sejam universais ou particulares, afirmativas ou negativas).

O exemplo que demos é da primeira figura, que, segundo Aristóteles, é a figura mais perfeita, porque é a mais natural, enquanto manifesta o processo de mediação do modo mais claro. Por fim, Aristóteles estudou o silogismo modal, que é aquele silogismo que considera a "modalidade" das premissas, do que já se falou no item anterior.

6.6. O silogismo científico ou "demonstração"

Enquanto tal, o silogismo mostra qual é a própria essência do raciocinar, isto é, qual a estrutura da inferência e, portanto, prescinde do conteúdo de verdade das premissas (e, conseqüentemente, das conclusões). Já o silogismo "científico" ou "demonstrativo" se diferencia do silogismo em geral precisamente porque além da correção formal da inferência, também diz respeito ao valor de verdade das premissas (e das conseqüências). As premissas do silogismo científico devem ser verdadeiras, pelas razões que ilustramos; além disso, devem ser "primeiras", ou seja, não tendo necessidade, por seu turno, de ulteriores demonstrações, mais conhecidas e anteriores, isto é, devem ser, por si mesmas, inteligíveis, claras e mais universais do que as conclusões, porque devem conter a sua razão.

E assim chegamos a um ponto delicadíssimo da doutrina aristotélica da ciência: como é que conhecemos as premissas? Certamente que não através de novos silogismos, porque, desse modo, se caminharia para o infinito. Portanto, é por outro caminho. Mas que caminho é esse?

6.7. O conhecimento imediato: inferência e intuição

O silogismo é um processo substancialmente dedutivo, porquanto extrai verdades particulares de verdades universais. Mas como são colhidas as verdades universais? Aristóteles nos fala de a) "indução" e de b) "intuição" como de processos em certo sentido opostos ao processo silogístico, mas que, de qualquer forma, são pressupostos pelo próprio silogismo.

a) A *indução* é o procedimento através do qual do particular se extrai o universal. Apesar de, nos *Analíticos,* Aristóteles tentar mostrar que a própria indução pode ser tratada silogisticamente, essa tentativa permanece inteiramente isolada. E ele reconhece, ao contrário, simplesmente, que a indução não é um raciocínio, mas sim um "ser conduzido" do particular ao universal através de uma espécie de visão imediata ou de intuição, que a experiência torna possível. Em essência, a indução é o processo abstrativo.

b) A *intuição,* ao contrário, é a captação pura dos princípios primeiros por parte do intelecto. Assim, também Aristóteles (como Platão já havia feito, embora de modo diverso) admite uma intuição intelectiva: com efeito, a possibilidade do saber "mediato" pressupõe estruturalmente um saber "imediato".

6.8. Os princípios da demonstração e o princípio da não-contradição

As premissas e os princípios da demonstração são colhidos por indução ou por intuição. A esse propósito, deve-se notar que, antes de mais nada, cada ciência assume premissas e princípios próprios, isto é, premissas e princípios que só a ela são peculiares.

Em primeiro lugar, assume a existência do âmbito, ou melhor (em termos lógicos), a existência do sujeito em torno do qual verterão todas as suas determinações, que Aristóteles chama de gênero-sujeito. Por exemplo: a aritmética assume a existência da unidade e do número, a geometria a existência da grandeza espacial e assim por diante. E cada ciência caracteriza o seu sujeito pelo caminho da definição.

Em segundo lugar, cada ciência trata de definir o significado de uma série de termos que lhe pertencem (a aritmética, por exemplo, define o significado de pares, ímpares etc.; a geometria define o significado de comensurável, incomensurável etc.), mas não assume a sua existência e sim a demonstra, provando precisamente que se trata de características que competem ao seu objeto.

Em terceiro lugar, para poder fazer isso, as ciências devem fazer uso de certos "axiomas", ou seja, proposição verdadeiras de verdade intuitiva. E são esses os princípios por força dos quais acontece a demonstração. Um exemplo de axioma é o seguinte: "Se de iguais tiram-se iguais, restam iguais."

Entre os axiomas, há alguns que são "comuns" a várias ciências (como o axioma citado), outros a todas as ciências, sem exceção, como o princípio da não-contradição (não se pode negar e afirmar dois predicados contraditórios do mesmo sujeito no mesmo tempo e na mesma relação) ou o do terceiro excluído (não é possível haver um termo médio entre dois contraditórios). São os famosos princípios que podem ser chamados transcendentais, isto é, válidos para toda forma de pensar enquanto tal (porque válidos para todo ente enquanto tal), sabidos por si mesmos e, portanto, primários. Eles são as condições incondicionadas de toda demonstração e, obviamente, são indemonstráveis, porque toda forma de demonstração os pressupõe. No quarto livro da *Metafísica,* Aristóteles mostrou que é possível uma espécie de prova dialética por "refutação" *(élenchos)* desses princípios supremos. E a refutação consiste em mostrar que quem quer que negue esses princípios é obrigado a usá-los precisamente para negá-los. Quem diz que "o princípio da não-contradição não vale", por exemplo, se quiser que essa assertiva tenha sentido, deve excluir a assertiva a esse contraditório, isto é, deve aplicar o princípio da não-contradição exatamente no

momento em que o nega. E assim são todas as verdades últimas: para negá-las, somos obrigados a fazer uso delas e, portanto, a reafirmá-las.

6.9. O silogismo dialético e o silogismo erístico

Só se tem silogismo científico quando as premissas são verdadeiras e têm as características que examinamos.

Quando, ao invés de verdadeiras, as premissas são simplesmente prováveis, isto é, fundadas na opinião, então se terá o silogismo dialético, que Aristóteles estuda nos Tópicos. Segundo Aristóteles, o silogismo dialético serve para nos tornar capazes de discutir e, particularmente, quando discutimos com pessoas comuns ou mesmo doutas, serve para identificar os seus pontos de partida e o que concorda ou não com eles em suas conclusões, não se colocando em pontos de vista estranhos a eles, mas precisamente no seu ponto de vista. Assim, nos ensina a discutir com outros, fornecendo-nos os instrumentos para nos colocar em sintonia com eles. Ademais, para a ciência, serve não apenas para debater corretamente os prós e contras de várias questões, mas também para determinar os princípios primeiros, que, como sabemos, sendo indedutíveis silogisticamente, só podem ser colhidos indutivamente ou intuitivamente.

Por fim, além de derivar de premissas fundadas na opinião, um silogismo também pode derivar de premissas que pareçam fundadas na opinião (mas que, na realidade, não o são). Temos então o silogismo erístico.

Também ocorre o caso de certos silogismos que só o são na aparência: parecem concluir, mas, na realidade, só concluem por causa de algum erro. Temos então os paralogismos, ou seja, raciocínios errados. Os *Elencos sofísticos* ou *Refutações sofísticas* estudam exatamente as refutações (*élenchos* quer dizer "refutação") sofísticas, ou seja, falazes. A refutação correta é um silogismo cuja conclusão contradiz a conclusão do adversário. Mas as refutações dos sofistas (e, em geral, as suas argumentações) eram tais que pareciam corretas, mas, na realidade, não o eram, valendo-se de uma série de truques para enganar os inexperientes.

6.10. Conclusões sobre a lógica aristotélica

Kant considerava que a lógica aristotélica (que ele entendia como lógica puramente formal, ao passo que, na realidade, ela se funda na ontologia da substância e na estrutura categorial do ser) nasceu perfeita. Mas, depois das descobertas da lógica simbólica, ninguém mais pode repetir essa avaliação, pois a aplicação dos

símbolos facilitou enormemente o cálculo lógico e modificou muitas coisas. Ademais, é muito difícil afirmar que o silogismo é a forma própria de qualquer mediação e de qualquer inferência, como acreditava Aristóteles. Entretanto, por mais objeções que se tenham levantado ou possam se levantar à lógica aristotélica e por mais verdadeiras que possam ser as instâncias que vão do *Novo Organon,* de Bacon, ao *Sistema de lógica,* de Stuart Mill, ou as instâncias que vão da lógica transcendental kantiana à hegeliana lógica da razão (lógica do infinito) ou, ainda, as instâncias lógicas das metodologias da filosofia contemporânea, o certo é que, em seu conjunto, a lógica ocidental tem suas raízes no *Organon* de Aristóteles, que, portanto, como dizíamos, continua sendo um marco na história do pensamento ocidental.

6.11. **A retórica**

Assim como Platão, Aristóteles tinha a firme convicção, em primeiro lugar, de que a retórica não tem a função de ensinar e treinar em torno da verdade ou de valores particulares. Com efeito, essa função é própria da filosofia, por um lado, e das ciências e artes particulares, por outro. Já o objetivo da retórica é o de "persuadir" ou, mais exatamente, o de descobrir quais são os modos e meios para persuadir.

A retórica, portanto, é uma espécie de "metodologia do persuadir", uma arte que analisa e define os procedimentos através dos quais o homem procura convencer os outros homens e identifica as suas estruturas fundamentais. Assim, sob o aspecto formal, a retórica apresenta analogias com a lógica, que estuda as estruturas do pensar e do raciocinar e, particularmente, apresenta analogias com aquela parte da lógica que Aristóteles chama "dialética". Efetivamente, como vimos, a dialética estuda as estruturas do pensar e do raciocinar que se movem não com base em elementos fundados cientificamente, mas sim em elementos fundados na opinião, ou seja, aqueles elementos que se apresentam como aceitáveis para todos ou para a grande maioria dos homens. Analogamente, a retórica estuda os procedimentos com os quais os homens aconselham, acusam, defendem-se e elogiam (com efeito, essas são todas atividades específicas do persuadir) em geral, não movendo-se a partir de conhecimentos científicos, mas de opiniões prováveis.

Assim, as argumentações que a retórica fornece não devem partir das premissas originárias de que parte a demonstração científica, mas daquelas convicções comumente admitidas de que parte também a dialética. Ademais, em sua demonstração, a retórica não apresenta as várias passagens, através das quais o

ouvinte comum se perderia, mas extrai a conclusão rapidamente das premissas, deixando subjacente a mediação lógica, pelas razões apresentadas. Esse tipo de raciocínio retórico se chama "entimema". Portanto, o entimema é um silogismo que parte de premissas prováveis (de convicções comuns e não de princípios primeiros), sendo conciso e não desenvolvido nas várias passagens. Além do entimema, a retórica se vale também do "exemplo", que não implica mediação lógica de qualquer gênero, mas torna imediata e intuitivamente evidente aquilo que se quer provar. Assim como o entimema retórico corresponde ao silogismo dialético, também o exemplo retórico corresponde à indução lógica, enquanto desenvolve uma função perfeitamente análoga.

6.12. **A poética**

Qual a natureza do fato e do discurso poético e a que visa?

São dois os conceitos sobre os quais devemos concentrar a atenção para poder compreender a resposta dada por nosso filósofo à questão: 1) o conceito de "mimese" e 2) o conceito de "catarse".

1) Platão havia censurado fortemente a arte precisamente porque é mimese, isto é, imitação de coisas fenomênicas, que, como sabemos, são por seu turno imitações dos eternos paradigmas das Idéias, de modo que a arte torna-se cópia de cópia, aparência de aparência, extenuando o verdadeiro a ponto de fazê-lo desaparecer. Aristóteles se opõe claramente a esse modo de conceber a arte, interpretando a "mimese artística" segundo uma perspectiva oposta, a ponto de fazer dela uma atividade que, longe de reproduzir passivamente a aparência das coisas, quase *recria as coisas segundo uma nova dimensão,* como ele diz de modo exemplar nesta passagem: "A função do poeta não é a de dizer as coisas acontecidas, mas sim as que poderiam acontecer e suas possibilidades, de acordo com a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, o historiador e o poeta não diferem pelo fato de que um diz em prosa e o outro em versos (já que a obra de Heródoto, mesmo que fosse em versos, não seria menos história, em versos, do que é sem versos), mas diferem no seguinte: um diz as coisas acontecidas e o outro aquelas que *poderiam acontecer.* Por isso, a poesia é coisa mais nobre e mais filosófica que a história, porque a poesia trata muito mais do *universal,* ao passo que a história trata do particular. E o universal é o seguinte: *que espécie de coisas a que espécie de pessoas acontece de dizer ou fazer segundo verossimilhança ou necessidade,* o que a poesia visa, mesmo colocando nomes próprios, ao passo que é particular aquilo que Alcebíades fez e o que sofreu."

A dimensão segundo a qual a arte "imita", portanto, é a dimensão do "possível" e do "verossímil". E é precisamente essa

dimensão que "universaliza" os conteúdos da arte, elevando-os a nível "universal" (evidentemente, não "universais" lógicos, mas simbólicos e fantásticos, como se diria mais tarde).

2) Enquanto a natureza da arte consiste na imitação do real segundo a dimensão do possível, sua finalidade consiste na "purificação das paixões". E Aristóteles o diz fazendo referência explícita à tragédia, "que, por meio da piedade e do terror, acaba por efetuar a purificação de tais paixões". Mas ele desenvolve um conceito análogo também em referência ao efeito da música.

O que significa então *purificação das paixões?*

Alguns acharam que Aristóteles estava falando de purificação "das" paixões em sentido moral, quase como que uma sublimação das paixões obtida através da eliminação daquilo que elas têm de inferior. Outros, porém, entenderam a "catarse" das paixões no sentido de remoção ou eliminação temporária das paixões, em sentido quase fisiológico, e portanto no sentido de libertação "em relação às" paixões. Pelos poucos textos que chegaram até nós, redunda claramente que a catarse poética não é certamente uma purificação de caráter moral (já que é expressamente distinta dela): parece que, embora com oscilações e incertezas, Aristóteles entrevia naquela agradável libertação operada pela arte algo de análogo àquilo que hoje nós chamamos "prazer estético". Entre outras coisas, Platão havia condenado a arte também pelo motivo de que ela desencadeia sentimentos e emoções, reduzindo o elemento racional que os domina. Aristóteles subverte exatamente a interpretação platônica: a arte não se carrega de emotividade, mas sim se descarrega; ademais, aquele tipo de emoção que ela nos proporciona (que é de natureza inteiramente particular) não apenas não nos prejudica, mas até nos recupera.

7. Rápida decadência do Perípatos após a morte de Aristóteles

Foi bastante infeliz a sorte que coube a Aristóteles em sua escola durante toda a época helenística até os umbrais da época cristã. O seu maior discípulo, colaborador e sucessor imediato, Teofrasto (que, em 323/322 a.C., sucedeu a Aristóteles no cargo de dirigente da escola do Perípatos, que manteve até 288/284 a.C.), embora certamente estivesse à sua altura pela vastidão de seu conhecimento e pela originalidade de sua investigação no âmbito das ciências, não se mostrou à altura para compreender e, portanto, fazer os outros compreenderem o aspecto mais profundamente filosófico de Aristóteles. E ainda menos capazes de entender

Aristóteles mostraram-se os outros seus discípulos, que rapidamente recuaram para posições materialistas de tipo pré-socrático, enquanto que o sucessor de Teofrasto, Estratão de Lâmpsaco (que dirigiu o Perípatos de 288/284 a 274/270 a.C.), iria marcar o ponto de ruptura mais claro com o aristotelismo.

Mas, para além desse esquecimento ou dessa ininteligência do mestre, que se verifica nos discípulos e que, como vimos, tem um paralelo preciso na história da Academia platônica, há um outro fato que explica a má sorte de Aristóteles.

Ao morrer, Teofrasto deixou os prédios do Perípatos à escola, mas legou a Neleu de Scepsi a biblioteca que continha todas as obras não publicadas de Aristóteles. Ora, como sabemos, Neleu levou a biblioteca para a Ásia Menor e, ao morrer, deixou-a para os seus herdeiros. Estes esconderam os preciosos manuscritos em uma cantina, para evitar que caíssem nas mãos dos reis atalidas, que trabalhavam na constituição da biblioteca de Pérgamo. Assim, os escritos permanceram ocultos até que um bibliófilo chamado Apelicão os comprou, levando-os novamente para Atenas. Pouco depois da morte de Apelicão, eles foram confiscados por Sila (86 a.C.) e levados para Roma, onde foram confiados ao gramático Tirânion para transcrição. Entretanto, só foi feita uma edição sistemática por Andrônico de Rodes (décimo sucessor de Aristóteles), na segunda metade do século I antes de Cristo. Mas desse assunto deveremos tratar mais adiante.

Assim, da morte de Teofrasto em diante, o Perípatos foi privado precisamente daquilo que se pode considerar o instrumento mais importante de uma escola filosófica. Em especial, foi privado exatamente daquela produção aristotélica que continha a mensagem mais profunda e original do Estagirita, que consistia nas anotações e no material das lições (os chamados escritos "esotéricos"). É bem verdade que, como ressaltaram alguns, certamente foram feitas algumas reproduções desses escritos e que, portanto, alguma cópia ficou no Perípatos, tornando assim um tanto romanceado o relato que nos foi legado por Estrabão. E também é verdade que o estudo atento dos antigos catálogos das obras de Aristóteles que chegaram até nós permite concluir que fiacaram em circulação outras cópias dos esotéricos de Aristóteles além das que foram levadas para a Ásia Menor. Entretanto, qualquer que seja a verdade a esse respeito, restam dois fatos incontestáveis: que o Perípatos mostrou durante longo tempo ignorar a maior parte dos escritos esotéricos e que eles só retornaram à ribalta depois da edição feita por Andrônico. Assim, se o Perípatos permaneceu de posse de alguma obra esotérica de Aristóteles depois de Teofrasto, o fato é que, por mais de dois séculos e meio, ninguém teve mais condições de fazer com que aquelas obras

falassem. Desse modo, a época helenística leu predominantemente — aliás, quase exclusivamente — e com interesse sempre menor as obras exotéricas, as únicas que Aristóteles havia publicado, as quais careciam precisamente daquela força e daquela profundidade teorética que caracterizavam as obras esotéricas.

Assim, o Perípatos não esteve em condições de exercer influência filosófica de relevo e as suas discussões foram muito pouco além dos muros da escola. O alimento espiritual da nova época iria provir de outras escolas: o movimento cínico, o Jardim de Epicuro, a Estoá de Zenon e o movimento cético de Pirro.

Sexta parte

AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DA ÉPOCA HELENÍSTICA

Cinismo, epicurismo, estoicismo, ceticismo, ecletismo e o grande florescimento das ciências particulares

"É vão o discurso daquele filósofo
que não cure algum mal
do espírito humano."

Epicuro

Alexandre Magno (356-323 a.C.): foi ele o criador do "helenismo".

Capítulo VIII

O PENSAMENTO FILOSÓFICO NA ÉPOCA HELENÍSTICA

1. A revolução de Alexandre Magno e a passagem da época clássica à época helenística

1.1. As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno

São poucos os eventos históricos que, por sua relevância e suas conseqüências, assinalam de modo emblemático o fim de uma época e o início de outra. A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) é um desses eventos, inclusive um dos mais significativos, não só pelas conseqüências políticas que provocou, mas por toda uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram uma reviravolta radical no espírito do mundo grego, o qual assinalou o fim da época clássica e o início de uma nova era.

A conseqüência política mais importante produzida pela revolução de Alexandre foi o desmoronamento da importância sociopolítica da *Polis*. Já Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, ao realizar o seu projeto de predomínio macedônio sobre a Grécia, embora respeitando formalmente a cidade, começou a minar sua liberdade. Mas Alexandre, com seu projeto de uma monarquia divina universal, que deveria reunir não só as diversas cidades, mas também países e raças diversos, vibrou um golpe mortal na antiga concepção da Cidade-estado. Alexandre não conseguiu realizar esse projeto por causa de sua morte precoce, ocorrida em 323 a.C., e talvez também porque os tempos ainda não estavam maduros para tal projeto. Todavia, depois de 323 a.C., formaram-se os novos reinos no Egito, Síria, Macedônia e Pérgamo. Os novos monarcas concentraram o poder em suas mãos e as Cidades-estado, perdendo pouco a pouco sua liberdade e sua autonomia, deixaram de fazer história como haviam feito no passado.

Encontravam-se assim destruídos aqueles valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua *República,* e Aristóteles, na sua *Política,* não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da *Polis* não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito. Em conseqüência, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, essas obras perdiam seu significado e vitalidade, aparecendo imprevistamente em dissonância com os tempos e colocando-se numa perspectiva superada.

1.2. Difusão do ideal cosmopolita

Ao declínio da *Polis* não corresponde o nascimento de organismos políticos dotados de nova força moral e capazes de acender novos ideais. As monarquias helenísticas, nascidas da dissolução do império de Alexandre, ao qual nos referimos, foram organismos instáveis. Entretanto, não o foram de tal forma a provocar reação dos cidadãos nem de constituir um ponto de referência para a vida moral. De "cidadão", no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se "súdito". A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente do seu querer. As novas "habilidades" que contam não são mais as antigas "virtudes civis", mas são determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, estas perdem o antigo conteúdo ético para adquirir um conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce aquele homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse neutro, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a evitar.

Em 146 a.C., a Grécia perde totalmente a liberdade, tornando-se uma província romana. O que Alexandre sonhou, os romanos o realizaram de outra forma. E assim o pensamento grego, não vendo uma alternativa positiva à *Polis,* refugiou-se no ideal do "cosmopolitismo", considerando o mundo inteiro uma cidade, a ponto de incluir nessa cosmo-polis não só os homens mas também os deuses. Desse modo, dissolve-se a antiga equação entre homem e cidadão e o homem é obrigado a buscar sua nova identidade.

1.3. A descoberta do indivíduo

Esta nova identidade é a do "indivíduo". Na idade helenística, o homem começa a descobrir-se nessa nova dimensão: "A educação

cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura da época de Alexandre forjou, depois, indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os liames e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou por poucos, permitem sempre mais a cada um forjar ao seu modo sua própria vida e sua própria fisionomia moral; e, mesmo nas cidades onde perduram as antigas ordenações, como em Atenas (ao menos formalmente), a antiga vida cívica, agora degradada, parece apenas sobreviver a si mesma, lânguida, intimidada, entre veleidades de reações reprimidas e sem profundo consentimento dos espíritos. O indivíduo está doravante livre diante de si mesmo" (E. Bignone). E, como é óbvio, na descoberta do indivíduo cai-se, às vezes, nos excessos do individualismo e do egoísmo. Mas a revolução tinha tal importância que não era fácil mover-se com equilíbrio na nova direção.

Como conseqüência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre "ética" e "política". A ética clássica, até Aristóteles, era baseada no pressuposto da identidade entre homem e cidadão; por isso, era baseada na política e até subordinada a ela. Pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade. As tentações e as concessões egoístas que assinalamos são precisamente a exasperação desta descoberta.

1.4. O desmoronamento dos preconceitos racistas sobre a diferença natural entre gregos e bárbaros

Os gregos consideravam os bárbaros "por natureza" incapazes de cultura e de atividade livre e, em conseqüência, "escravos por natureza". Até Aristóteles, como vimos, teorizou na *Política* essa convicção. Alexandre, ao contrário, tentou, não sem sucesso, a gigantesca empresa da assimilação dos bárbaros vencidos e de sua equiparação com os gregos. Instruiu milhares de jovens bárbaros com base nos cânones da cultura grega e fê-los prepararem-se na arte da guerra com técnica grega (331 a.C.). Ordenou, ademais, que soldados e oficiais macedônios desposassem mulheres persas (324 a.C.).

Também o preconceito de escravidão viu-se contestado por filósofos, pelo menos ao nível teórico. Epicuro não só trataria familiarmente com os escravos como também os desejaria como participantes do seu ensinamento. Os estóicos ensinariam que a verdadeira escravidão é a da ignorância e que à liberdade do saber podem aceder, quer o escravo, quer o seu senhor — e a história do

estoicismo iria terminar de modo emblemático com as duas grandes figuras de Epiteto e de Marco Aurélio, um escravo liberto e outro imperador.

1.5. A transformação da cultura "helênica" em cultura "helenística"

A cultura "helênica", na sua difusão entre os vários povos e raças, torna-se "helenística". Essa difusão comportou, fatalmente, uma perda de profundidade e pureza. Entrando em contato com tradições e crenças diversas, a cultura helênica devia fatalmente assimilar alguns de seus elementos. Fez-se sentir a influência do Oriente. E os novos centros de cultura, tais como Pérgamo, Rodes e sobretudo Alexandria, com a fundação da Biblioteca e do Museu, graças aos ptolomeus, acabam por ofuscar a própria Atenas. Se Atenas conseguiu permanecer a capital do pensamento filosófico, Alexandria tornou-se inicialmente o centro no qual floresceram as ciências particulares e, quase no fim da época helenística e principalmente na época imperial, também o centro da filosofia.

Também de Roma, — vencedora militar e políticamente que, contudo, a Hélade culturalmente conquistou para si — vieram estímulos novos, adequados ao realismo latino, que contribuíram de modo relevante para criar e difundir o fenômeno do ecletismo, do qual falaremos adiante. Os mais ecléticos dos filósofos foram aqueles que tiveram contato mais intenso com os romanos — e o mais eclético de todos foi Cícero, romano.

Compreende-se assim que o pensamento helenístico tenha se concentrado sobretudo nos problemas morais, que se impunham a todos os homens. E, propondo os grandes problemas da vida e algumas soluções para eles, os filósofos dessa época criaram algo de verdadeiramente grandioso e excepcional, o cinismo, o epicurismo e o estoicismo, propondo modelos de vida nos quais os homens continuaram a se inspirar ainda durante outro meio milênio e que, ademais, tornaram-se paradigmas espirituais, verdadeiras "conquistas para todo o sempre".

2. O florescimento do cinismo e a dissolução das escolas socráticas menores

2.1. Diógenes e a radicalização do cinismo

O fundador do cinismo do ponto de vista da doutrina (ou, pelo menos, de suas teses capitais) foi Antístenes, como já sabemos. Mas coube a Diógenes de Sinope a ventura de tornar-se o principal expoente e quase o símbolo desse movimento. Diógenes foi

contemporâneo (mais velho) de Alexandre. Um testemunho antigo registra ademais que ele "morreu em Corinto no mesmo dia em que Alexandre morreu na Babilônia". O encontro com Antístenes teria ocorrido deste modo, como narra uma fonte antiga: "Perto de Atenas, Diógenes se aproximou de Antístenes. Embora este não quisesse receber ninguém como aluno, rejeitando-o, Diógenes, perseverante, conseguiu vencer a resistência. Certa vez, Antístenes ergueu o bastão contra ele, mas Diógenes apresentou-lhe a cabeça, acrescentando: "Podes golpear, que não encontrarás madeira tão dura que possa fazer-me desistir de obter que me digas alguma coisa, como me parece que deves." A partir de então, tornou-se ouvinte de Antístenes.

Diógenes não só levou às últimas conseqüências as instâncias levantadas por Antístenes, mas também soube torná-las substância de vida, com um rigor e uma coerência tão radicais que, por séculos inteiros, foram consideradas verdadeiramente extraordinárias. Diógenes rompeu a imagem clássica do homem grego. E a nova que propôs logo foi considerada um paradigma: com efeito, a primeira parte da época helenística e depois ainda a época imperial reconheceriam nela a expressão de uma parte essencial de suas próprias exigências de fundo.

O programa do nosso filósofo se expressa inteiramente na célebre frase: "procuro o homem", que, como se relata, ele pronunciava caminhando com a lanterna acesa em pleno dia, nos lugares mais cheios. Com evidente e provocante ironia, queria significar exatamente o seguinte: busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda exterioridade, de todas as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna, sabe reencontrar sua genuína natureza, sabe viver conforme essa natureza e, assim, sabe ser feliz.

Uma fonte antiga afirma: "Diógenes, o cínico, andava gritando repetidamente que os deuses concederam aos homens fáceis meios de vida, mas que todavia os esconderam da vista humana." O objetivo que Diógenes se propôs foi exatamente o de trazer à vista aqueles fáceis meios de vida e demonstrar que o homem tem sempre à sua disposição aquilo de que necessita para ser feliz, desde que saiba dar-se conta das efetivas exigências da sua natureza.

É nesse contexto que se incluem suas afirmações sobre a inutilidade das matemáticas, da física, da astronomia, da música e o absurdo das construções metafísicas, substituindo a mediação conceitual pelo comportamento, o exemplo e a ação. Com Diógenes, de fato, o cinismo tornava-se a mais "anticultural" das filosofias que a Grécia e o Ocidente conheceram. E ainda nesse contexto estão incluídas suas conclusões extremistas, que o levaram a

proclamar como necessidades verdadeiramente essenciais do homem aquelas necessidades elementares de sua animalidade. Teofrasto narra que Diógenes "viu, uma vez, um rato correr daqui para ali, sem objetivo (não buscava um lugar para dormir, nem tinha medo das trevas, nem desejava algo daquilo que comumente se considera desejável) e assim cogitou um remédio para suas dificuldades". Logo, é um animal que dita no cínico o modo de viver: um viver sem meta (sem as metas que a sociedade propõe como necessárias), sem necessidade de casa nem de moradia fixa e sem o conforto das comodidades oferecidas pelo progresso.

E eis como Diógenes, segundo testemunhos antigos, pôs em prática essas teorias: "(...) Diógenes foi o primeiro a dobrar o manto por necessidade de dormir dentro dele e levava uma cuia na qual recolhia comidas; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para todos os usos, para fazer refeições, para dormir ou para conversar. E assim costumava responder aos atenienses que procuravam para ele um lugar onde pudesse morar: indicava o pórtico de Zeus e a sala das procissões (...). Uma vez, ordenou a alguém que providenciasse uma casinha; e como este demorava, Diógenes escolheu como habitação um barril que estava na rua, como ele próprio o atesta..." E mesmo a representação de Diógenes no barril torna-se um símbolo do pouco que é suficiente para viver.

Esse modo de viver de Diógenes coincide com a "liberdade": quanto mais se eliminam as necessidades supérfluas, mais se é livre. Mas os cínicos insistiram sobre a liberdade, em todos os sentidos, até os extremos do paroxismo. Na "liberdade de palavra" *(parrhesía),* tocaram os limites da desfaçatez e da arrogância, até mesmo em relação aos poderosos. Lançavam-se à "liberdade de ação" *(anáideia)* até à licenciosidade. Com efeito, embora com essa *"anáideia"* Diógenes fundamentalmente tenha pretendido demonstrar a "não naturalidade" dos costumes gregos, nem sempre ele manteve a medida, caindo em excessos que bem explicam a carga de significado negativo com a qual o termo "cínico" passou à história e que ainda hoje mantém. Eis alguns testemunhos significativos: "Diógenes estava habituado a fazer qualquer coisa à luz do dia, mesmo as que dizem respeito a Deméter e Afrodite". "Durante um banquete, alguns jogaram-lhe os ossos como a um cão. Diógenes, andando por ali, urinou em cima, como um cão". "Uma vez alguém o introduziu numa casa suntuosa e proibiu-lhe de escarrar. Diógenes então limpou profundamente a garganta e escarrou-lhe no rosto, dizendo não ter encontrado lugar pior". "Quando precisava de dinheiro, voltava-se para os amigos, dizendo que não pedia dado, mas como restituição".

Diógenes resumia o método que pode conduzir à liberdade e à virtude nos dois conceitos essenciais de "exercício" e "fadiga", que

consistiam numa prática de vida capaz de temperar o físico e o espírito nas fadigas impostas pela natureza e, ao mesmo tempo, capaz de habituar o homem a dominar os prazeres e até a desprezá-los. Esse "desprezo pelos prazeres", já pregado por Antístenes, é fundamental na vida do cínico, já que o prazer não só amolece o físico e o espírito, mas põe em perigo a liberdade, tornando o homem escravo, de vários modos, das coisas e dos homens aos quais estão ligados os prazeres. Até o matrimônio era contestado pelos cínicos, que o substituíam pela "convivência concorde entre homem e mulher". E, naturalmente, a cidade era contestada: o cínico proclamava-se "cidadão do mundo".

A "autarquia", ou seja, o bastar-se a si mesmo, a apatia e a indiferença diante de tudo eram os pontos de chegada da vida cínica. Um episódio, tornado famoso e, ademais, marco simbólico, define o espírito do cinismo talvez melhor do que qualquer outro: certa vez, quando Diógenes tomava sol, aproximou-se o grande Alexandre, o homem mais poderoso da terra, que lhe disse: "Pede-me o que quiseres"; ao que Diógenes respondeu: "Afasta-te do meu sol". Diógenes não sabia o que fazer com o enorme poder de Alexandre; bastava-lhe, para estar contente, o sol, que é a coisa mais natural, à disposição de todos, ou melhor, bastava-lhe a profunda convicção da inutilidade de tal poder, já que a felicidade vem de dentro e não de fora do homem.

Talvez Diógenes tenha sido o primeiro a adotar o termo "cão" para autodefinir-se, vangloriando-se desse epíteto, que os outros lhe atribuíam por desprezo, e explicando que se chamava "cão" pelo seguinte motivo: "Faço festas aos que me dão alguma coisa, lato contra os que não me dão nada e mordo os celerados."

Diógenes foi porta-voz de muitas instâncias da época helenística, mesmo que de modo unilateral. Seus próprios contemporâneos já o entendiam assim, erguendo-lhe uma coluna que era encimada por um cão de mármore de Paros, com a inscrição: "Até o bronze cede ao tempo e envelhece, mas tua glória, Diógenes, permanecerá intacta eternamente porque só tu ensinaste aos mortais a doutrina de que a vida basta a si mesma e mostraste o caminho mais fácil para viver."

2.2. **Crates e outros cínicos da época helenística**

Crates foi discípulo de Diógenes e uma das figuras mais significativas da história do cinismo. Viveu provavelmente por volta do início do século III a.C. Difundiu o conceito de que as riquezas e a fama, longe de serem bens e valores, para o sábio são males. E ainda afirmou que os seus contrários, "pobreza" e "obscuridade", são bens. Sobre Crates diz-se: "Vendeu seu patrimônio, já

que pertencia a uma família distinta; recolheu cerca de duzentos talentos, que distribuiu aos seus concidadãos (...). Diógenes o persuadiu a abandonar seus campos ao pasto das ovelhas e a jogar no mar o dinheiro que tivesse (...). Foi perseverante no seu propósito e não se deixou desviar por seus parentes, que vinham visitá-lo e que freqüentemente teve que perseguir com o bastão (...). Consignou seu dinheiro a um banqueiro, sob a condição de que, se seus filhos se tornassem profanos e incultos, desse-lhes o dinheiro, mas, se se tornassem filósofos, o distribuísse ao povo; porque os seus filhos, se se dedicassem à filosofia, não teriam necessidade de nada."

O cínico deve ser *apolide,* porque a *Polis* é expugnável e não o refúgio do sábio. A Alexandre, que lhe perguntava se queria que a sua cidade natal fosse reconstruída, respondeu: "E para que serviria? Talvez um outro Alexandre a destruísse." E, numa obra, escreveu: "Minha pátria não tem só uma torre nem um só teto; mas onde é possível viver bem, em qualquer ponto de todo o universo, lá está minha cidade, lá está minha casa."

Crates casou-se, mas com um mulher (chamada Hiparquia) que abraçara o cinismo e vivia com ele a "vida cínica". A completa ruptura com a sociedade é demonstrada também no relato segundo o qual teria "casado a filha experimentalmente, por trinta dias".

No século III a.C. tivemos notícia de um certo número de cínicos, como Bíon de Borístenes, Menipo de Gadara, Teletes e Menedemos. A Bíon parece que se deva atribuir a codificação da "diatribe", forma literária que iria ter larga repercussão. A diatribe é um breve diálogo de caráter popular com conteúdo ético, escrita freqüentemente com linguagem mordaz. Trata-se, substancialmente, do diálogo socrático cinicizado. As composições de Menipo tornaram-se modelos literários. Luciano inspirar-se-á neles; a própria sátira latina de Lucílio e Horácio inspirar-se-á na característica de fundo dos escritos dos cínicos, os quais, precisamente *"ridendo castigant mores"* ("rindo, criticam os costumes").

Nos últimos dois séculos da era pagã o cinismo se enfraqueceu. Além da exaustão de sua carga interna, o eclipse do cinismo foi determinado por razões sociais e políticas: ao robusto senso ético de romanidade repugnavam a doutrina e a vida cínicas. O juízo de Cícero é bastante eloqüente: "O sistema dos cínicos deve ser repudiado em bloco, pois é contrário à pudicícia, sem a qual nada pode ser reto e nada honesto."

2.3. Significado e limites do cinismo

O cinismo, principalmente na formulação de Diógenes e Crates, como já assinalamos, responde a algumas exigências de

fundo da época helenística. Por esse motivo, teve um sucesso não muito inferior às grandes filosofias nascidas nessa época atormentada.

A denúncia cínica das grandes ilusões que inutilmente agitam os homens, quer dizer, 1) a busca do prazer, 2) o amor à riqueza, 3) a sede de poder e 4) o desejo de fama, brilho e sucesso, bem como a firme convicção de que elas conduzem o homem sempre e somente à infelicidade, seria repisada quer pela "Estoá" de Zenon, quer pelo "Jardim" de Epicuro, quer pelo "Abrigo" de Pirro, tornando-se um "lugar comum" repetido durante séculos inteiros. A exaltação da autarquia e da apatia, entendidas como as condições essenciais da sabedoria e até mesmo da felicidade, tornar-se-á precisamente o motivo condutor do pensamento helenístico.

A menor vitalidade que o cinismo demonstrou em relação ao estoicismo, ao empirismo e ao ceticismo é devida a) ao seu extremismo e anarquismo e, ademais, b) ao seu desequilíbrio de fundo e c) à sua objetiva pobreza espiritual.

a) O extremismo do cinismo consiste no fato de que a contestação das convenções e dos valores consagrados pela tradição sistematicamente perseguida pelos cínicos, não deixa quase nada a salvo, faltando à escola propor valores alternativos positivos.

b) O desequilíbrio de fundo do cinismo é devido ao fato de reduzir o homem, em última análise, à sua animalidade, retendo essencialmente (e, em conseqüência, satisfazendo) quase que apenas as necessidades animais, ou se assim se preferir, as necessidades do homem primitivo; mas, ao mesmo tempo, propõe ao sábio um modelo de vida a realizar no qual são necessárias energias espirituais que vão bem além daquelas que a pura animalidade ou o homem no seu estado primitivo podem ter: exigem a atividade superior da *psyché* socrática, que, pouco a pouco, contudo, o cinismo esquece quase totalmente.

c) Finalmente, a pobreza espiritual do cinismo consiste não só no repúdio à ciência e à cultura, mas também na redução do aspecto propriamente filosófico da sua mensagem, a tal ponto que esta se torna incapaz de justificar-se teoricamente. A intuição emocional da validade da própria mensagem é o verdadeiro e único fundamento do cinismo.

Os antigos já haviam definido o cinismo como "o breve caminho para a virtude". Mas em filosofia podemos dizer, com Hegel, que não há caminhos breves, ou seja, atalhos. E, com efeito, o estoicismo, que mais do que todas as outras filosofias helenísticas fez próprias as instâncias essenciais do cinismo, alongou consideravelmente o "caminho para a virtude"; mais exatamente, pela

"mediação" e pelo esforço para dar conta, a fundo, de si mesmo e das próprias afirmações de base, conquistou os espíritos em medida bem maior do que o cinismo, suplantando-o radicalmente.

2.4. O desenvolvimento e o fim das outras escolas socráticas menores

As outras escolas socráticas "menores" desenvolveram-se lentamente no curso do século IV a.C. e suas mensagens morreram no início do século III. As novas escolas helenísticas, que retomaram algumas de suas instâncias, foram bem além delas e se impuseram com consistência bem mais significativa.

Os segundos cirenaicos despedaçaram a unidade da doutrina originária da escola e buscaram exatamente pôr em crise o próprio princípio no qual ela se apoiava. Dividiram-se em três correntes, encabeçadas, respectivamente, por Egéia, o "persuasor da morte", Anicérides e Teodoro, dito "o ateu". Egéia considera o prazer como o fim da vida, declarando-o, contudo, inacessível e por isso caindo em uma forma de pessimismo, declarando todas as coisas inteiramente "indiferentes". Anicérides e seus seguidores procuraram evitar essas conseqüências extremas, sustentando que existem muitos outros valores que — como, por exemplo, a amizade, a gratidão, a honra aos pais e o amor à pátria — contribuem para a felicidade. Teodoro procurou seguir o caminho do meio, que acolhe até as idéias cínicas, e foi notável principalmente pelas refutações de todas as opiniões expressas pelos gregos sobre os deuses, sendo por isso chamado de "ateu".

A escola megárica desenvolveu sobretudo a dialética, como já assinalamos, inclusive o seu aspecto erístico. Não negligenciou as doutrinas morais, mas não trouxe neste âmbito idéias particularmente originais. O componente eleático da doutrina tomou a dianteira do propriamente socrático e, em conseqüência, as polêmicas conduzidas pelos megáricos (contra Platão e Aristóteles) foram mais de retaguarda do que de vanguarda. Eubúlides foi notável por ter formulado alguns paradoxos erístico-dialéticos, que ficaram muito tempo famosos. Diodoros Cronos foi célebre pela sua polêmica contra a concepção aristotélica da "potência" e pela redução de todo ser ao "ato". Estílpone (cerca de 360 - 280 a.C.) foi o último nome famoso da escola. Negou a validade de toda forma de lógica discursiva, sustentando apenas a validade do juízo de identidade (o homem é homem, o bem é bem etc.), com evidente espírito eleático. O sucesso dessa escola no mundo antigo dependeu em grande parte do gosto que os gregos tinham pelo virtuosismo da discussão dialética.

3. Epicuro e a fundação do "Jardim" (Képos)

3.1. O "Jardim" de Epicuro e suas nove finalidades

A primeira das grandes escolas helenísticas, em ordem cronológica, foi a de Epicuro, que surge em Atenas por volta do fim do século IV a.C. (provavelmente em 307/306 a.C.). Epicuro nascera em Samos em 341 a.C. e já havia ensinado em Cólofon, Mitilene e Lâmpsaco. A transferência da escola para Atenas constituiu um verdadeiro e preciso ato de desafio de Epicuro em relação à Academia e ao Perípatos, o início de uma revolução espiritual. Epicuro compreendera que tinha algo de novo a dizer, algo que em si mesmo tinha futuro, ao passo que as escolas de Platão e Aristóteles, agora, possuíam apenas quase que só o passado: um passado que, embora próximo cronologicamente, tornara-se de repente espiritualmente remoto dos novos eventos. De resto, os próprios sucessores de Platão e Aristóteles, como já vimos, estavam deturpando, no interior de suas escolas, a mensagem dos fundadores.

O próprio lugar escolhido por Epicuro para sua escola é a expressão da novidade revolucionária do seu pensamento: não uma palestra, símbolo da Grécia clássica, mas um prédio com um jardim (que era mais um horto), nos subúrbios de Atenas. O Jardim estava longe do tumulto da vida pública citadina e próximo do silêncio do campo, aquele silêncio e aquele campo que não diziam nada para as filosofias clássicas, mas que se revestiam de grande importância para a nova sensibilidade helenística. Por isso, o nome "Jardim" e os "filósofos do jardim" (que, em grego, diz-se *Képos)* passou a indicar a escola e as expressões "os do Jardim" tornaram-se sinônimos dos seguidores de Epicuro, os epicuristas. Da riquíssima produção de Epicuro foram reunidas integralmente as *Cartas* endereçadas a Heródoto, a Pítocles, a Meneceu (que são tratados resumidos), duas coleções de *Máximas* e vários fragmentos.

A palavra que vinha do Jardim pode ser resumida em poucas proposições gerais: a) a realidade é perfeitamente penetrável e cognoscível pela inteligência do homem; b) nas dimensões do real existe espaço para a felicidade do homem; c) a felicidade é falta de dor e perturbação; d) para atingir essa felicidade e essa paz, o homem só precisa de si mesmo; e) não lhe servem absolutamente a cidade, as instituições, a nobreza, as riquezas, todas as coisas e nem mesmo os deuses: o homem é perfeitamente "autárquico".

É claro que, no contexto desta mensagem, todos os homens são iguais, porque todos aspiram à paz de espírito, todos têm direito a ela e todos podem atingi-la, se quiserem. Em conseqüência, o Jardim quer abrir suas portas para todos: nobres e não-nobres,

Epicuro (341-270 a.C.) foi o fundador do "Jardim", uma das maiores escolas filosóficas da época helenística e da filosofia grega em geral.

livres e não-livres, homens e mulheres, talvez até para prostitutas em busca de redenção. O novo discurso que vinha do Jardim era pois original exatamente pelo seu espírito informativo, na marca espiritual que o caracterizava: não constituía um movimento da moda, com um atrativo puramente ou predominantemente intelectual, mas sim a exigência de um modo de vida verdadeiramente incomum. Existe em Epicuro, como justamente foi revelado pelos estudiosos modernos, mais de um traço que evoca a figura do profeta e do santo na dimensão "mundana". "O Jardim era uma base de adestramento para os missionários e a casa era o centro de uma intensa propaganda. Os fragmentos que sobreviveram informam-nos sobre a difusão do movimento ainda durante a vida do fundador: sabemos de cartas 'aos amigos de Lâmpsaco', 'aos amigos do Egito', 'aos amigos na Ásia, e, aos filósofos de Mitilene'. Na literatura epistolar endereçada às suas comunidades esparsas no Oriente, Epicuro parece ser o precursor de São Paulo" (B. Farrington). Obviamente, Epicuro é um precursor de Paulo no "espírito missionário", não no conteúdo da mensagem, já que a fé epicúreia é uma fé que se coloca do lado de cá, negadora de toda transcendência e radicalmente ligada à dimensão do "natural" e do "físico". Os resultados metafísicos da "segunda navegação" platônica são radicalmente contestados e negados, assim como todo o desenvolvimento aristotélico.

3.2. O "cânon" epicureu

Epicuro adota substancialmente a tripartição senocrática da filosofia em "lógica", "física" e " ética". A primeira deve elaborar os canônes segundo os quais reconhecemos a verdade; a segunda estuda a constituição do real; a terceira, o fim do homem (a felicidade) e os meios para alcançá-la. A primeira e a segunda são elaboradas só em função da terceira.

Platão afirmara que a sensação confunde a alma e desvia do ser. Epicuro precisamente inverte essa posição, afirmando que, ao contrário, a sensação e somente ela "colhe o ser" de modo infalível. Nunca nenhuma sensação pode falhar. Diz Cícero: "A tal linha chega Epicuro ao dizer que, se uma sensação, uma única vez na vida, devesse induzir ao erro, não existiria mais possibilidade de se acreditar em nenhuma sensação"; "Epicuro temia que, se uma única sensação se revelasse mentirosa, mais nenhuma pudesse ser dita verdadeira. E chamava os sentidos de: 'mensageiros do verdadeiro' ". Os argumentos que Epicuro apresentava para provar a veracidade absoluta de *todas* as sensações são os seguintes: 1) Em primeiro lugar, a sensação é uma "alteração" e, em conseqüência, passiva; como tal, é produzida por alguma coisa da qual é o efeito

correspondente e adequado. 2) Em segundo lugar, a sensação é objetiva e verdadeira, porque é produzida e garantida pela própria estrutura atômica da realidade (da qual falaremos adiante). De todas as coisas emanam complexos de átomos, que constituem "imagens ou simulacros", e as sensações são exatamente produzidas pela penetração, em nós, de tais simulacros. As sensações são registros objetivos dos simulacros tais como eles são, mesmo aqueles que erroneamente são considerados ilusões dos sentidos, como as diferentes formas segundo as quais um objeto aparece, segundo o lugar ou a distância em que nos encontramos dele. De fato, o simulacro do objeto próximo é efetivamente diverso daquele que está distante; assim, em vez de estabelecer a prova, segundo alguns, de que os sentidos se enganam, é prova de sua objetividade. 3) Finalmente, a sensação é a-racional e, em conseqüência, incapaz de retirar ou acrescentar a si mesma alguma coisa, sendo, pois, objetiva.

Como segundo "critério" de verdade, Epicuro colocava as "prolepses", "antecipações" ou "pré-noções", que são as representações mentais das coisas, as quais não são senão "memória daquilo que freqüentemente mostrou-se do exterior". A experiência deixa, pois, na mente uma "impressão" das sensações passadas e essa "impressão" permite-nos conhecer antecipadamente as características das coisas correspondentes mesmo sem tê-las atualmente presentes ou, para dizê-lo em outros termos, "antecipamos" quais características as coisas terão quando a sensação colocá-las-á novamente diante de nós. Logo, a prolepse antecipa a experiência somente porque e enquanto ela foi produzida pela experiência. Os "nomes" são expressões "naturais" dessas prolepses e, em conseqüência, constituem também uma manifestação natural da ação originária das coisas sobre nós.

Como terceiro critério de verdade, Epicuro coloca os sentimentos de "prazer" e "dor". As sensações do prazer e da dor são objetivas pelas mesmas razões que o são todas as sensações. Têm, todavia, uma importância inteiramente particular porque, além de critério para distinguir o verdadeiro do falso, o ser do não-ser, como todas as outras sensações, constituem o *critério axiológico para distinguir o "bem" do "mal"*, constituindo assim o critério de escolha ou da não escolha, ou seja, a regra do nosso agir.

As sensações e prolepses e os sentimentos de prazer e dor têm uma característica comum que garante seu valor de verdade, a qual consiste na *evidência imediata*. Portanto, desde que firmemos a evidência e acolhamos como verdadeiro o que é evidente, não podemos errar, porque a evidência é sempre dada a partir da ação direta que as coisas exercem sobre nosso espírito. "Evidente" no sentido estrito é, então, só aquilo que é imediato, como as sensa-

ções, as antecipações e os sentimentos. Mas, uma vez que o raciocínio não pode apoiar-se no imediato, sendo operação de *mediação,* assim nasce a opinião e, com ela, a possibilidade do erro. Portanto, enquanto as sensações, as prolepses e os sentimentos são sempre verdadeiros, as opiniões poderão ser ora verdadeiras, ora falsas. Por isso, Epicuro procurou determinar os critérios com base nos quais pode-se distinguir as opiniões verdadeiras das falsas.

São verdadeiras as opiniões que: a) "recebem testemunho comprobatório", isto é, confirmação por parte da experiência e da evidência e b) "não recebem testemunho contrário", ou seja, não recebem desmentido da experiência e da evidência; por sua vez, são falsas as opiniões que a) "recebem testemunho contrário", ou seja, são desmentidas pelas experiências e pela evidência e b) "não recebem testemunho probante", ou seja, não recebem confirmação da experiência e da evidência.

É de se notar que a *evidência* permanece sempre o parâmetro com base no qual se mede e reconhece a verdade, mas é, somente uma evidência empírica: é a evidência tal como aparece aos sentidos e não tal como aparece à razão. Mais do que nunca são aqui relevantes as pesadas hipotecas sensísticas do cânone epicureu que o tornam inadequado e insuficiente quanto às exigências para a construção da própria física epicúreia. De fato, os conceitos-base da física epicúreia, como os "átomos", o "vazio" e a "queda dos átomos", não são coisas evidentes por si, pelo motivo de que não são sensorialmente aceitáveis. Mas, diz Epicuro, são coisas não evidentes, supostas e opinadas para explicar os fenômenos e de acordo com os fenômenos. Mas, evidentemente, Epicuro está bem longe de poder demonstrar que os átomos, o vazio e a queda sejam as únicas coisas que podemos supor para explicar os fenômenos, porque outros princípios, inteiramente diversos destes, poderiam igualmente se vangloriar da "falta de testemunho contrário" por parte da experiência.

Recordemos, enfim, que há tempos os estudiosos revelaram que, a partir da afirmação de que todas as sensações são verdadeiras, pode-se deduzir tanto o objetivismo absoluto, como faz Epicuro, como o subjetivismo absoluto, como fazia Protágoras. A verdade é que tanto a física como a ética epicúreia, em todo caso, vão muito além daquilo que o cânone que vimos permitiria sozinho.

3.3. A física epicuréia

Por que é necessário elaborar uma física ou ciência da natureza, da realidade em seu conjunto? Epicuro responde: "Se não nos perturbasse o pavor dos fenômenos celestes e da morte, algo que nos toca de perto, e se não nos perturbasse o desconhecimento dos limites dos prazeres e das dores, não teríamos necessidade da

ciência da natureza." O que significa que a física deve ser feita para dar fundamento à ética.

A "física" de Epicuro é uma ontologia, uma visão geral da realidade em sua totalidade e em seus princípios últimos. Epicuro, na verdade, não sabe criar uma nova ontologia: para expressar a própria visão materialista da realidade de modo positivo (ou seja, não negando simplesmente a tese platônico-aristotélica), remete a conceitos e figuras teoréticas já elaboradas no âmbito da filosofia pré-socrática. E, entre todas as perspectivas pré-socráticas, era quase inevitável que Epicuro escolhesse a dos atomistas, exatamente porque, essa depois da "segunda navegação" platônica, revelava-se a mais materialista de todas. Mas o atomismo, como vimos, é uma resposta precisa às aporias levantadas pelo eleatismo, uma tentativa de mediar as instâncias opostas do logos eleático, por um lado, e da experiência, por outro. Grande parte da lógica eleática passa pela lógica do atomismo (Lêucipo, o primeiro atomista, foi discípulo de Melissos e, em geral, o atomismo, entre as propostas pluralistas, foi a mais rigorosamente eleática). Em conseqüência, era inevitável que também estivesse presente em Epicuro.

Os fundamentos da física epicúreia podem ser enucleados e formulados como segue:

a) "Nada nasce no não-ser", porque, de outro modo, tudo poderia absurdamente gerar-se de qualquer coisa, sem necessidade de nenhum elemento gerador; e nenhuma coisa "dissolve-se no nada", porque, de outro modo, neste momento, tudo pereceria e nada mais existiria. E, dado que nada nasce e nada perece, assim o todo, isto é, a realidade em sua totalidade, sempre foi como é agora e sempre será assim; com efeito, além do todo, não existe nada em que ele possa mudar-se, nem existe nada do qual possa provir.

b) Esse "todo", ou seja, a totalidade da realidade, é determinado por dois componentes essenciais: os corpos e o vazio. A existência dos corpos é provada pelos próprios sentidos, enquanto a existência do espaço e do vazio é inferida pelo fato de que existe movimento. Com efeito, para que exista movimento, é necessário que exista um espaço vazio no qual os corpos possam deslocar-se. O vazio não é absoluto não-ser, mas exatamente "espaço" ou, como diz Epicuro, "natureza intangível". Além dos corpos e do vazio *tertium non datur,* porque não seria pensável nada que exista por si mesmo e não seja alteração dos corpos.

c) Tal como é concebida por Epicuro, a realidade é infinita. Em primeiro lugar, é infinita como totalidade. Mas é evidente que, para que tudo possa ser infinito, cada um dos seus princípios constitutivos também deve ser infinito: infinita deverá ser a

multidão dos corpos e infinita a extensão do vazio (se a multidão dos corpos fosse finita, eles se perderiam no vazio infinito e, se o vazio fosse finito, não poderia acolher corpos infinitos. O conceito de infinito torna, assim, a se impor, contra as concepções platônicas e aristotélicas.

d) Alguns "corpos" são compostos; outros, ao contrário, são simples e absolutamente indivisíveis (átomos). A admissão do átomo torna-se necessária porque, caso contrário, seria preciso admitir uma divisibilidade dos corpos ao infinito, *a qual, no limite, conduziria à dissolução das coisas no não-ser, o que, como sabemos, é absurdo.*

A concepção do átomo de Epicuro difere de visão dos antigos atomistas (Lêucipo e Demócrito) em três pontos fundamentais.

1) Os antigos atomistas indicavam como características essenciais do átomo a "figura", a "ordem" e a "posição". Epicuro, por sua vez, indica como características essenciais a "figura", o "peso" e a "grandeza". As formas diferentes dos átomos (que não são somente formas regulares de caráter geométrico, mas formas de toda espécie e tipo, sendo em todo caso, sempre e só formas quantitativas diferentes e não qualitativamente diversas, como as formas platônicas e aristotélicas, dado que os átomos são todos de idêntica natureza) resultam necessárias para explicar as diversas qualidades fenomênicas das coisas que nos aparecem. O mesmo vale também para a grandeza dos átomos (o peso, porém, como veremos melhor adiante, é necessário para explicar o movimento dos átomos). As formas atômicas devem ser diversas e numerosíssimas, mas não *infinitas* (para ser infinitas, deveriam poder variar sua grandeza ao infinito; mas, então, tornar-se-iam visíveis, o que não acontece), ao passo que o número dos átomos em geral é infinito.

2) Uma segunda diferença consiste na introdução da teoria dos "mínimos". Segundo Epicuro, todos os átomos, dos maiores aos menores, são física e ontologicamente indivisíveis; todavia, o fato mesmo de serem "corpos" dotados de figura e, conseqüentemente, de extensão e grandezas diversas (embora no âmbito dos dois limites que assinalamos) implica que eles teriam *partes*. (Se assim não fosse, não existiria sentido algum em falar de átomos pequenos e átomos grandes.) Obviamente, trata-se de "partes" não separáveis ontologicamente, mas apenas lógica e idealmente distinguíveis, porque o átomo é estruturalmente indivisível. E mesmo a grandeza dessas "partes" do átomo, pela mesma razão eleática em virtude da qual é impossível que os átomos diminuam de grandeza ao infinito, deve-se deter em um limite que Epicuro chama exatamente de "mínimo" e que, *como tal constitui a unidade da*

medida. Epicuro — note-se — fala dos "mínimos" não só referindo-se aos átomos, mas também ao espaço (ao vazio), ao tempo, ao movimento e à "queda" dos átomos (de que falaremos adiante). Em todos os casos, os "mínimos" constituem a unidade de medida analógica.

3) A terceira diferença diz respeito à concepção do movimento originário dos átomos. Epicuro entende este movimento não como aquele voltejar em todas as direções do qual falavam os antigos atomistas, *mas como um movimento de queda para baixo no espaço infinito, devido ao peso dos átomos, com um movimento tão veloz quanto o pensamento e igual para todos os átomos, quer sejam pesados, quer leves.* Tal correção da concepção do antigo atomismo resulta num híbrido bastante infeliz, porque demonstra de modo claríssimo o quanto o pensamento sobre o infinito está irremediavelmente comprometido pelo "sensismo", que não sabe livrar-se da representação empírica do alto e do baixo (que são conceitos relativos ao finito). Mas como então os átomos não caem segundo linhas paralelas, no infinito, sem nunca se tocar? Para resolver a dificuldade, Epicuro introduz a *teoria da "declinação" dos átomos (clinámen),* segundo a qual os átomos podem desviar-se a qualquer momento do tempo e em qualquer ponto do espaço num intervalo mínimo da linha reta e, assim, encontrar outros átomos.

A teoria do clinámen não foi introduzida só por razões físicas, mas também e sobretudo por razões éticas. Com efeito, no sistema do antigo atomismo tudo ocorre por necessidade: o fado e o destino são soberanos absolutos; mas, num mundo no qual predomina o destino, não há lugar para a liberdade humana e, em conseqüência, não há lugar para uma vida moral tal como Epicuro a concebe e, portanto, também não há lugar para uma vida de sábio. Eis pois o que Epicuro escreve, opondo-se à necessidade dominante no sistema dos antigos atomistas: "Na verdade, seria melhor acreditar nos mitos sobre os deuses do que tornar-se escravo do fado que os físicos pregavam: aquele mito, com efeito, oferece uma esperança, com a possibilidade de aplacar os deuses com honras, enquanto no fado existe apenas uma necessidade implacável."

Como os antigos já observavam, a "queda" dos átomos contradiz as premissas do sistema, porque é gerada sem causa no "não-ser"; o que é tanto mais grave quando se sabe que Epicuro repisa energicamente que "do nada, nada procede".

Assim Epicuro, para introduzir o "clinámen", contradiz o princípio eleático que, como vimos, está na base da sua física; e, para abrigar-se da necessidade, do fado e do destino, *lança o cosmos à mercê do fortuito.* Com efeito, o "clinámen", que não está vinculado às leis nem às normas da sorte, não é certamente "liberdade", porque lhes são estranhas qualquer finalidade e qualquer inte-

ligência: logo, ele é apenas *mera casualidade*. A liberdade não pode ser buscada e encontrada na esfera do físico e do material, mas somente na esfera superior, do espiritual. Por outro lado, como dizíamos, exatamente estas aporias estão entre as coisas que melhor nos ajudam a compreender a complexidade do pensamento de Epicuro e sua verdadeira estatura. Dos infinitos princípios atômicos derivam infinitos mundos. Alguns são iguais ou análogos ao nosso, outros muito diversos. É pois de se notar que todos esses infinitos mundos nascem e se dissolvem, alguns mais rapidamente, outros mais lentamente, na duração do tempo. Se bem que os mundos não são apenas *infinitos na infinitude do espaço* num dado momento do tempo, mas também são *infinitos na infinita sucessão temporal*. E, embora em cada instante existam mundos que nascem e mundos que morrem, Epicuro bem pode afirmar que "o todo não muda". Com efeito, não só os elementos constitutivos do universo permanecem perenemente como são, mas também todas as suas possíveis combinações permanecem sempre atuantes, exatamente por causa da infinitude do universo, que dá sempre lugar à concretização de todas as possibilidades.

Na raiz dessa constituição de infinitos universos não estão, pois, nenhuma Inteligência, nenhum projeto e nenhuma finalidade — e sequer está a necessidade —, mas, como vimos, está o *clinámen* e, logo, o casual e o fortuito. É Epicuro e não Demócrito o filósofo que verdadeiramente "coloca o mundo ao caso".

A alma, como todas as outras coisas, é um agregado de átomos. Agregado formado em parte por átomos ígneos, aeriformes e ventosos, que constituem a parte irracional e a lógica da alma, e em parte por átomos que são "diversos" dos outros e que não têm um nome específico, constituindo a parte racional. Portanto, como todos os outros agregados, a alma não é eterna, mas mortal. Essa é uma conseqüência que decorre necessariamente das premissas materialistas do sistema.

Epicuro não nutre nenhuma dúvida sobre a existência dos deuses. Entretanto, nega que eles se ocupem com os homens ou com o mundo. Vivem em bem-aventurança nos "intermundos", ou seja, nos espaços existentes entre mundo e mundo; são numerosíssimos, falam uma língua semelhante à grega (a língua dos sábios) e transcorrem a vida na alegria, alimentada por sua sabedoria e por sua própria companhia. Epicuro chegava a apresentar argumentos para demonstrar a existência dos deuses: 1) temos deles um conhecimento evidente e, conseqüentemente, incontestável; 2) tal conhecimento é possuído não só por alguns, mas por todos os homens de todos os tempos e lugares; 3) o conhecimento que temos deles, assim como nossos outros conhecimentos, não pode ser produzido senão por "simulacros" ou "eflúvios" que provêm deles, sendo, em conseqüência, um conhecimento objetivo.

É muito importante destacar o fato de que, da mesma forma que sublinha a "diversidade" dos átomos que constituem a alma racional em relação a todos os outros átomos. Epicuro também admite que a conformação dos deuses "não é corpo, mas 'quase corpo', não é alma, mas 'quase alma' ".

Seria o caso de destacar que esse "quase" arruina todo o raciocínio filosófico e põe irreparavelmente a nu a insuficiência do materialismo atomístico. Como todas as outras coisas, os deuses devem ser constituídos por átomos, mas todo composto atômico é suscetível de dissolução, enquanto que os deuses são imortais. Pois bem, a afirmação de que o composto atômico que constitui os deuses, diversamente daquele que constitui todas as outras coisas, não se dissolve porque as suas perdas (sofridas com o contínuo fluxo dos átomos que formam os simulacros) são continuamente preenchidas, nada mais faz do que acentuar o problema. Com efeito, não há modo de explicar a razão do estatuto privilegiado desses compostos. E, então, a Epicuro só resta a aporética afirmação do "quase-corpo", que, na realidade, revela inexoravelmente a incapacidade estrutural do atomismo de explicar os deuses, bem como de explicar a unidade da consciência que existe em nós, da mesma forma que o *clinámen* se revela estruturalmente insuficiente para explicar a liberdade.

3.4. **A ética epicuréia**

Se a essência do homem é *material,* também necessariamente será *material* o *seu bem específico,* aquele bem que, concretizado e realizado, torna o homem feliz. E que bem seja este é a natureza, considerada na sua imediaticidade, que nos diz sem meias palavras, como já vimos: o bem é o prazer.

Essa conclusão já havia sido extraída pelos cirenaicos. Mas Epicuro reforma radicalmente o seu hedonismo. Com efeito, os cirenaicos sustentavam que o prazer é um "movimento suave", enquanto que a dor é um "movimento violento"; negavam o estado de quietude intermediário, ou seja, a ausência de dor ou prazer. Epicuro não só admite esse tipo de prazer na quietude (catastemático), mas dá-lhe a máxima importância, considerando-o o limite supremo, o cume do prazer. Ademais, enquanto os cirenaicos consideravam os prazeres e dores físicos superiores aos psíquicos, Epicuro sustenta exatamente o oposto. Como fino indagador da realidade do homem que era, Epicuro havia compreendido perfeitamente que mais do que os gozos ou sofrimentos do corpo, que são circunscritos no tempo, contam as ressonâncias interiores e os movimentos da psique, que os acompanham e duram bem mais.

Para Epicuro, portanto, o verdadeiro prazer vem a ser a

"ausência de dor no corpo" *(aponía)* e a "falta de perturbação da alma" (*ataraxia*). Eis as afirmações do filósofo: "Assim, quando dizemos que o prazer é um bem, não aludimos, de modo algum aos prazeres dos dissipados, que consistem em torpezas, como crêem alguns que ignoram nosso ensinamento ou o interpretam mal; aludimos, isso sim, à ausência de dor no corpo e à ausência de perturbação na alma. Nem libações e festas ininterruptas, nem gozar com crianças e mulheres, nem comer peixes e tudo o mais que uma mesa rica pode oferecer são fonte de vida feliz, mas sim o sóbrio raciocinar, que escruta a fundo as causas de todo ato de escolha e de recusa e que expulsa as falsas opiniões por via das quais grande perturbação se apossa da alma."

Sendo assim, a regra da vida moral não é o prazer como tal, mas a razão que julga e discrimina, ou seja, a sabedoria que, entre os prazeres, escolhe aqueles que não comportam em si dor e perturbação, descartando aqueles que dão gozo momentâneo, mas trazem consigo dores e perturbações.

Para garantir o atingimento da "aponia" e da "ataraxia", Epicuro distinguiu: 1) prazeres naturais e necessários; 2) prazeres naturais mas *não* necessários, 3) prazeres *não* naturais e *não* necessários. Estabeleceu depois que atingimos o objetivo desejado satisfazendo sempre o primeiro tipo de prazeres, limitando-nos em relação ao segundo tipo e fugindo do terceiro. Nesse terreno, Epicuro manifesta uma posição que não seria exagero chamar de "ascética", pelas razões que seguem:

1) Entre os prazeres do primeiro grupo, isto é, aqueles naturais e necessários, ele coloca unicamente os prazeres que estão estreitamente ligados à conservação da vida do indivíduo: estes seriam os únicos verdadeiramente válidos, porque subtraem a dor do corpo, como, por exemplo, comer quando se tem fome, beber quando se tem sede, repousar quando se está cansado e assim por diante. Ao mesmo tempo, exclui do grupo o desejo e o prazer do amor, porque são fonte de perturbação. 2) Entre os prazeres do segundo grupo, ao contrário, coloca todos os desejos e prazeres que constituem as variações supérfluas dos prazeres naturais: comer bem, beber bebidas refinadas, vestir-se com apuro e assim por diante. 3) Por fim, entre os prazeres do terceiro grupo, não naturais e não necessários, Epicuro coloca os prazeres "vãos", isto é, nascidos das "vãs opiniões dos homens", que são todos os prazeres ligados ao desejo de riqueza, poder, honras e semelhantes.

1) Os desejos e prazeres do primeiro grupo são os únicos que são sempre e habitualmente satisfeitos, porque têm por natureza um preciso "limite", que consiste na eliminação da dor: obtida a

eliminação da dor, o prazer não cresce ulteriormente. 2) Os desejos e prazeres do segundo grupo já não têm mais aquele "limite", porque não subtraem a dor do corpo, mas variam somente no grau do prazer e podem provocar notável dano. 3) Os prazeres do terceiro grupo não tolhem a dor corpórea e, por acréscimo, produzem sempre perturbação na alma. Por isso, são compreensíveis estas conclusões: "A riqueza segundo a natureza está inteira no pão, na água e num abrigo qualquer para o corpo; a riqueza supérflua traz para a alma também uma ilimitada aspiração dos desejos." Refreemos pois nossos desejos, reduzamo-los ao primeiro núcleo essencial e teremos copiosa riqueza e felicidade, porque para nos propiciar aqueles prazeres bastamo-nos a nós mesmos, e neste bastar-se-a-si-mesmo (autarquia) é que estão a maior riqueza e felicidade.

Mas o que devemos fazer quando somos atingidos pelos males físicos não desejados? Epicuro responde: se é leve, o mal físico é suportável, nunca sendo tal que ofusque a alegria da alma; se é agudo, passa logo; se é agudíssimo, conduz logo à morte, a qual, em todo caso, como veremos, é um estado de absoluta insensibilidade.

E os males da alma? A respeito destes não é o caso de nos alongarmos, porque são apenas produtos de opiniões falazes e dos erros da mente. E toda a filosofia de Epicuro se apresenta como o mais eficaz remédio e o mais seguro antídoto contra eles.

E a morte? A morte é um mal só para quem nutre falsas opiniões sobre ela. Como o homem é um "composto alma" num "composto corpo", a morte não é senão a dissolução desses compostos, na qual os átomos se espraiam por toda parte, a consciência e a sensibilidade cessam totalmente e, assim, só restam do homem ruínas que se dispersam, isto é, nada. Assim, a morte não é pavorosa em si mesma porque, com sua vinda, não sentimos mais nada; nem pelo seu "depois", exatamente porque não resta nada de nós, dissolvendo-se totalmente nossa alma, assim como nosso corpo; nem, enfim, a morte tolhe nada da vida que tenhamos vivido, porque a eternidade não é necessária para a absoluta perfeição do prazer.

A vida política, para o fundador do "Jardim", é substancialmente não-natural. Em conseqüência, ela comporta continuamente dores e perturbações, compromete a *aponia* e a *ataraxia* e, portanto, compromete a felicidade. Com efeito, os prazeres da vida política, a que muitos se propõem, são puras ilusões: da vida política os homens esperam poder, fama e riqueza, que são, como sabemos, desejos e prazeres nem naturais nem necessários, sendo portanto vazias e enganosas miragens. Assim, é compreensível o convite de Epicuro: "Livremo-nos amplamente do cárcere das ocupações cotidianas e da política." A vida pública não enriquece o homem, mas o dispersa e dissipa. Por isso é que Epicuro se

apartava e vivia separado da multidão: "Retira-te para dentro de ti mesmo, sobretudo quando és constrangido a estar entre a multidão." "Vive oculto", soa o célebre mandamento epicureu. Somente nesse entrar em si e permanecer em si é que podem ser encontradas a tranqüilidade, a paz da alma e a *ataraxia*. Para Epicuro, o bem supremo não está nas coroas dos reis e dos poderosos da terra, mas na ataraxia: "A coroa da ataraxia é incomparavelmente superior à coroa dos grandes impérios."

Com base nessas premissas, é claro que Epicuro devia dar do direito, da lei e da justiça uma interpretação em nítida antítese tanto em relação à opinião clássica dos gregos como em relação às teses filosóficas de Platão e Aristóteles. Direito, lei e justiça só têm sentido e valor quando e à medida que são ligados ao "útil"; o seu fundamento objetivo não é senão a utilidade. Assim o Estado, de realidade moral dotada de valor absoluto que fôra no passado torna-se instituição relativa, nascida de um simples contrato tendo em vista o útil; do mesmo modo, de fonte e coroamento dos supremos valores morais torna-se simples meio de tutela dos valores vitais; por fim, torna-se condição necessária para a vida moral, mas não uma condição suficiente. A justiça torna-se um valor relativo subordinado ao útil.

O desmoronamento do mundo ideal platônico não poderia ser mais radical e a ruptura com o sentimento de vida classicamente grego não poderia ser mais decisiva: o homem deixou de ser homem-cidadão para tornar-se puro homem-indivíduo. O único liame admitido como verdadeiramente factível entre estes indivíduos é a "amizade", que é um laço livre, que reúne aqueles que sentem, pensam e vivem de modo idêntico. Na amizade, nada é imposto de fora e de modo não-natural; sendo assim, nada viola a intimidade do indivíduo. No amigo, Epicuro vê um como outro eu. A amizade não é senão o útil, mas é o útil sublimado. Com efeito, primeiro se busca a amizade para conseguir determinadas "vantagens" estranhas a ela; depois, uma vez nascida, a amizade torna-se, ela mesma, fonte de prazer e, conseqüentemente, um fim. Assim, Epicuro bem pode afirmar o que segue: "De todas as coisas que a sabedoria busca, em vista de uma vida feliz, o maior bem é a conquista da amizade"; "A amizade anda pela terra anunciando a todos que devemos acordar para dar alegria uns aos outros".

3.5. **Os quatro remédios e o ideal do sábio**

Epicuro forneceu pois aos homens um quádruplo remédio da seguinte forma: mostrou 1) que são vãos os temores em relação aos deuses e ao além, 2) que o pavor em relação à morte é absurdo, pois ela não é nada, 3) que o prazer, quando o entendemos corretamen-

te, está à disposição de todos e, 4) finalmente, que o mal dura pouco ou é facilmente suportável.

O homem que souber aplicar esse quádruplo remédio em si mesmo poderá adquirir a paz de espírito e a felicidade, que nada e ninguém poderão atingir. Tornado, assim, totalmente senhor de si, o sábio não pode temer mais nada, nem mesmo os mais atrozes males e sequer as torturas: "O sábio será feliz mesmo entre os tormentos." Diz Sêneca: "Epicuro diz inclusive que o sábio, se for queimado dentro do touro de Falárides, gritará: isto é doce e não me atinge de modo algum"; "Epicuro diz inclusive que é doce arder entre as chamas".

É evidente que dizer que o sábio pode ser feliz mesmo sob as mais atrozes torturas (das quais o touro de Falárides é o exemplo extremo) é uma maneira paradoxal de dizer que o sábio é absolutamente "imperturbável" — e o próprio Epicuro deu uma demonstração disso quando, por entre os espasmos do mal que o levava à morte, escrevendo a um amigo o último adeus, proclamava que a vida é doce e feliz.

E assim, fortalecido por sua "ataraxia", Epicuro capacita-se para poder dizer que o sábio pode competir, em felicidade, até com os deuses: exceto a eternidade, Zeus não possui nada mais além do sábio.

Para os homens de seu tempo, agora privados de tudo o que tornava a vida segura para os antigos gregos e atormentados pelo pavor e pela angústia do viver, Epicuro indicava um novo caminho para o reencontro da felicidade e pregava uma palavra que era como que um desafio à sorte e à fatalidade. Mostrava que a felicidade pode vir de dentro de nós, embora as coisas estejam fora de nós, porque o verdadeiro bem, à medida que vivemos e enquanto vivemos, está sempre e somente em nós: o verdadeiro bem é a vida, para mantê-la basta pouquíssimo e esse pouquíssimo está à disposição de todos, de cada homem — e todo o resto é vaidade.

Sócrates e Epicuro são os paradigmas de duas grandes fés e, portanto, de duas religiões leigas: a fé e a religião da "justiça", a fé e a religião da "vida".

3.6. **Desenvolvimento do epicurismo na época helenística**

Epicuro não só propôs, mas impôs essa doutrina aos seus seguidores com férrea disciplina, a ponto de no "Jardim" não haver lugar para conflitos de idéias e desenvolvimentos doutrinários de relevo, pelo menos sobre questões de fundo. Os estudiosos se sucederam em Atenas, da morte de Epicuro (270 a.C.) até a primeira metade do século I a.C. Sabe-se que na segunda metade desse século, o terreno no qual surgira a escola de Epicuro havia

sido vendido e que o "Jardim" já estava morto em Atenas. Mas a palavra de Epicuro iria encontrar uma segunda pátria na Itália. No século I a.C., por obra de Filodemo de Gádara (nascido por volta de fins do século II a.C. e morto entre 40 e 30 a.C.), constituiu-se um círculo de epicuristas, de caráter aristocrático, que teve sua sede numa vila de Herculano, de propriedade de Calpúrnio Pisão, notável e influente político (foi cônsul em 58 a.C.) e grande mecenas. As escavações realizadas em Herculano levaram à redescoberta dos restos da vila e da biblioteca, constituída por escritos de epicuristas e do próprio Filodemo.

Mas a contribuição de longe mais significativa para o epicurismo deveria vir de Tito Lucrécio Caro, que constitui um *unicum* na história da filosofia de todos os tempos. Nascendo no início do século I a.C., morreu por volta de meados desse século. O seu *De rerum natura* que canta em versos admiráveis o pensamento de Epicuro, constitui o maior poema filosófico de todos os tempos.

Quanto à doutrina, Lucrécio repete fielmente Epicuro. A sua inovação consiste na poesia, ou seja, no modo como soube expor a mensagem que vinha do "Jardim": "Para libertar os homens, Lucrécio compreendeu que não se tratava de obter, nos momentos de fria reflexão, sua adesão a alguma verdade de ordem intelectual, mas que era preciso tornar essas verdades, como poderia dizer Pascal, compreensíveis ao coração" (P. Boyancé). Com efeito, confrontando as passagens do poema lucreciano com as correspondentes passagens de Epicuro, pode-se concluir que a diferença é quase sempre esta: o filósofo fala com a linguagem do *logos,* ao passo que o poeta acrescenta os tons persuasivos do sentimento e da intuição fantástica — em suma, é a magia da arte. Uma só diferença subsiste, no restante, entre Epicuro e Lucrécio: o primeiro soube aplacar suas angústias, até existencialmente; Lucrécio, ao contrário, foi a vítima delas, tendo se suicidado aos quarenta e quatro anos.

4. A fundação da Estoá

4.1. Gênese e desenvolvimento da Estoá

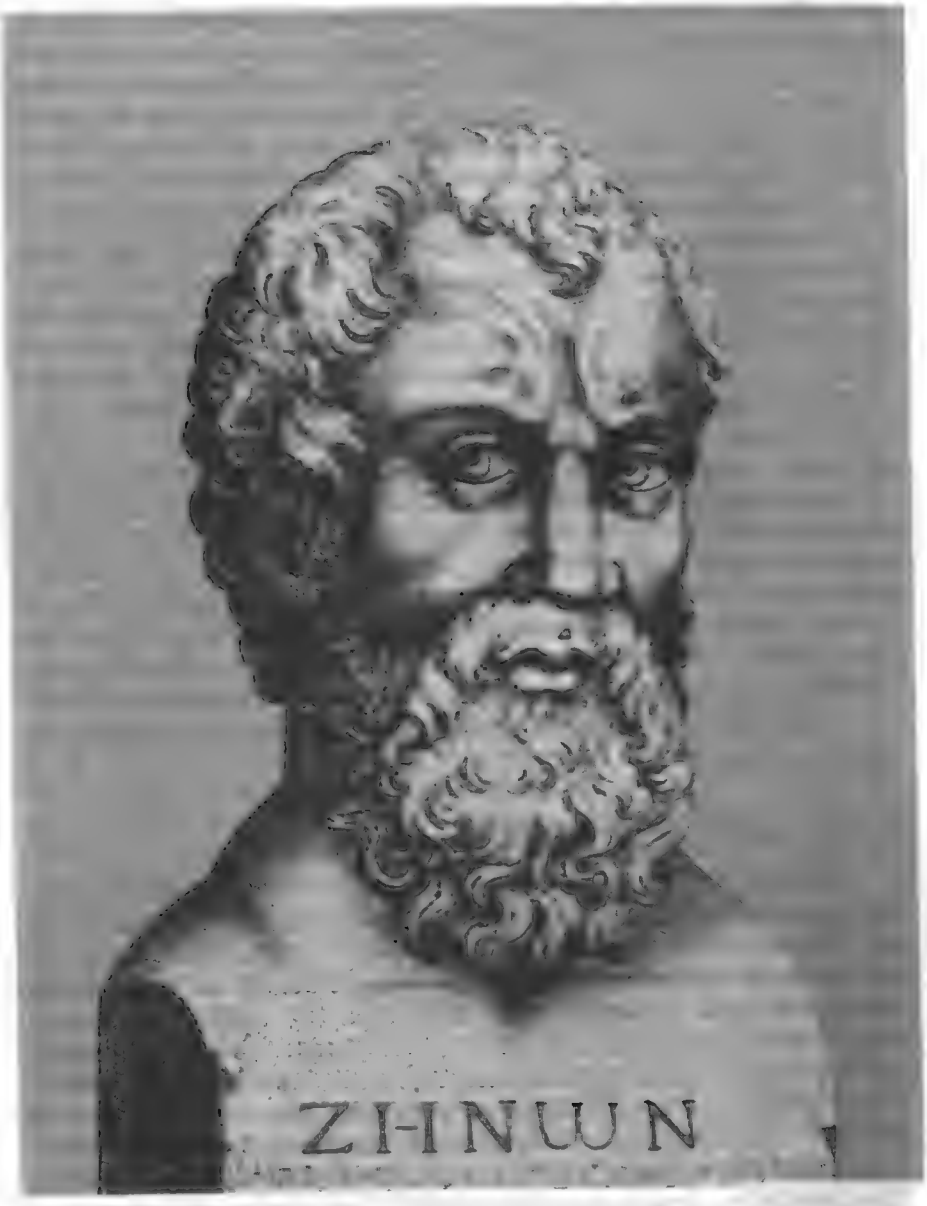
No fim do século IV a.C., a pouco mais de um lustro da fundação do "Jardim", nascia em Atenas outra escola, destinada a tornar-se a mais famosa da época helenística. Seu fundador foi um jovem de raça semítica, Zenão, nascido em Cítio, na ilha de Chipre, por volta de 333/332 a.C. e que se transferiu para Atenas em 312/311 a.C., atraído pela filosofia. Zenão teve primeiro relações

com Crates, o Cínico, e com Estílpone Megárico. Ouviu também Senócrates e Polênion. Releu os antigos físicos e fez seus principalmente alguns conceitos de Heráclito, como veremos. Mas o acontecimento que mais o valoriza talvez tenha sido a fundação do "Jardim". Como Epicuro, ele renegava a metafísica e toda forma de transcendência. Como Epicuro, concebia a filosofia no sentido de "arte de viver", ignorada pelas outras escolas ou então só imperfeitamente realizada por elas. Mas, embora compartilhasse o conceito epicureu de filosofia, bem como o seu modo de propor os problemas, Zenão não aceitava sua solução para esses problemas, tornando-se um feroz adversário dos dogmas do "Jardim". Repugnavam-lhe profundamente as duas idéias básicas do sistema, quer dizer, a redução do mundo e do homem a mero agrupamento de átomos e a identificação do bem do homem com o prazer, bem como as suas conseqüências e corolários. Não é de surpreender, portanto, que encontremos em Zenão e nos seus seguidores a clara derrubada de uma série de teses epicuristas. Todavia, não se deve esquecer que as duas escolas tinham os mesmos objetivos e a mesma fé materialista e que, portanto, trata-se de duas filosofias que se movem no mesmo plano de negação da transcendência e não de duas filosofias que se movem em planos opostos.

Como Zenão não era cidadão ateniense, não tinha direito de adquirir um prédio; por isso, ministrava suas aulas num pórtico, que fora pintado pelo pintor Polinhoto. Em grego, "pórtico" diz-se *stoá*. Por essa razão, a nova escola teve o nome de "Estoá" ou "Pórtico" e seus seguidores foram chamados "os da Estoá", "os do Pórtico" ou simplesmente "estóicos".

No Pórtico de Zenão, diversamente do Jardim de Epicuro, admitia-se a discussão crítica em torno dos dogmas dos fundadores da escola, fazendo com que tais dogmas ficassem sujeitos a aprofundamento, revisões e reformulação. Em conseqüência, enquanto a filosofia de Epicuro não sofria modificações relevantes, sendo na prática, somente ou preponderantemente repetida e glosada e permanecendo assim substancialmente imutável, a filosofia de Zenão sofreu inovações até notáveis, apresentando uma evolução bastante considerável.

Os estudiosos têm hoje bem claro que é necessário distinguir três períodos na história da Estoá: 1) O período da "Antiga Estoá", que vai de fins do século IV a todo o século III a.C., no qual a filosofia do Pórtico foi pouco a pouco desenvolvida e sistematizada na obra da tríade da escola: o próprio Zenão, Cleanto de Assos (que dirigiu a escola de 262 a 232 a.C., aproximadamente) e, principalmente, Crísipo de Solis (que dirigiu a escola de 232 a.C. até o último lustro do século III a.C.). Foi principalmente este último, talvez de origem semítica, que, com mais de setecentos livros (infelizmente perdi-



Retrato atribuído a Zenon de Cítio (333 / 332-262 a.C.), o fundador da Estoá, a maior das escolas da época helenística.

dos), fixou de modo definitivo a doutrina do primeiro estágio da escola. 2) O período dito da "Média Estoá", que se desenvolve entre o II e o I século a.C. e que se caracteriza por infiltrações ecléticas na doutrina original. 3) O período da Estoá romana ou da "Nova Estoá", que se situa na era cristã, no qual a doutrina faz-se essencialmente meditação moral e assume fortes tons religiosos, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos.

O pensamento dos primeiros representantes da velha Estoá é dificilmente diferenciável, porque todos os textos se perderam e, além disso, aqueles que recuperavam as doutrinas estóicas através de testemunhos indiretos atinham-se às inumeráveis obras de Crísipo, que, elaboradas com dialética e habilidade refinadas, obscureceram toda a produção dos outros pensadores da Estoá até fazê-la quase desaparecer. Além disso, foi Crísipo quem derrotou as tendências heterodoxas da escola, que se haviam verificado com Arístones de Quios e com Érilo de Cartago, desencadeando verdadeiros cismas. Por isso, a exposição da doutrina da velha Estoá é sobretudo uma exposição da doutrina na formulação que recebeu de Crísipo. Também são escassos os testemunhos precisos sobre os pensadores da Média Estoá Panécio e Possidônio, mas os dois pensadores são nitidamente diferenciáveis. Já no que se refere ao estoicismo romano, possuímos obras completas, numerosas e ricas.

Vamos começar ilustrando as teses capitais da doutrina da Estoá antiga.

4.2. A lógica da Estoá antiga

Tanto Zenão quanto a Estoá aceitam a tripartição da filosofia estabelecida pela Academia (que fôra substancialmente acolhida por Epicuro, como já vimos), inclusive acentuando-a e não se cansando de forjar novas imagens para ilustrar do modo mais eficaz a relação existente entre as três partes. A filosofia em seu conjunto é comparada por eles a um pomar, no qual a lógica corresponde ao muro circundante, que delimita o âmbito do pomar e que cumpre ao mesmo tempo o papel de baluarte de defesa; as árvores representam a física, porque são como que a estrutura fundamental, ou seja, aquilo sem o que não existiria o pomar; finalmente, os frutos, que são aquilo a que todo o plantio visa, representam a ética.

Assim como os epicuristas, os estóicos atribuíam primariamente à lógica a tarefa de fornecer um critério de verdade. E, como os epicuristas, indicavam a base do conhecimento como a *sensação,* que é uma *impressão* provocada pelos objetos sobre os nossos órgãos sensoriais, a qual se transmite à alma e nela se imprime, gerando a *representação.*

Porém, segundo os estóicos, a representação veritativa não implica só um "sentir", mas postula ademais um "assentir", *um consentir ou aprovar proveniente do* logos *que está em nossa alma.* A impressão não depende de nós, mas da ação que os objetos exercitam sobre os nossos sentidos, mas estamos livres para tomar posição diante das impressões e representações que se formulam em nós, dando-lhes o assentimento *(synkatáthesis)* do nosso *logos* ou recusando dar-lhes nosso assentimento. Só quando existe o assentimento é que temos a "apreensão" *(katálepsis).* E a representação que recebeu nosso assentimento é "representação compreensiva ou catalética", constituindo o único critério ou garantia de verdade.

A espontaneidade do assentimento, proclamada pelos estóicos, é de longe o ponto mais delicado de compreender, mas também o mais importante. Na verdade, essa "liberdade do assentimento" é fortemente ambígua, afinando até quase desaparecer logo que se busca provar sua consistência. Os estóicos pensaram durante muito tempo que o *logos* tinha, com relação à sensação, uma autonomia ou função reguladora do tipo daquela que encontramos nas modernas gnosiologias, como também pensavam que a representação catalética é uma espécie de síntese ou um tipo de medição que o espírito opera sobre os dados sensoriais. A liberdade de assentimento não é, em última análise, senão o reconhecer e o dizer "sim" à evidência objetiva e o recusar e dizer "não" à não-evidência. A verdadeira convicção dos estóicos é que, na realidade, quando estamos efetivamente diante do objeto, produz-se em nós uma impressão e uma representação dotadas de tal força e evidência que naturalmente somos levados ao assentimento e, assim, à representação compreensiva; e que, pois, ao contrário, quando temos representação compreensiva, isto é, quando damos o assentimento a uma representação, encontramo-nos seguramente diante de um objeto real. Portanto, o pressuposto de uma plena correspondência entre presença real do objeto e representação evidente que leva ao assentimento, na realidade acaba por ser predominante, nesta concepção do critério da verdade. Assim, não seria difícil para os céticos descobrirem nesse ponto de doutrina estóica uma floresta de contradições e mostrar que nenhuma representação, enquanto tal, apresenta-se com conotações tais que mereça ou não, o nosso assentimento, sem possibilidade de equívoco.

Em substância, para os estóicos, a verdade própria da representação catalética é devida ao fato de que esta é uma ação e uma modificação material e "corpórea" que as coisas produzem sobre nossa alma, provocando uma resposta igualmente material e "corpórea" por parte da nossa alma. Por razões que esclarecemos

melhor adiante, a própria verdade, segundo os estóicos, é algo de material, "é um corpo".

Contudo, os estóicos admitiram que nós passamos da representação catalética à intelecção e ao conceito. Admitiam, ademais, "noções ou prolepses inatas na natureza humana". E, em conseqüência, foram constrangidos a dar conta da natureza dos universais. O ser, para os estóicos, é sempre e somente "corpo" e, ademais, individual; contudo, o universo não pode ser corpo, é um incorpóreo, não no sentido positivo platônico, mas no sentido negativo de "realidade empobrecida de ser", uma espécie de ser ligado somente à atividade do pensamento.

Os estóicos afastaram-se notavelmente de Aristóteles, apoiando-se na proposição como elemento-base da lógica (lógica proposicional) e privilegiando os silogismos hipotéticos e disjuntivos, sobre os quais Aristóteles não havia teorizado. Mas esta parte da lógica estóica, hoje grandemente revalorizada, permanece à margem do sistema. A "representação catalética" continuou sendo o verdadeiro ponto de referência para a Estoá, em virtude das razões expostas.

4.3. A física da Estoá antiga

A física da Estoá antiga é uma forma (talvez a primeira forma) de materialismo monista e panteísta.

a) O ser, dizem os estóicos, é só aquilo que tem a capacidade de agir e sofrer. Mas este é apenas o corpo: "ser e corpo são idênticos" é, portanto, a sua conclusão. Corpóreos são também as virtudes e corpóreos os vícios, o bem e a verdade.

b) Esse materialismo, embora tome a forma do mecanicismo pluralista atomista, como nos epicuristas, configura-se, num sentido hilemórfico, como hilozoísta e monista.

Os estóicos falam, na verdade, de *dois* princípios do universo, um "passivo" e um "ativo", mas identificam o primeiro com a matéria e o segundo com a forma (ou melhor, com o princípio enformante) e sustentam que um é inseparável do outro. A forma, além disso, segundo eles, é a Razão divina, o *Logos,* Deus. Eis dois significativos testemunhos antigos: "Segundo os estóicos, os princípios do universo são dois, o ativo e o passivo. O princípio passivo é a substância sem qualidade, a matéria; o princípio ativo é a razão na matéria, isto é, Deus. E Deus, que é eterno, é demiurgo criador de todas as coisas no processo da matéria"; "Os discípulos de Zenão concordam em sustentar que Deus penetra em toda a realidade e que ora é inteligência, ora alma, ora natureza [...]."

Compreende-se bem, deste modo, que os estóicos pudessem identificar o seu Deus-physis-logos com o "fogo artífice", com o heraclídeo "raio que tudo governa" ou ainda com o *pneuma,* que é "sopro ardente", ou seja, ar dotado de calor. O fogo, com efeito, é o princípio, que tudo transforma e tudo penetra; o calor é o princípio *sine qua non* (imprescindível) de todo nascimento, crescimento e, em geral, de toda forma de vida.

Para o estoicismo a penetração de Deus (que é corpóreo) através da matéria e de toda a realidade (que também é corpórea) é possível em virtude do dogma da "mescla total dos corpos". Recusando a teoria dos átomos dos epicuristas, os estóicos admitem a divisibilidade dos corpos ao infinito e, assim, a possibilidade de que as partes dos corpos possam unir-se intimamente entre si, de modo que dois corpos possam, perfeitamente, fundir-se num só. É evidente que essa tese comporta a afirmação da "penetrabilidade dos corpos", aliás coincide com ela. Por mais aporética que seja, essa tese, em todo caso, é requerida pela forma de materialismo monista adotado pela Estoá.

O monismo da Estoá pode ser compreendido ainda melhor se considerarmos a doutrina das assim chamadas "razões seminais". O mundo e as coisas do mundo nascem da única matéria-substrato qualificado, através do logos imanente que, em si, é uno, mas capaz de diferenciar-se nas infinitas coisas. O logos é como *o sêmem de todas as coisas, é como um sêmem que contém muitos sêmens (os logoi spermatokói),* que os latinos traduziriam com a expressão *rationes seminales* (razões seminais). Uma fonte antiga diz: "Os estóicos afirmam que Deus é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo e que inclui em si *todas as razões seminais,* segundo as quais as coisas são geradas segundo o fado. Deus é [...] a *razão seminal* do cosmo."

As Idéias ou Formas platônicas e as formas aristotélicas são assim assumidas no único *Logos,* que se manifesta em infinitos *sêmens criativos, forças* ou *potências germinativas* que operam no interior da matéria, imanentes à estrutura da matéria a ponto de serem inteiramente inseparáveis dela. O universo inteiro é assim como que um único grande organismo, no qual o todo e as partes se harmonizam e "simpatizam", ou seja, sentem em correspondência uma com a outra e em correspondência com o todo (doutrina da "simpatia" universal).

c) Dado que o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria e como não existe matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmos. Dizem as fontes antigas: "Zenão indica o cosmos inteiro e o céu como substância de Deus." Ou ainda: "Chamam de Deus o cosmo inteiro e as suas partes". O ser de Deus é uno com o ser do mundo, a ponto de tudo (o mundo

e as suas partes) ser Deus. Essa é a primeira concepção explícita e temática da Antigüidade (a dos pré-socráticos era somente uma forma de panteísmo *implícito* e *inconsciente;* só depois da distinção dos planos da realidade em Platão e da negação crítica desta distinção é que se torna possível um panteísmo consciente de si mesmo).

Com base no que foi aqui precisado, é possível compreender plenamente a curiosa posição que os estóicos assumiram em relação ao "incorpóreo". A redução do ser ao corpo comporta, como conseqüência necessária, a redução do in-corpóreo (daquilo que é privado de corpo) a algo que é privado de ser. O incorpóreo, faltando-lhe exatamente a corporeidade, carece das conotações que são distintivas do ser, ou seja, não pode agir nem sofrer. Assim, os estóicos, além dos conceitos universais, consideram "incorpóreos" também o "lugar", o "tempo" e o "infinito", exatamente porque são coisas incapazes de agir e sofrer (e, por acréscimo, as duas últimas são também infinitas).

Esta concepção do "incorpóreo" suscita numerosíssimas aporias, das quais, pelo menos em parte, os próprios estóicos tiveram consciência. De fato, espontaneamente surge a pergunta: se o "incorpóreo" não tem ser porque não é corpo, então é não-ser, é nada? Para fugir a tal dificuldade, alguns estóicos foram obrigados a negar que o ser seja o gênero supremo e que seja atribuível a todas as coisas, bem como a afirmar que o gênero mais amplo de todos é o "algo".

É claro que tal doutrina, subvertendo o próprio estatuto da ontologia clássica, devia fatalmente cair num cipoal de contradições, o que explica a perplexidade dos próprios estóicos.

Naturalmente, nesse contexto perdia todo sentido o quadro aristotélico das categorias, que são as supremas "divisões" ou os supremos "gêneros" do ser. Os estóicos reduziram as categorias a *duas* categorias fundamentais, às quais acrescentaram outras duas que, contudo, estão num plano muito diferente. As duas categorias fundamentais são: a substância, entendida como *substrato material,* e a *qualidade,* entendida como qualidade que, em união inseparável com o substrato, determina a essência das coisas singulares. As outras duas categorias são constituídas pelos *modos* e pelos *modos relativos.* Mas os estóicos não se pronunciaram claramente sobre o estatuto ontológico destas duas últimas.

Contra o mecanicismo dos epicuristas, os estóicos defendem a ferro e fogo uma rigorosa concepção finalística. Com efeito, se todas as coisas sem exceção são produzidas pelo princípio divino imanente, que é Logos, inteligência e razão, tudo é rigorosa e profundamente racional, tudo é como a razão quer que seja e, como ela não pode deixar de querer que seja, tudo é como deve ser e como é

bom que seja; então, o conjunto de todas as coisas é perfeito; não existe obstáculo ontológico à obra do Artíficie imanente, dado que a própria matéria é o veículo de Deus; assim, tudo o que existe tem um significado preciso e é feito do melhor dos modos possíveis; o todo, em si, é perfeito; as coisas singulares, embora sendo imperfeitas, consideradas em si mesmas, têm a sua perfeição no esboço do todo.

Estreitamente ligada a esta concepção encontra-se a noção de "Providência" *(Pronoia).* A Providência estóica, afirma-se, nada tem a ver com a Providência de um Deus pessoal. É o finalismo universal que faz com que cada coisa (mesmo a menor das coisas) seja feita como é bom e como é melhor que seja. É uma Providência imanente e não transcendente, que coincide com o Artífice imanente, com a Alma do mundo.

Desse modo, a Providência imanente dos Estóicos, vista por outra perspectiva, revela-se como "Fado" e como "Destino" *(Heimarméne),* ou seja, como inelutável Necessidade. Os estóicos entendiam esse Fado como a série irreversível das causas, como a "ordem natural e necessária de todas as coisa", como a indissolúvel trama que liga todos os seres, como o *logos* segundo o qual as coisas acontecidas aconteceram: "aquelas que acontecem, acontecem; e aquelas que acontecerão, acontecerão." E, posto que tudo depende do *logos* imanente, *tudo é necessário* (assim como tudo é providencial, do modo como vimos), mesmo o acontecimento mais insignificante. Estamos diante de uma antípoda da visão epicurista, que, com a "declinação dos átomos", ao contrário, havia colocado todas as coisas ao sabor do acaso e do fortuito.

Mas, no contexto desse fatalismo, como se salva a liberdade do homem? A verdadeira liberdade do sábio consiste em conformar a própria vontade à do Destino, consiste em querer, com o Fado, aquilo que o Fado quer. Isso é "liberdade", enquanto *aceitação racional do Fado,* que é racionalidade: com efeito, o Destino é o Logos; por isso, querer os quereres do Destino é querer os quereres do Logos. Liberdade, pois, é pôr a vida em total sintonia com o Logos. Por isso Cleanto escrevia:

> Guia-me, ó Júpiter, e tu, Destino, ao fim,
> qualquer que este seja, que vos praza assinalar-me.
> Seguirei imediatamente, pois se me atraso,
> por ser vil, mesmo assim deverei alcançar-vos.

Eis uma bela passagem, referida por fonte antiga, que exemplifica muito bem o conceito expresso acima: "Os estóicos também afirmaram com certeza que todas as coisas ocorrem por fado, servindo-se do seguinte exemplo: um cão que está amarrado a um carro, se quiser segui-lo é puxado e o segue, fazendo necessa-

riamente aquilo que também faz por sua vontade; se, ao contrário, não quiser segui-lo, será obrigado, de toda forma, a fazê-lo. A mesma coisa na verdade ocorre com os homens. Mesmo se não quiserem seguir [o Destino], serão em todo caso obrigados a chegar ao que foi estabelecido pelo fado." Sêneca o diria, traduzindo um verso de Cleanto com a sentença lapidar: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" ("O destino conduz aquele que quer, quanto quem não quer").

Mas há ainda um ponto essencial a ser ilustrado no que se refere à cosmologia dos estóicos. Como os pré-socráticos, os estóicos propuseram um mundo gerado e, em conseqüência, corruptível (aquilo que nasce deve, num certo momento, morrer). De resto, era a própria experiência que lhes dizia que, como existe um fogo que cria, existe também um fogo ou um aspecto do fogo que queima, incinera e destrói. No entanto, era impensável que as coisas singulares do mundo fossem sujeitas à corrupção mas não o mundo que é constituído por elas. Assim, a conclusão era obrigatória: o fogo alternadamente cria e destrói; em conseqüência, no fatídico final dos tempos haverá a "conflagração universal", uma combustão geral do cosmos (*ekpýrosis*), que será ao mesmo tempo a purificação do universo, passando a haver somente fogo. À destruição do mundo se seguirá um "renascimento" *(palingénesis),* pelo qual "tudo renascerá de novo exatamente como antes" *(apocatástase):* então renascerá o cosmos, esse mesmo cosmos que continuará pela eternidade a ser destruído e depois reproduzido, não só na estrutura geral, mas também nos acontecimentos particulares (numa espécie de eterno retorno), e renascerá cada homem sobre a terra, cuja vida será como foi na sua vida anterior, até nas mínimas particularidades. De resto, idêntico é o Logos-fogo, idêntico é o sêmem, idênticas são as razões seminais, idênticas são as leis em sua explicação, idênticas são as concatenações das causas segundo as quais as razões seminais se desenvolvem em geral e em particular.

Como vimos, o homem ocupa uma posição predominante no âmbito do mundo. Esse privilégio, em última análise, deriva do fato de que, mais do que qualquer outro ser, o homem participa do *Logos* divino. Com efeito, o homem é constituído de corpo e alma, a qual é um fragmento da Alma Cósmica; é, pois, um fragmento de Deus, já que a Alma Universal, como sabemos, é Deus. Naturalmente, a alma é corpórea, ou seja, fogo ou pneuma.

A alma permeia o organismo físico interno, vivificando-o; o fato de este ser material não é impedimento para isso, já que, como sabemos, os estóicos admitem a penetrabilidade dos corpos. Exatamente por permear todo o organismo humano e presidir às suas funções essenciais, a alma é dividida em oito partes pelos estóicos: uma, central, chamada "hegemônica", isto é, a parte que dirige,

coincidindo essencialmente com a razão; cinco partes constituindo os cinco sentidos; a parte que preside à formação; finalmente, a que preside à geração.

Além das oito "partes", os estóicos distinguiram, numa mesma parte, diferentes "funções": assim, a parte hegemônica ou parte principal da alma tem em si a capacidade de perceber, assentir, apetecer e raciocinar.

A alma sobrevive à morte do corpo, pelo menos por um certo período; segundo alguns estóicos, as almas dos sábios sobrevivem até a próxima conflagração.

4.4. A ética da Estoá antiga

A parte mais significativa e mais viva da filosofia do Pórtico, contudo, não é sua original e audaz física, mas sim a ética: com efeito, foi com a sua mensagem ética que os estóicos, durante meio milênio, souberam dizer aos homens uma palavra verdadeiramente eficaz, que foi sentida como particularmente iluminadora, acerca do sentido da vida. Para os estóicos, como para os epicuristas, o escopo do viver é a obtenção da felicidade. E a felicidade se persegue vivendo "segundo a natureza".

Se observarmos o ser vivente, em geral constatamos que ele se caracteriza pela constante tendência de *conservar a si mesmo, de "apropriar-se" do próprio ser e de tudo quanto é capaz de conservá-lo, de evitar aquilo que lhe é contrário* e *de "conciliar-se" consigo mesmo e com as coisas que são conformes à própria essência.* Essa característica fundamental dos seres é indicada pelos estóicos com o termo "oikeíosis" (= apropriação, atração = *conciliatio).* Da oikeíosis é que deve ser deduzido o princípio da ética.

Nas plantas e vegetais em geral, essa tendência é inconsciente; nos animais, é consignada a um preciso *instinto* ou *impulso primigênio;* já no homem esse impulso é especificado e sujeito à intervenção da *razão.* Viver "conforme à natureza" significa, pois, viver realizando plenamente essa apropriação ou conciliação do próprio ser e daquilo que o conserva e ativa. Em particular, posto que o homem não é simplesmente ser vivente mas é ser racional, o viver segundo a natureza será um *viver "conciliando-se" com o próprio ser racional, conservando-o e atualizando-o plenamente.*

O fundamento da ética epicurista, desse modo, é marcado por tais conceitos de *oikeíosis* e do instinto originário: com efeito, considerados à sua luz, prazer e dor tornam-se novos parâmetros, não um *prius* (prioridade) mas um *posterius* (elemento secundário), isto é, algo que vem depois e em conseqüência, quando a natureza já buscou e encontrou aquilo que a conserva e realiza. E,

posto que o instinto de conservação e a tendência ao incremento do ser são primeiros e originários, então *"bem" é aquilo que conserva e incrementa o nosso ser e, ao contrário, "mal" é aquilo que o danifica e o diminui.* Ao primeiro instinto está pois estruturalmente ligada a tendência a avaliar no sentido de que todas as coisas são reguladas pelo instinto primeiro: à medida que se mostrem benévolas ou malévolas, as coisas serão consideradas "bem" ou "mal". *O bem é portanto vantajoso e útil; mal é o nocivo.* Mas atenção: como os estóicos insistem em diferenciar o homem de todas as outras coisas, mostrando que ele está determinado não só pela sua natureza puramente animal, mas sobretudo pela natureza racional, isto é, pelo privilegiado manifestar-se do *logos* nele, então o princípio da valorização acima estabelecido assume duas diferentes valências, à medida que é referido à *physis* racional: uma é a que promove a conservação e o incremento da vida animal; outra é a que promove a conservação e incremento da vida da razão e do *logos.*

Pois bem, segundo os estóicos, *o bem moral é exatamente aquilo que incrementa o logos e o mal é aquilo que lhe causa dano. O verdadeiro bem, para o homem, é somente a virtude; o verdadeiro mal é só o vício.*

Como considerar então aquilo que é útil ao corpo e à nossa natureza biológica? E como denominaremos o contrário disso? A tendência de fundo do estoicismo é aquela de negar a todos estas coisas o qualificativo de "bem" e de "mal", exatamente porque, como se viu, bem e mal são somente aquilo que é útil e aquilo que é nocivo ao *logos,* portanto, só o bem e o mal moral. Por isso, todas as coisas que são relativas ao corpo, quer sejam nocivas, quer não, são consideradas "indiferentes" (*adiáphora*) ou, mais exatamente, "moralmente indiferentes". Entre as coisas moralmente indiferentes são conseqüentemente colocadas quer as coisas física e biologicamente positivas, como vida, saúde, beleza, riqueza etc., quer as física e biologicamente negativas, como morte, doença, brutalidade, pobreza, ser escravo ou imperador etc.

Esta nítida separação, operada entre *os bens e os males,* por um lado, e os *indiferentes,* por outro, é indubitavelmente um dos traços mais característicos da ética estóica, que já na Antigüidade foi objeto de enorme estupor e de vivazes concordâncias e dissentimentos, suscitando múltiplas discussões entre os adversários e às vezes entre os próprios seguidores da filosofia do Pórtico. *Com efeito, com esta radical cisão, os estóicos podiam colocar o homem ao abrigo dos males da época em que viviam: todos os males derivados do desmoronamento da antiga* pólis *e todos os perigos, inseguranças e adversidades provenientes das convulsões políticas e sociais que se seguiram a tal desmoronamento vinham simplesmente negados como males e confinados entre os "indiferentes".*

Esse era um modo bastante audaz de dar uma nova segurança ao homem, ensinando-lhe que bens e males derivam sempre e só do interior do próprio eu e não do exterior e convencendo-o, assim, de que a felicidade podia ser perfeitamente conseguida de modo absolutamente independente dos eventos externos e que se podia ser feliz até em meio aos tormentos físicos, como também dizia Epicuro.

A lei geral da *oikeíosis* implicava que, dado que é um instinto de todos os seres o de conservar-se a si mesmo e dado que esse próprio instinto é fonte de valorizações, se devia reconhecer como positivo tudo o que o conserva e incrementa, mesmo ao simples nível físico e biológico. Assim, não só para os animais, mas também para os homens, se devia reconhecer como positivo tudo o que está em conformidade com a natureza física e que garante, conserva e incrementa a vida, como, por exemplo, a saúde, a força, o vigor do corpo e dos membros e assim por diante. Os estóicos chamaram esse *positivo segundo a natureza* de "valor" ou "estima", enquanto o oposto negativo chamaram de "falta de valor" ou "falta de estima".

Portanto, os "intermediários" que estão entre os bens e males deixam de ser de todo "indiferentes", ou melhor, embora permanecendo *moralmente indiferentes,* tornam-se, do ponto de vista físico, "valores" e "desvalores".

Daí decorre, em conseqüência, que, da parte da nossa natureza animal, os primeiros serão objeto de "preferência"; os segundos, ao contrário, serão objeto de "aversão". E nasce assim uma segunda distinção, estreitamente dependente da primeira: os indiferentes "preferidos" e os indiferentes "não preferidos" ou "recusados".

Essas distinções correspondiam não só a uma exigência de atenuar realisticamente a excessivamente nítida dicotomia entre "*bens e males*" e "*indiferentes*", por si só paradoxal, mas encontravam nos pressupostos do sistema uma justificação até mesmo maior do que a referida dicotomia, pelas razões já ilustradas. Por isso, é compreensível que a tentativa de Ariston e de Hérilo de defender a absoluta *adiaphoria* ou "indiferença" das coisas que não são nem bens nem males tenha encontrado tão nítida oposição em Crísipo, que defendeu a posição de Zenão e a consagrou definitivamente.

As ações humanas cumpridas em tudo e por tudo segundo o *logos* chamam-se "ações moralmente perfeitas"; as contrárias são "ações viciosas ou erros morais". Mas, entre as primeiras e as segundas, há todo um feixe de ações relacionadas com os "indiferentes". Quando essas ações forem cumpridas "conforme à natureza", vale dizer, de modo racionalmente correto, terão uma plena justificação moral, chamando-se assim "ações convenientes" ou

"deveres". A maior parte dos homens, que é incapaz de ações "moralmente perfeitas" (porque, para cumpri-las, é necessário adquirir a ciência perfeita do filósofo, já que a virtude, como aperfeiçoamento de racionalidade humana, só pode ser ciência, como queria Sócrates), é, no entanto, capaz de "ações convenientes", ou seja, é capaz de absorver "deveres". O que as leis mandam (as quais, para os estóicos, longe de serem convenções, são expressões da Lei eterna que provém do *Logos* eterno) são "deveres" que, no sábio, graças à perfeita disposição do seu espírito, tornam-se verdadeiras e exatas ações morais perfeitas, enquanto que, no homem comum, permanecem só ao nível das "ações convenientes".

Esse conceito de *kathékon* é substancialmente uma criação estóica. Os romanos, que o traduziram pelo termo "officium", com sua sensibilidade prático-jurídica, contribuíram para talhar mais nitidamente os contornos desta noção moral que nós, modernos, chamamos de "dever". Obviamente, antes dos estóicos, pode-se encontrar entre os gregos o correspondente daquilo que o Pórtico chama de *kathékon,* expresso de vários modos, mas nunca reduzido unitariamente a problema e não formulado com precisão consciente. Max Pohlenz pensa que Zenão pode ter extraído do patrimônio espiritual semítico o conceito de "mandamento", tão familiar aos hebreus, criando então o conceito de *kathékon* pelo enxerto do conceito de mandamento no conceito grego de *physis.* Isso é verossímil. Mas o certo é que Zenão e a Estoá, com a elaboração do conceito de *kathékon,* deram à história espiritual do Ocidente uma contribuição de grande relevo: com efeito, embora modulado de várias maneiras, o conceito de "dever" se manteve como uma verdadeira categoria do pensamento moral ocidental. Mas os estóicos também apresentaram novidades no que diz respeito à interpretação do viver social.

O homem é impulsionado pela natureza a conservar o próprio ser e amar a si mesmo. Mas esse instinto primordial não está orientado somente para a conservação do indivíduo: o homem estende imediatamente a *oikeíosis* aos seus filhos e aos seus parentes e mediatamente a todos os seus semelhantes. Em suma: é a natureza que, como impõe o amar a si mesmo, impõe também amar aos que geramos e aqueles que os geraram; e é a natureza que impulsiona o indivíduo a unir-se aos outros e também a ser útil aos outros.

De ser que vive encerrado em sua individualidade, como queria Epicuro, o homem torna-se "animal comunitário". E a nova fórmula demonstra que não se trata de uma simples retomada do pensamento aristotélico, que definia o homem como "animal político": o homem, mais ainda do que ser feito para associar-se numa Pólis, é feito para consorciar-se com todos os homens. Nessa base,

os estóicos só podiam ser fautores de um ideal fortemente cosmopolita.

Com base em seu conceito de *physis* e de *logos,* os estóicos, mais do que os outros filósofos, também souberam colocar em crise antigos mitos da nobreza de sangue e da superioridade da raça, bem como a instituição da escravidão: a nobreza é chamada cinicamente de "escória e raspa da igualdade"; todos os povos são declarados capazes de alcançar a virtude; o homem é proclamado estruturalmente livre: com efeito, "nenhum homem é, por natureza, escravo". Os novos conceitos de nobreza, de liberdade e de escravidão ligam-se à sabedoria e à ignorância: o verdadeiro homem livre é o sábio, o verdadeiro escravo é o tolo.

Dessa forma, os pressupostos da política aristotélica são completamente infringidos: pelo menos ao nível do pensamento, o logos reestabeleceu a igualdade fundamental entre os homens.

Um último ponto a considerar: a célebre doutrina da "apatia". As paixões, das quais depende a infelicidade do homem, são, para os estóicos, erros da razão ou, de qualquer modo, conseqüências deles. Enquanto tais, ou seja, enquanto erros do logos, é claro que não tem sentido, para os estóicos, "moderar" ou "circunscrever" as paixões: como já dizia Zenão, elas devem ser destruídas, extirpadas e erradicadas totalmente. Cuidando do seu logos e fazendo-o ser o mais possível reto, o sábio não deixará sequer nascerem as paixões em seu coração ou as aniquilará ao nascerem. Essa é a célebre "apatia" estóica, isto é, o tolhimento e a ausência de toda paixão, que é sempre e só perturbação do espírito. *A felicidade, pois, é apatia e impassibilidade.*

A apatia que envolve o estóico é extrema, acabando por se tornar verdadeiramente enregelante e até inumana. Com efeito, considerando que piedade, compaixão e misericórdia são paixões, o estóico deve extirpá-las de si, como se lê neste testemunho: "A misericórdia é parte dos defeitos e vícios da alma: misericordioso é o homem estulto e leviano. (...) O sábio não se comove em favor de quem quer que seja; não condena ninguém por uma culpa cometida. Não é próprio do homem forte deixar-se vencer pelas imprecações e afastar-se da justa severidade."

A ajuda que o estóico dá aos outros homens só poderá, assim, ser asséptica, longe de qualquer "simpatia" humana, exatamente como o frio logos está distante do calor do sentimento. Assim, o sábio deve se mover entre os seus semelhantes em atitude de total distanciamento, seja quando fizer política, seja quando se casar, seja quando cuidar dos filhos, seja quando fizer amizades, acabando por tornar-se estranho à própria vida: com efeito, o estóico não é um entusiasta da vida, nem um amante dela, como o epicurista. E, enquanto Epicuro apreciava até os últimos instantes da vida e

os gozava, feliz embora entre os tormentos do mal, Zenão numa atitude paradigmática, após uma queda na qual divisou um sinal do Destino, atirava-se, quase feliz por terminar a vida, aos braços da morte, gritando: "Venho, por que me chamas?"

4.5. O médio estoicismo: Panécio e Possidônio

Panécio (nascido em Rodes em cerca de 185 a.C. e morto no início do século I a.C.) tornou-se chefe da Estoá em 129 a.C. Teve o mérito de reconduzir a escola ao antigo esplendor, embora ao preço de alguns compromissos ecletizantes. Modificou alguns pontos da psicologia e recuperou alguns aspectos da física (abandonou a idéia da conflagração cósmica e abraçou a idéia da eternidade do mundo). Mas, principalmente, mitigou a aspereza da ética, sustentando que a virtude não é suficiente para a felicidade, sendo preciso ainda boa saúde, meios econômicos necessários e força. Valorizou os "deveres", dedicando a eles toda a sua atenção. Por fim, repudiou a apatia. A importância de Panécio está principalmente na valorização dos "deveres". A sua obra *Sobre os deveres* influenciou muito Cícero, que reteve de Panécio o conceito de "officium", transmitindo-o ao Ocidente como uma conquista definitiva do pensamento moral.

Possidônio (nascido em Apanca entre 140 e 130 a.C. e morto após 51 a.C.) prosseguiu na nova linha que o mestre Panécio imprimira à Estoá. Mas não lhe sucedeu como professor, preferindo abrir uma escola em Rodes. Compartilhava da idéia fundamental do mestre segundo a qual a verdade não está necessariamente encerrada só nos dogmas do Pórtico, podendo portanto advir oportunas contribuições de outras escolas. Assim, Possidônio abriu o Pórtico às influências platônicas e aristotélicas, não hesitando em corrigir Crísipo com Platão, embora mantendo substancialmente firme a visão da Estoá.

Mais do que pelas tentativas de correção dos dogmas da Estoá (das quais, por outro lado, estamos escassamente informados, pois só possuímos fragmentos delas), Possidônio se distinguiu pelos seus formidáveis conhecimentos científicos. Provavelmente, o seu maior mérito consiste, como destacaram pesquisas recentes, em ter procurado atualizar a doutrina estóica em relação ao progresso que as ciências alcançaram depois da fundação do Pórtico. É certo que, pela vastidão dos conhecimentos e variedades do saber, Possidônio foi a mente mais universal que a Grécia teve depois de Aristóteles. E seus contemporâneos bem se deram conta da excepcionalidade da personagem, tanto que muitos iam a Rodes escutá-lo, não só provindos da Grécia, mas também de Roma; chegaram a visitá-lo até personalidades como Cícero e o grande Pompeu. Esta

passagem de Cícero, melhor que nenhuma outra, dá uma idéia da estatura de Possidônio: "Também eu vi Possidônio muitas vezes pessoalmente, mas quero narrar aquilo que Pompeu contava sobre ele. Pompeu voltava da Síria. Chegando a Rodes, quis ouvir Possidônio. Disseram-lhe que este estava muito doente — tivera uma violenta crise de artrite —, mas Pompeu quis ver de qualquer jeito o grande filósofo. Quando chegou até ele, saudou-o, elogiou-o e disse-lhe que lamentava não poder ouvi-lo. Então Possidônio respondeu: Não, não: não permitirei nunca que, por culpa de uma dor física, um homem como você tenha vindo até aqui para nada. E assim Possidônio, deitado na cama, como narra Pompeu, discutiu com profundidade e eloqüência exatamente a tese de que não há nenhum bem fora do bem moral. E, nos momentos em que a dor era mais intensa, repetia: Não apareça, dor! Estou doente, sim, mas nunca admitirei que seja um mal." A antiga doutrina do Pórtico, segundo a qual a dor física não é um "verdadeiro" mal, encontra neste testemunho uma esplêndida confirmação.

5. O ceticismo e o ecletismo

5.1. Pirro e o ceticismo moral

Antes ainda que Epicuro e Zenão fundassem suas escolas, Pirro, da cidade de Élida, a partir de 323 a.C. (ou pouco depois), difundia o seu novo verbo "cético", dando assim início a um movimento de pensamento destinado a ter um notável desenvolvimento no mundo antigo e também destinado, como o Jardim e a Estoá, a criar um novo modo de pensar e uma nova atitude espiritual, que permaneceriam como pontos fixos de referência na história das idéias do Ocidente.

Pirro nasceu em Élida entre 365 e 360 a.C. Juntamente com Anaxarco de Abdera, um filósofo seguidor do atomismo, tomou parte na expedição de Alexandre ao Oriente (334-323 a.C.), um acontecimento que deveria incidir profundamente em seu espírito, demonstrando-lhe como podia ser imprevistamente destruído tudo o que até então era considerado indestrutível e como diversas convicções arraigadas dos gregos eram infundadas. No Oriente, Pirro encontrou os gimnosofistas, uma espécie de sábios da Índia, com os quais aprendeu que tudo é vaidade (um destes gimnosofistas, chamado Calano, matou-se voluntariamente, jogando-se entre as chamas e suportando impassível os espasmos das queimaduras). Em cerca de 324-323 a.C., Pirro retornou a Élida, onde viveu e ensinou, sem nada escrever. Morreu entre 275 a 270 a.C.

Pirro não fundou uma escola propriamente dita. Seus discí-

pulos ligaram-se a ele fora dos esquemas tradicionais. Mais do que verdadeiros discípulos, tratava-se de apreciadores, admiradores e imitadores, homens que buscavam no mestre sobretudo um novo *modelo de vida,* um *paradigma existencial* ao qual fazer referência constante, uma prova segura de que, apesar dos trágicos eventos que convulsionavam os tempos e malgrado o desmoronamento do antigo quadro de valores ético-políticos, a felicidade e a paz de espírito ainda podiam ser alcançadas, quando se considerava até mesmo impossível construir e propor um novo quadro de valores.

Nisso consiste a novidade que distingue a mensagem de Pirro, não apenas, obviamente, da dos filósofos anteriores, que buscavam a solução de outros problemas, mas também da dos filósofos de sua época, dos fundadores do Jardim e do Pórtico, que buscavam a solução do mesmo problema de fundo, ou seja, o problema da vida: consiste, precisamente, na convicção de que é possível viver "com arte" uma vida feliz, *ainda que sem a verdade e sem os valores, pelo menos como eles haviam sido concebidos e venerados no passado.*

Como Pirro chegou a essa convicção, tão atípica em relação ao racionalismo característico dos gregos? E como pôde deduzir uma "regra de vida" e construir uma "sabedoria" renunciando ao ser e à verdade e declarando que todas as coisas são aparências vãs?

A resposta de Pirro está contida num testemunho precioso do peripatético Aristócles, que a extraiu das obras de Tímon, discípulo imediato de Pirro: "Pirro de Élida (...) não deixou nada escrito, mas seu discípulo Tímon afirma que aquele que quer ser feliz deve atentar para estas três coisas: 1) em primeiro lugar, como são as coisas, por natureza; 2) em segundo lugar, qual deve ser nossa disposição em relação a elas; 3) finalmente, o que nos ocorrerá, se nos comportarmos assim. Tímon diz que Pirro mostra que as coisas: 1) São igualmente sem diferença, sem estabilidade, indiscriminadas; logo nem nossas sensações nem nossas opiniões são verdadeiras ou falsas. 2) Não é pois necessário ter fé nelas, mas sim permanecer sem opiniões, sem inclinações, sem agitação, dizendo a respeito de tudo: 'não é mais do que não é', 'é e não é' ou 'nem é, nem não é'. 3) Aos que se encontrarem nessa disposição, Tímon diz que derivará em primeiro lugar a apatia, depois a imperturbabilidade."

1) Dos três pilares do pirronismo, fixados nessa passagem, o mais difícil de interpretar é o primeiro, que é, contudo, o mais importante. A dificuldade reside no seguinte: Pirro quer dizer que as coisas são, *em si mesmas,* indiferentes, incomensuráveis e indiscerníveis ou que são tais não em si mesmas, mas só *para nós?* A indiferença das coisas é objetiva ou subjetiva? A maior parte dos intérpretes (em grande parte sob a influência do ceticismo poste-

rior), no passado, acreditou que Pirro pretendesse simplesmente dizer que *nós, homens,* não temos instrumentos adequados (sentidos e razão), para chegar a captar as diferenças, as medidas e as determinações das coisas. Mas, na realidade, o texto parece afirmar o contrário. Ou seja, ele, não diz que, uma vez que as sensações e opiniões são inadequadas, as coisas *para nós* resultam indiferenciadas, incomensuráveis e indiscriminadas; mas, ao contrário, diz que *as próprias coisas são indiferenciadas, incomensuráveis e indiscriminadas* e que "em conseqüência disso", os sentidos e opiniões não podem dizer nem o verdadeiro nem o falso. Em suma, são as coisas que, como se disse, tornam os sentidos e a razão incapazes de verdade e falsidade e não vice-versa. Assim, Pirro negou o ser e os princípios do ser e resolveu tudo na aparência, como mostra um outro testemunho importante de Tímon: "Mas, onde alcança, a aparência domina totalmente." Esse "fenômeno" (aparência), como podemos ver, transformou-se, nos céticos posteriores, no fenômeno entendido como aparência de algo que está além do aparecer (ou seja, de uma "coisa em si"). Dessa transformação foram extraídas numerosas deduções que, na verdade, não parecem estar presentes em Pirro.

A posição de Pirro é mais complexa, como resulta de um outro fragmento de Tímon, que pôs em seus lábios estas palavras:

Ora direi, como me parece ser,
uma palavra de verdade, tendo um reto cânon,
que eterna é a natureza do divino e do bem,
dos quais deriva para o homem a vida mais igual.

As coisas, segundo nosso filósofo, resultam ser mera aparência, não mais em função do pressuposto dualista da existência de "coisas em si" e, como tais, inacessíveis a nós, mas em função da contraposição à "natureza do divino e do bem", da qual fala o fragmento de Tímon. Medido com o metro dessa "natureza do divino e do bem", tudo parece irreal para Pirro e como tal é "vivido" por ele até praticamente, como veremos.

Se assim é, não se pode negar a existência de um substrato quase religioso a inspirar o ceticismo pirroniano. O abismo que ele cava entre a única "natureza do divino e do bem" e todas as outras coisas implica uma visão quase mística das coisas e uma valorização da vida que é de um extremo rigor, mesmo porque não concede às coisas do mundo nenhum significado autônomo, porquanto concede realidade ao divino e ao bem. Essa interpretação permite explicar o motivo pelo qual Cícero nunca considerou Pirro como cético, mas sim como moralista que professava uma doutrina extremista, segundo a qual a "virtude" era o único "bem", em relação ao qual todo o restante não merecia ser buscado (é bastante significativo o fato de que Cícero mencione sempre Pirro junto com Ariston, que

foi o mais rigoroso dos estóicos e que é notório por ter negado energicamente a cômoda admissão da distinção dos "intermediários" entre bem e mal em valores e desvalores). A ligação precisa e sistemática de Pirro com o ceticismo advém só com Enesídemo, o que explica — entre outras coisas — não só a posição de Cícero, mas também o fato bastante significativo de que um seguidor de Pirro, chamado Numênio tenha exatamente afirmado que o mestre "também dogmatizava", ou seja, que tinha "também alguma certeza".

2) Se as coisas são indiferentes, incomensuráveis e indiscerníveis e se, em conseqüência, os sentidos e a razão não podem dizer nem o verdadeiro nem o falso, a única atitude concreta que o homem pode ter é a de não ter nenhuma fé, nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer *"adóxastos"*, quer dizer, permanecer "sem opinião", ou seja, *abster-se de julgar* (o opinar é sempre um julgar) e, em conseqüência, permanecer "sem nenhuma inclinação" (não se inclinar mais em direção a uma coisa do que em direção a outra) e permanecer "sem agitação", ou seja, não se deixar comover por algo, isto é, "permanecer indiferente".

Esta "abstenção de juízo" se expressaria posteriormente com o termo *"epoché"*, que é de derivação estóica. Como foi bem destacado recentemente, Zenão afirmava para o sábio a necessidade de não dar assentimento, ou seja, de "suspender o juízo" *(epoché)* em face ao que é incompreensível (e de dar assentimento só ao que é evidente); Arcesilau e Carnéades (como veremos), em polêmica com os estóicos, sustentam que o sábio "deve suspender o juízo" sobre todas as coisas, porque nada é evidente. O termo *"epoché"* foi retomado até pelo neopirronista Enesídemo para expressar o conceito da *abstenção de juízo,* tornando-se um termo técnico referido também a Pirro. Parece correto, pois, concluir que Pirro falava de "abstenção de juízo" ou "ausência de juízo" (que, como veremos, conduz à "afasia") e que o termo *epoché* é posterior, mas expressa o mesmo conceito.

3) Muitas vezes, na *Metafísica,* Aristóteles repisa o conceito de que quem nega o princípio supremo do ser, para ser coerente com essa negação, deveria calar e não expressar absolutamente nada. E tal é precisamente a conclusão a que Pirro chega, proclamando a "afasia". E a *afasia* comporta a *ataraxia,* ou seja, a ausência de perturbação, a quietude interior, "a vida mais igual".

Pirro foi famoso por ter dado provas, em muitos casos, de tal ausência de perturbação e de total indiferença. Narra-se que duas vezes mostrou pouca imperturbabilidade. Numa dessas vezes, agitou-se sob o ataque de um cão enraivecido. E, a quem o reprovou

por não ter sabido mostrar e manter a *imperturbabilidade,* respondeu que "era difícil despojar completamente o homem". Nessa resposta, indubitavelmente, está contida a marca do filosofar pirroniano. Esse "despojar completamente o homem" não tem por fim a anulação total do homem, ou seja, o não-ser absoluto, mas, ao contrário, coincide com a realização daquela natureza do divino e do bem, da qual deriva, para o homem, a vida mais igual", de que fala o fragmento de Tímon, ou seja, a realização daquela vida que não sente o peso das coisas, as quais, em relação àquela natureza, são apenas aparências indiferentes, incomensuráveis e indiscriminadas. O "depojar completamente o homem" é a realização daquela imperturbabilidade do sábio, é viver a "vida igualíssima" que compartilha a "natureza do divino e do bem, que é eterna", enquanto é superação das frágeis aparências e anulação de todos os seus efeitos, fugazes e contraditórios, sobre nós.

O sucesso alcançado por Pirro é bastante significativo: com efeito, ele demonstra que não nos encontramos diante de um caso esporádico nem de um sentir estranho à sua época, devido às influências do Oriente, mas que, ao contrário, *encontramo-nos diante de um homem que foi essencialmente considerado como um modelo e até como um intérprete dos ideais da sua época.* Muitos dos traços do sábio estóico refletem os traços do sábio cético: o próprio Epicuro admirava o modo de viver de Pirro e freqüentemente pedia a Nausífanes notícias dele. Em sua terra, Pirro foi estimado e honrado a ponto "de ser eleito sumosacerdote": e Tímon chegou a cantá-lo como "semelhante a um Deus".

O discípulo mais significativo de Pirro foi Tímon de Fliunte (nascido entre 325 e 320 a.C. e morto entre 235 a 230 a.C.)

A importância de Tímon reside em ter posto por escrito as doutrinas do mestre, em tê-las sistematizado e em ter tentado pô-las em confronto com as dos outros filósofos, lançando-as assim em circulação. Se Tímon não houvesse existido, a história do ceticismo provavelmente não teria sido a que foi e o patrimônio pirroniano talvez se tivesse dispersado em grande parte.

Segundo algumas fontes, com Tímon a escola acaba e silencia no século I a.C. Outras fontes, ao contrário, dão uma lista de nomes que atestariam a continuidade da escola até Sexto Empírico e Saturnino, que foram os últimos céticos da Antigüidade. Mas, mesmo que tenha sido assim, os representantes da escola, depois de Tímon e Enesídemo, permaneceram somente como nomes vazios, privados de significado. Com Enesídemo se inaugura, na realidade, uma nova fase do ceticismo, da qual falaremos no próximo capítulo.

5.2. A Academia cética de Arcesilau

O ceticismo não se exaure com o círculo de pensadores vinculados a Pirro: enquanto Tímon fixava e desenvolvia nos seus escritos as linhas mestras do pirronismo, na Academia platônica Arcesilau (nascido em Pitana mais ou menos em 315 a.C. e morto aproximadamente em 240 a.C.) inaugurava uma nova fase da escola, assumindo posições em certos aspectos próximas às de Tímon e Pirro. O método irônico-refutatório que Sócrates e Platão usavam para buscar o verdadeiro foi largamente usado por Arcesilau no novo sentido cético, sendo por ele dirigida de modo maciço e implacável principalmente contra os estóicos, particularmente contra Zenão. Tratava-se de refutar a Estoá com suas próprias armas e reduzi-la ao silêncio. Em especial, Arcesilau contrapôs uma crítica acerba ao critério estóico da verdade, que os filósofos do Pórtico identificavam, como sabemos, à "representação catalética". O eixo de sua crítica consistia no seguinte: "Se a apreensão é o assentimento da representação catalética, ela não existe em primeiro lugar porque o assentimento não se dá em relação à representação, mas em relação à razão (com efeito, os assentimentos são juízos); em segundo lugar, porque não se encontra nenhuma representação que resulte a tal ponto *verdadeira* que exclua qualquer *falsidade.*" Sendo assim, quando assentimos, corremos o risco de assentir a qualquer coisa que também pode ser falsa. Desse modo, aquilo que nasce do assentimento *nunca* pode *ser certeza e verdade, mas somente opinião.* Então, das duas, uma: ou o sábio estóico deverá contentar-se com opiniões ou então se isto é inaceitável para o sábio, dado que sábio é só aquele que possui a verdade, ele deverá suspender o assentimento, ser "acatalético". A "suspensão de juízo" que os estóicos recomendavam só nos casos de falta de evidência, é assim generalizada por Arcesilau, uma vez estabelecido que "nunca existe evidência absoluta".

Já destacamos que a *epoché,* como termo, senão também como conceito, parece ser invenção de Arcesilau e não de Pirro, enraizada exatamente no contexto dessa polêmica antiestóica. Como vimos, contudo, Pirro já falava de "abstenção de juízo" e de *"adoxia".* Assim, Arcesilau aprofundou e desenvolveu o conceito pirroniano e o aplicou habilmente à polêmica antiestóica.

Naturalmente, os estóicos reagiram vivamente, objetando que a suspensão radical do assentimento implicava a impossibilidade de resolver o problema da vida (o único problema que, bem sabemos, interessava à filosofia da época) e tornava impossível qualquer ação. E Arcesilau respondeu com o argumento do *"eúlogon"* ou do "razoável", que pode ser resumido do seguinte modo: não é verdade que, suspendendo o juízo, a ação moral torna-se impos-

sível. Com efeito, para explicar as ações morais comuns, os estóicos, como vimos, introduziram os "deveres", considerando-os ações que têm sua plausível e razoável justificação. Enquanto só o sábio era capaz de "ações morais perfeitas", todos, porém, eram capazes de cumprir os deveres. Então, fica demonstrado que a ação moral é possível também sem que se encontre a Verdade e sem a certeza absoluta, dado que os "deveres" são possíveis mesmo sem a verdade e a certeza absoluta. E mais — e esse parece ser o sentido do argumento — o razoável ou plausível basta para cumprir "ações retas". Com efeito, quem cumpre ações razoáveis é feliz, mas a felicidade implica sabedoria *(phrónesis);* em conseqüência, as ações feitas com o critério do razoável são sábias, sendo portanto verdadeiras "ações retas". E com isto se demonstra, com as armas dos próprios estóicos, ser suficiente o "razoável" e absurda a pretensão do sábio estóico e de sua moral superior

A Arcesilau, por fim, é atribuído um "dogmatismo esotérico", ao lado do "ceticismo exotérico". Em outras palavras, ele teria feito profissão de ceticismo externamente e de dogmatismo platônico no interior da Academia, com os discípulos mais íntimos. Mas trata-se provavelmente de uma invenção, dado que nossas fontes não estão em condições de dizer nada sobre a questão.

5.3. O desenvolvimento do ceticismo acadêmico com Carnéades

Durante cerca de meio século a Academia moveu-se lentamente ao longo do caminho aberto por Arcesilau, até que um novo impulso lhe foi dado por Carnéades (nascido em Cirene aproximadamente em 219 a.C. e morto em 129 a.C.), homem dotado de notável empenho e de uma excepcional capacidade dialética, unida a uma habilidade retórica extraordinária. Carnéades também não escreveu nada, confiando seu magistério inteiramente à palavra.

Segundo Carnéades, não existe nenhum critério de verdade em geral, como refere uma fonte antiga: 'No que concerne ao critério de verdade, Carnéades opôs-se não só aos estóicos, mas a todos os filósofos que o precederam. Com efeito, o seu primeiro argumento, dirigido ao mesmo tempo contra todos os filósofos, é aquele com base no qual estabelece que não existe em absoluto nenhum critério de verdade: nem o pensamento, nem a sensação, nem a representação, nem qualquer das coisas que existem; com efeito, todas as coisas, em seu conjunto, nos enganam."

Faltando um critério absoluto e geral de verdade, desaparece também toda possibilidade de encontrar qualquer verdade particular. Mas nem por isto desaparece também a necessidade da ação. É exatamente para resolver o problema da vida que Carnéades

Carnéades (que viveu entre os séculos III e II a.C.) foi o mais insigne representante da Academia cética.

cogita sua célebre doutrina do "provável", que pode ser resumida como segue.

a) A representação, em relação ao objeto, "é" verdadeira ou falsa; porém, em relação ao sujeito, "aparece" como verdadeira ou falsa. Posto que a verdade objetiva foge do homem, só resta ater-se ao critério daquilo que "parece verdadeiro" — e isto é o "provável" *(pithanón).*

b) Posto que as representações estão sempre conjugadas e coligadas entre si, um grau mais elevado de credibilidade oferece a representação que se faz acompanhar de outras que lhe são conexas, de tal maneira que não seja contradita por nenhuma destas. Então, temos a representação "persuasiva e não contradita" que possui, obviamente, um grau maior de probabilidade.

c) Por fim, temos a representação "persuasiva não contradita e examinada por todos os ângulos" quando, às características das duas precedentes, acrescenta-se ademais a garantia de um exame metódico completo de todas as representações conexas. E aqui temos um grau ainda maior de probabilidade. Nas circunstâncias em que for preciso ter que decidir com urgência, devemos nos contentar com a primeira representação; se tivermos mais tempo, procuraremos a segunda; se tivermos à disposição todo o tempo para proceder ao exame completo, a terceira.

Com base nessa doutrina, falou-se de "probabilismo carneadiano", considerando-se esse probabilismo como uma posição intermediária entre ceticismo e dogmatismo. Recentemente, a crítica mostrou que a doutrina do "provável" de Carnéades, mais que como profissão de dogmatismo mitigado, deve ser entendida como argumentação dialética voltada para derrubar o dogmatismo dos estóicos (assim como acontece na doutrina do razoável ou do plausível de Arcesilau). Em outros termos, Carnéades teria procurado mostrar que, como não existe critério absoluto de verdade, o sábio estóico regulava-se, como todos os homens comuns, segundo o critério do provável.

Eis o seu raciocínio: se não existe representação abrangente, tudo é incompreensível (acatalético) e a conseqüente posição a assumir é a) ou a *epoché,* isto é, a suspensão do assentimento e do juízo, ou então b) o assentimento dado àquilo que é ainda objetivamente incompreensível. Se, teoricamente, a primeira posição é a correta, ao contrário, é a segunda que praticamente nós, como homens, somos obrigados a abraçar para viver. Nem os estóicos podem ser exceção: portanto, o seu agir não deve se fundar num quimérico critério absoluto da verdade, mas no critério da probabilidade, que não é um critério objetivo, mas subjetivo e de qualquer forma, é o único do qual o homem dispõe.

5.4. A reviravolta eclética da Academia com Fílon de Larissa

A partir do século II a.C., faz-se sempre mais forte até tornar-se dominante no século I a.C. e ainda mais tarde, a tendência ao "ecletismo" (termo derivado do grego *ek-léghein,* que significa: "escolher e reunir, tomando de várias partes"), que visava reunir e fundir o melhor (ou o que era considerado tal) das várias escolas.

As causas que produziram esse fenômeno são numerosas: a exaustão da vitalidade das escolas singulares, a polarização unilateral de sua problemática, a erosão de muitas barreiras teóricas operada pelo ceticismo, o difundido probabilismo da Academia, a influência do espírito prático romano e a valorização do senso comum.

Todas as ecolas foram contagiadas. O Jardim ressentiu-se pouco, por causa de sua atitude fechada a qualquer discussão e possibilidade de modificações, marca de Epicuro. O Perípatos aristotélico ressentiu-se moderadamente. Mais acentuadamente ressentiu-se a Estoá que, por outro lado, soube sempre conservar o autêntico espírito originário que a sustentava. A total disponibilidade para a instância eclética deu-se com a Academia que, mais uma vez, inverteu a rota, repudiando o ceticismo radical. De resto, era lógico que a Academia devesse tornar-se a tribuna do verbo eclético: já com Arcesilau ela renunciara à fidelidade ao próprio patrimônio espiritual e ao próprio passado, não tendo assim nada a conservar como razão da própria existência, ainda mais que o ceticismo dialético que abraçara devia fatalmente levar a desaguadouros ecléticos.

O ecletismo foi introduzido oficialmente na Academia por Fílon de Larissa (que se tornou chefe da escola por volta de 110 a.C.). A novidade de Fílon, introduzida por volta de 87 a.C. através de dois livros escritos em Roma, deveria indubitavelmente ser aquela que Sexto Empírico assinala na seguinte passagem: "Fílon afirma que, quanto ao critério estóico, isto é, à representação catalética, as coisas são incompreensíveis; *mas, quanto à natureza das coisas mesmas, compreensíveis*".

A passagem, na interpretação de Cícero, diria isto: o critério de verdade estóico (a representação compreensiva) não rege; e, posto que não rege o critério estóico, que é o mais refinado, não rege nenhum critério; isto não implica, todavia, que as coisas sejam "objetivamente incompreensíveis"; elas são, simplesmente, "incompreendidas por nós". Com esta afirmação, Fílon se coloca fora do ceticismo. Com efeito, dizer que as coisas "são compreensíveis

quanto à sua natureza" significa fazer uma afirmação cuja pretensa intencionalidade ontológica é "dogmática", segundo os cânones céticos. Com efeito, significa admitir uma verdade ontológica, mesmo negando a possibilidade do seu correspondente lógico e gnosiológico. O cético não pode dizer "a verdade existe, eu é que não a conheço", mas só pode dizer: "não sei se a verdade existe; sou eu, em todo caso, quem não a conhece".

Fílon deve ter sido impelido a essa inovação, como os historiadores da filosofia bem o notaram há tanto tempo, por uma objeção proposta pelo discípulo Antíoco à doutrina de Carnéades, que a pusera em situação de xeque-mate. Carnéades dissera: a) existem representações falsas (que, assim, não dão lugar a nenhuma certeza), b) não existem representações verdadeiras que se distingam perfeitamente das falsas por seu caráter específico (e, em conseqüência, não se pode distinguir com nitidez as representações certas das não certas). Mas Antíoco objetou o que segue: a primeira proposição (que admite com nitidez a possibilidade de distinguir representações falsas) contradiz a segunda (que diz o contrário) e vice-versa; logo, se se aceita a primeira, exclui-se a segunda; se se aceita a segunda, exclui-se a primeira; em todo o caso, fica abalada a base da posição carneadiana.

Eis, então, a resposta de Fílon, que Cícero faz sua: não é necessário suprimir totalmente a verdade, mas é necessário admitir a distinção entre verdadeiro e falso; todavia, não temos um critério que nos leve a esta verdade e, assim, à certeza, mas temos somente aparências, que conduzem à *probabilidade*. Não chegamos à percepção certa da verdade objetiva, mas nos avizinhamos dela com a *evidência do provável*.

Nasce assim um novo conceito de "provável", que não é mais o irônico-dialético, com o qual Carnéades refutava os estóicos, porque este vem carregado de uma valência decisivamente positiva, que está ausente no contexto carneadiano. Com efeito, a admissão da existência da verdade dá uma intencionalidade ontológica ao "provável" que, em conseqüência, torna-se "aquilo que, para nós, está no lugar do verdadeiro" e se distingue do não-provável, exatamente enquanto se avizinha do verdadeiro.

Carnéades nega as duas proposições estóicas: a) o verdadeiro existe, b) existe um critério para colher o verdadeiro; Fílon nega somente a segunda. Mas a admissão da primeira muda o sentido da negação da segunda e, principalmente, modifica a valência do "provável" que, posto ao lado de uma verdade objetiva, torna-se de qualquer modo seu reflexo positivo.

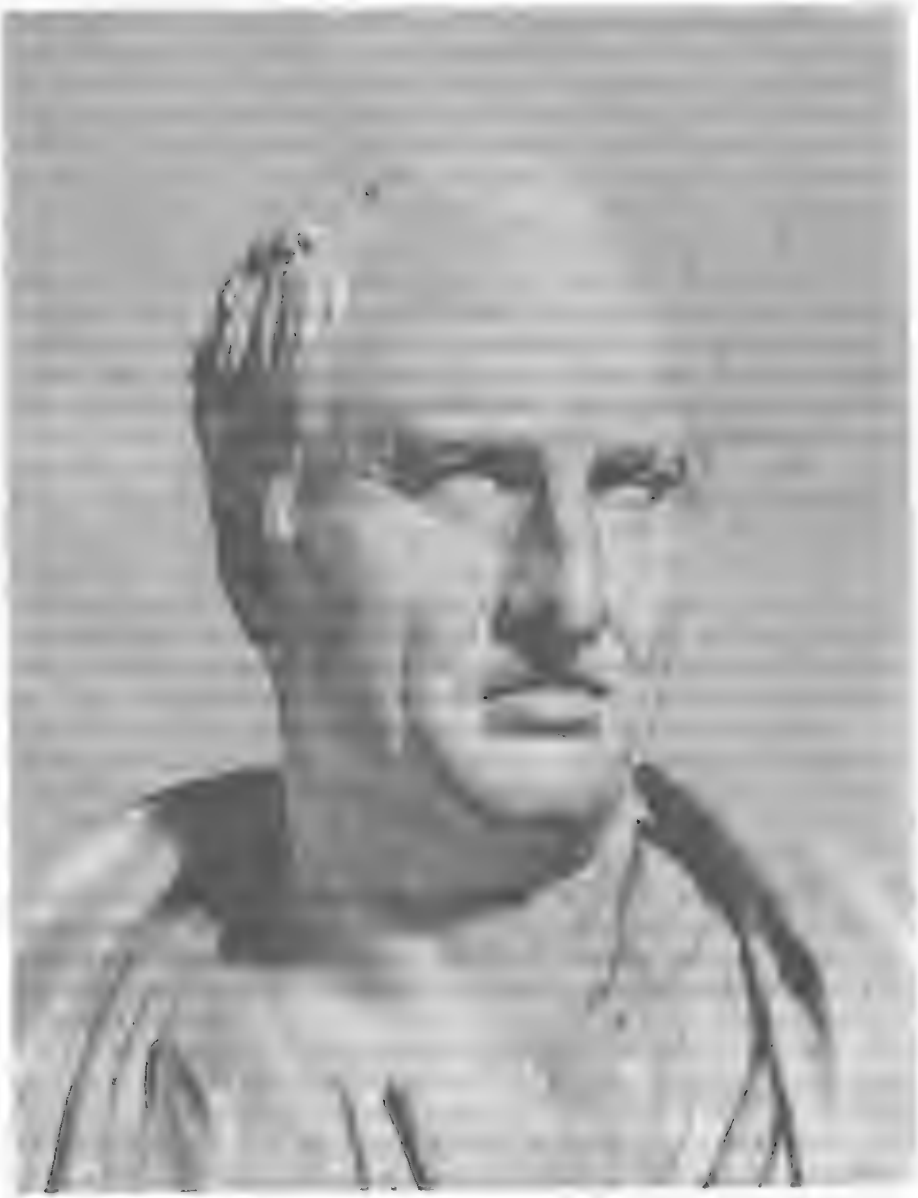
5.5. A consolidação do ecletismo com Antíoco de Áscalon

Antíoco, que foi discípulo de Fílon (nasce por volta do início dos anos vinte do século II a.C. e morre depois do 69 a.C.), separou-se do ceticismo carneadiano antes do mestre e, assim, como já dissemos, com suas críticas, induziu o mestre a mudar de rota. Mas, enquanto Fílon se limitava a afirmar a existência da verdade objetiva sem ter a coragem de declará-la cognoscível pelo homem e colocava no lugar da certerza a probabilidade positiva, Antíoco deu o grande passo, com o qual se encerra definitivamente a história da Academia cética, declarando a verdade não somente *existente,* mas também *cognoscível* e substituindo a probabilidade pela *certeza veritativa.*

Com base em tais afirmações, ele podia muito bem se apresentar como o restaurador do verdadeiro espírito da Academia. Todavia, às aspirações de Antíoco não corresponderam efetivos resultados. Na Academia de Antíoco, de fato, não é Platão que renasce, mas sim um amontoado eclético de doutrinas verdadeiramente acéfalo, sem alma e privado de vida autônoma. Contudo, ele estava convencido de que o platonismo e o aristotelismo eram filosofias idênticas, que expressavam simplesmente os mesmos conceitos com nomes e linguagens diferentes. Mas, o que é altamente indicativo, Antíoco chegou exatamente a declarar a própria filosofia dos estóicos como substancialmente idêntica à platônico-aristotélica, diferindo apenas na forma. E certas novidades inegáveis dos estóicos foram por ele consideradas apenas nada mais que melhoramentos, complementações e aprofundamentos de Platão, a ponto de Cícero poder escrever: "Antíoco, que era chamado de acadêmico, era, na verdade, bastando mudar pouquíssimas coisas, um verdadeiro estóico."

Ele assinala substancialmente que os dois objetivos fundamentais, cuja possibilidade de alcançar todos os céticos haviam contestado, ou seja, o critério da verdade e a doutrina do sumo bem, na realidade, são irrenunciáveis por quem quer que pretenda apresentar-se como filósofo e pretenda ter algo a dizer aos homens.

Com sua dúvida sobre nossas representações (isto é, sobre o critério da verdade), os céticos arruinam aquilo em que se baseia a existência humana. Por um lado, negado o valor da representação, fica comprometida a própria possibilidade das diversas artes (que nascem da memória e da experiência). Por outro lado, negado o valor do critério, exclui-se qualquer possibilidade de estabelecer o que seja o bem, exclui-se a possibilidade de determinar o que seja a virtude e, assim, exclui-se a possibilidade de fundamentar uma autêntica vida moral. Sem uma sólida certeza e uma sólida convicção acerca do *fim da vida humana* e acerca das funções essenciais a cumprir, o empenho moral se torna vão.



Cícero (106-43 a.C.) foi o mais significativo representante do pensamento eclético.

Da mesma forma, segundo Antíoco, tampouco podemos nos entrincheirar no âmbito do mero "provável" porque, sem o critério distintivo do "verdadeiro", será impossível encontrar também o do "provável". Com efeito, se não é possível operar uma distinção entre as representações verdadeiras e as falsas faltando entre elas uma diferença específica, não será sequer possível estabelecer qual representação é "próxima do verdadeiro" ou "menos distante deste" e qual não é. Portanto, *para salvar o provável, deve-se reintroduzir o verdadeiro.* E também não será possível suspender o assentimento, em qualquer caso. Com efeito, a evidência de certas percepções comporta naturalmente o assentimento e, em todo caso, sem o assentimento não podemos ter nem memória, nem experiência e, em geral, não poderemos cumprir ação alguma e, em conseqüência, toda a vida se bloquearia.

Nem, ainda, se poderá colocar a culpa nos sentidos por nos enganarem. Quando os órgãos sensoriais não estão danificados e as condições externas são adequadas (como Aristóteles já sublinhara), os sentidos não nos enganam e, assim, as representações não nos enganam. E não vale propor, como argumento em contrário, os sonhos, as alucinações e coisas semelhantes: estas representações, com efeito, não são dotadas da mesma evidência em comparação com as representações sensoriais normais.

Até a validade dos conceitos, das definições e das demonstrações é inegável: atesta-os a própria existência das artes, inconcebíveis sem eles. Ao extremo, demonstram-no os próprios raciocínios dos céticos, que só podem ter um sentido enquanto os conceitos e as demonstrações em geral têm sentido.

Por fim, já vimos o dilema com o qual Antíoco pôs em crise o mestre Fílon, obrigando-o a abandonar Carnéades. Em suma, segundo Antíoco, colocado contra a parede, o ceticismo deve pouco a pouco reconhecer inexoravelmente as verdades negadas e, assim, se dissolver.

5.6. **A posição de Cícero**

Cícero nasceu em 106 a.C. e morreu em 43 a.C., assassinado pelos soldados de Antônio. As numerosas obras filosóficas que chegaram até nós foram escritas por ele no último período da sua vida. Em 64 a.C., escreveu os *Paradoxa stoicorum;* em 45 a.C., os *Academica,* que nos chegaram só parcialmente. De 45 a.C. é também o *De finibus bonorum et malorum.* Em 44 a.C. foram publicadas as *Tusculanae disputationes* e o *De natura deorum;* ainda em 44 a.C. foi escrito o *De officiis.* A estas obras se agregam ainda: *De fato, De divinatione, Cato maior de senectute* e *Laelius de amicitia.* Finalmente, deve-se recordar as obras políticas *De re*

publica e *De legibus*. Do *De re publica* chegaram-nos os primeiros dois livros incompletos, fragmentos do III, do IV, do V e grande parte do livro VI, que ainda na Antigüidade teve vida autônoma, sob o título de *Somnium Scipionis*.

Assim como Fílon e Antíoco foram os mais típicos representantes do ecletismo na Grécia, Cícero foi o mais característico representante do ecletismo em Roma. Diríamos, com uma metáfora moderna, que Antíoco coloca-se claramente à direita de Fílon, enquanto Cícero segue mais a linha de Fílon. O primeiro elaborou um ecletismo decididamente dogmático, o segundo um ecletismo precavido e moderadamente ceticizante. Sem dúvida, do ponto de vista filosófico, Cícero está abaixo de um e de outro, não apresentando nenhuma novidade que seja comparável às formulações do probabilismo positivo do primeiro ou à sagaz crítica anticética do segundo.

Se nos ocupamos de Cícero no âmbito da história da filosofia antiga, é mais por motivos culturais que teoréticos. Em primeiro lugar, Cícero oferece, em certo sentido, o mais belo paradigma da mais pobre filosofia, que mendiga em cada escola migalhas de verdade. Em segundo lugar, Cícero é de longe a mais eficaz, a mais vasta e a mais significativa ponte através da qual a filosofia grega se introduziu na área de cultura romana e, depois, em todo o Ocidente: e esse também é um mérito não teorético, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural. O que não impede que Cícero tenha intuições felizes e até agudas sobre problemas particulares, especialmente sobre as questões morais (o *De officiis* e as *Tusculanae* são, provavelmente, suas obras mais vitais), e até mesmo análises penetrantes: mas trata-se de intuições e análises que se colocam, por assim dizer, nos vales da filosofia; sobre os problemas que estão nas montanhas ele tem pouco a dizer, como, de resto, pouco tiveram para dizer todos os representantes da filosofia romana.

Os mestres freqüentados por Cícero indicam claramente a geografia do seu pensamento: quando jovem, ouviu o epicurista Fedro e, mais tarde, também Zenão, o Epicurista; ouviu também as lições do estóico Diódoto, conheceu a fundo o pensamento de Panécio e estabeleceu estreitas relações de amizade com Possidônio; foi influenciado por Fílon de Larissa de modo decisivo e, ademais, ouviu por um certo tempo também as lições de Antíoco de Áscalon. Leu Platão, Xenofonte, o Aristóteles esotérico e alguns filósofos da velha Academia e do Perípatos, mas sempre com os parâmetros da filosofia do seu tempo. De todos tomou e em todos buscou confirmações sobre determinados problemas, excetuados talvez apenas os epicuristas, com os quais polemizou vivamente. Ele próprio se autodefiniu como acadêmico da corrente filoniana:

também para ele, com efeito, a probabilidade positiva está na base da filosofia. Ao operar a fusão eclética das várias correntes, pois, Cícero não deu contribuições essenciais, porque tal fusão já fora operada pelos mestres que ele ouviu, limitando-se ele a repropô-la em termos latinos e a amplificá-la quantitativamente.

Com razão escreveu C. Marchesi: "Cícero não deu novas idéias ao mundo (...). O seu mundo interior é pobre pelo fato de dar ouvidos a todas as vozes." A sua maior contribuição reside, pois, na difusão e divulgação da cultura grega e, neste âmbito, é verdadeiramente uma figura essencial na história espiritual do Ocidente. É ainda Marchesi quem escreve: "Também aqui se manifesta a força divulgadora e animadora do engenho latino, porque nenhum grego teria sido capaz de difundir o pensamento grego pelo mundo como fez Cícero."

Capítulo IX

OS DESENVOLVIMENTOS E AS CONQUISTAS DA CIÊNCIA NA ÉPOCA HELENÍSTICA

1. Os acontecimentos que levaram à fundação do "Museu" e da "Biblioteca" e as conseqüências que daí derivaram

No início do capítulo anterior, examinamos as conseqüências produzidas pela expedição de Alexandre no âmbito da vida espiritual dos gregos e a série de mudanças provocadas em sua tradicional visão do homem e da vida, exigindo o nascimento dos novos movimentos filosóficos que examinamos. Entre outras coisas, mencionamos o surgimento de novos centros culturais em Pérgamo, Rodes e, sobretudo, Alexandria. Atenas ainda conseguiu manter o seu primado no campo da filosofia, mas Alexandria tornou-se o grande centro da cultura científica, que aí alcançou os mais altos cumes tocados no mundo antigo.

Como foi possível esse fenômeno? Examinemos brevemente as razões sociopolítico-culturais que nos permitirão responder à questão.

Os trabalhos de construção da cidade, desejada por Alexandre em memória do seu próprio nome, iniciaram-se em 332 a.C. e prolongaram-se por muito tempo. A posição foi escolhida com um intuito infalível: com efeito, encontrando-se junto à foz do Nilo, ela se beneficiava ao mesmo tempo dos resultados da cultivação das férteis terras adjacentes e dos provenientes do comércio. A população cresceu rapidamente, agregando-se aos elementos locais fluxos provenientes de toda parte, entre os quais deve-se destacar sobretudo os judeus. Naturalmente, o elemento grego era predominante. Mas foi precisamente nesse contexto cosmopolita que a dimensão cultural propriamente "helênica" ampliou-se para o sentido "helenístico" que explicamos.(cf. p. 230)

Depois da morte de Alexandre, Ptolomeu Lago recebeu o Egito e seus sucessores o mantiveram durante longo tempo, conservando as tradicionais estruturas sociopolíticas que haviam assegurado ao país uma vida milenar. Assim, impediram a helenização do Egito, com a única exceção de Alexandria, para a qual, ao contrário, procuraram atrair os intelectuais gregos, na tentativa de transformá-la por todos os meios na capital cultural do mundo helenístico. E assim nasceu uma cidade moderníssima em um Estado de estrutura oriental, a qual teve um destino pode-se dizer único ou, pelo menos, inteiramente excepcional.

Já a partir de aproximadamente 297 a.C., Demétrio de Falero, que provinha das fileiras dos peripatéticos e que havia sido obrigado a refugiar-se em Alexandria por razões políticas, passou a manter intensos contatos com Ptolomeu I Sóter, que pouco a pouco tornaram-se mais estreitos. Demétrio pensava fundar em Alexandria algo que fosse como que um Perípatos de proporções multiplicadas, construído e adaptado com base nas novas exigências. Chamou a Alexandria o próprio Estratão de Lâmpsaco, dirigente da escola do Perípatos, que se tornou inclusive preceptor do filho do rei.

A intenção de Demétrio e Ptolomeu era a de reunir em uma grande instituição todos os livros e todos os instrumentos científicos necessários às pesquisas, de modo a fornecer aos estudiosos material que não pudessem encontrar em nenhum outro lugar, induzindo-os assim a irem para Alexandria.

Desse modo, nasceram o "Museu" (que significa "instituição sagrada dedicada às Musas", protetoras das atividades intelectuais) e a "Biblioteca", a ele anexa: o primeiro oferecia todo o instrumental para as pesquisas médicas, biológicas e astronômicas; a segunda oferecia toda a produção literária dos gregos. Sob Ptolomeu II, a Biblioteca encaminhou-se para a imponente cifra de quinhentos mil livros, que pouco a pouco cresceu para setecentos mil, constituindo a mais grandiosa coleção de livros do mundo antigo.

A Biblioteca teve diretores famosos, sendo de nós conhecidos todos os nomes do período áureo: Zenódoto, Apolônio de Rodes, Eratóstenes, Aristides de Bizâncio, Apolônio Eidógrafo e Aristarco da Samotrácia. Como veremos logo, esses homens lançaram as bases da ciência filológica.

Já o Museu atraiu matemáticos, astrônomos, médicos e geógrafos, que, no âmbito dessa instituição, expressaram o melhor de tudo o que a Antigüidade produziu a esse respeito, como veremos adiante.

2. O nascimento da filologia

Zenódoto, que foi o primeiro bibliotecário, iniciou a sistematização dos volumes, mas foi Calímaco que, no reinado de Ptolomeu II (283-247 a.C.), compilou os *Pinakes,* ou seja, os "Catálogos" (em 120 livros), nos quais ordenou os volumes por setores e gêneros literários, com ordenação alfabética dos autores, uma breve biografia de cada um, sistematização da produção individual dos autores e solução dos problemas de atribuição dúbia. Os *Catálogos* de Calímaco foram a base de todo o trabalho posterior.

Zenódoto, no entanto, aprontou a primeira edição de Homero e talvez tenha sido precisamente ele quem dividiu em vinte e quatro livros tanto a *Ilíada* como a *Odisséia.* Aristófanes de Bizâncio (257-180 a.C.) e Aristarco da Samotrácia (217-145 a.C.) também realizaram edições de Homero. Mas sobremodo importante foi Aristarco, que constitui a principal fonte de nossa tradição. O controle dos numerosos exemplares possuídos pela Biblioteca permitiram-lhe identificar e expurgar versos interpolados e apontar versos suspeitos. Foi em seus comentários que se embeberam os escoliastes posteriores.

Dionísio da Trácia, discípulo de Aristarco, elaborou a primeira *Gramática grega* por nós conhecida, beneficiando-se da contribuição que os peripatéticos e estóicos haviam dado nesse campo (em 145 a.C., teve que ir para Rodes, expulso por Ptolomeu Filométor, pelas razões de que falaremos adiante).

Já a interpretação alegórica de Homero e de outros poetas, codificada por Crátetes de Malo em Pérgamo, desde então se difundiu e fortaleceu (tendo sido adotada, entre outros, pelos estóicos) até se tornar predominante na época imperial.

Nesse período, também difundiu-se o gênero literário da biografia, do qual pouco restou. Entretanto, no que se refere aos filósofos, conhecemos pelo menos a tardia exemplificação sintetizadora de Diógenes Laércio, que utilizou amplamente muito do material recolhido nesse período.

Por fim, devemos recordar que foi esse movimento filológico, com suas aquisições, que tornou possível a edição das obras esotéricas de Aristóteles, de que já falamos amplamente.

Assim, é na Alexandria helenística que estão as raízes históricas das modernas e refinadíssimas técnicas de edição crítica de textos antigos.

3. O grande florescimento das ciências particulares

3.1. As matemáticas: Euclides e Apolônio

Em virtude da conformação própria do pensamento grego, a matemática foi sem dúvida a ciência que gozou de maior estima, de Pitágoras a Platão. Basta lembrar que, segundo a tradição, Platão mandou inscrever na entrada da Academia a frase "não entre quem não for geômetra". E já vimos o papel e o peso que a matemática desempenhou tanto entre os pitagóricos como no platonismo.

Coube a Euclides, um dos primeiros cientistas que se transferiu para Alexandria, a honra de elaborar a *suma* do pensamento matemático grego com aqueles *Elementos* cuja base conceitual resistiu praticamente até o século XIX. Não sabemos quase nada da vida de Euclides. Todos os dados em nosso poder levam-nos a situar o ápice de sua vida em torno do ano de 300 a.C. (as datas de 330-277 a.C. para a sua vida são convencionalmente assumidas como prováveis). Outras obras euclidianas (os *Dados,* a *Ótica* e *Sobre as divisões,* que nos chegaram em versões árabes) também se conservaram, mas são obras menos significativas. A ser verdadeiro, um episódio relatado por Proclo lança perfeita luz sobre o seu caráter: como o rei Ptolomeu lhe perguntou se não havia um caminho mais simples para introduzir as pessoas na matemática, Euclides respondeu que "não há caminhos reais nas matemáticas".

O procedimento dos *Elementos* é o do discurso axiomático, ou seja, o procedimento segundo o qual, colocadas certas coisas, seguem-se necessariamente outras, estruturalmente concatenadas. Nessa obra, encontramos em operação, de modo preciso, as estruturas da dedução próprias da lógica aristotélica, assim como a sua base teorética geral. E, como a base da lógica aristotélica prevê precisamente definições, princípios ou axiomas comuns e postulados específicos para cada ciência, os *Elementos* de Euclides apresentam uma série de *definições,* cinco *postulados* e os *axiomas comuns:* as definições calibram os termos que entram no discurso; os axiomas comuns são especificações do princípio da não-contradição, sobre o qual, segundo Aristóteles, nos devemos basear para desenvolver qualquer discurso lógico; os "postulados" são afirmações de base, de caráter fundamentalmente intuitivo (e, portanto, afirmações imediatas, ou seja, não demonstráveis e não mediáveis), que constituem o próprio substrato da exposição. Como é sabido, o *quinto postulado* propôs inúmeros problemas e foi na tentativa de resolvê-los que nasceram as geometrias não-euclidianas. Mas, como deveremos falar disso ao seu tempo (cf. Vol. III), onde o quinto postulado é ilustrado com gráficos), não entraremos aqui nos detalhes das questões relativas aos postulados.

Devemos destacar porém que, em seus procedimentos argumentativos, Euclides usa freqüentemente o método da "redução ao absurdo", que outra coisa não é senão o célebre *elenchos,* portador de uma gloriosa história, que se inicia inclusive com a escola eleática, particularmente com os célebres argumentos de Zenão prosseguindo depois com Górgias e a dialética socrática, com Platão e Aristóteles.

Juntamente com esse método, Euclides também usa aquele que, mais tarde, seria chamado "método da exaustão", aplicado sobretudo nos últimos livros, mas que tem no décimo livro a sua primeira formulação paradigmática: "Tomando-se como dadas duas grandezas desiguais, se se subtrai da maior uma grandeza maior do que a metade, à parte restante uma outra grandeza maior do que a metade e assim sucessivamente, restará uma grandeza que será menor do que a grandeza menor tomada." O exemplo que se costuma apresentar para esclarecer de modo intuitivo essa proposição é o seguinte: seja A a grandeza maior, por exemplo, um círculo, e B a grandeza menor; agora, subtraiamos ao círculo uma grandeza maior do que a sua metade, por exemplo, inscrevendo no círculo um quadrado (e, portanto, subtraindo da área do círculo a área do quadrado); então, prosseguimos, subtraindo à parte restante uma outra grandeza maior do que a metade, por exemplo, bissecando os arcos determinados do lado do quadrado e assim obtendo um octágono (que subtraíremos à área do círculo); assim procedendo por bissecção, obteremos pouco a pouco um polígono que tende a aproximar-se cada vez mais do círculo e, portanto, uma grandeza tal que, subtraída à do círculo, torna-se menor do que a grandeza B dada, qualquer que esta seja. Assim, por esse caminho, é sempre possível encontrar uma grandeza sempre menor do que qualquer grandeza dada, por menor que ela seja, porque não existe uma grandeza mínima. A propósito disso, A. Frajese recordou justamente Anaxágoras, que sustentava que há sempre um *menor do que o menor* (divisibilidade ao infinito das homeomerias), assim como também há sempre um maior em relação a qualquer coisa grande. Portanto, em Anaxágoras encontra-se um antecedente desse método.

Para dar uma idéia da riqueza do conteúdo dos *Elementos,* recordemos brevemente as temáticas nele tratadas: nos livros I-IV, é tratada a geometria plana; no livro V, a teoria das proporções; no livro VI, a teoria das proporções é aplicada à geometria plana; nos livros VII-VIII-IX, é tratada a teoria dos números; no livro X, estuda-se aquilo que se costuma denominar de "irracionalidade quadrática"; nos últimos três livros, é tratada a geometria sólida.

Muitas vezes, discutiu-se sobre a "originalidade" do conteúdo desses *Elementos.* Está fora de dúvida que Euclides recuperou tudo

o que os gregos haviam pensado sobre a matéria nos três séculos anteriores. Mas também está fora de dúvida que, no caso, a genialidade está na síntese — e também de que foi na forma dessa síntese que a matemática grega fez história.

À parte Arquimedes, de quem falaremos logo, o maior matemático grego depois de Euclides foi Apolônio de Perga, que viveu na segunda metade do século III a.C. Tendo estudado em Alexandria, lecionou em Pérgamo. De sua autoria, chegaram até nós as *Seções cônicas*. Esse tema não era completamente novo, mas Apolônio repensou a fundo a proposição da matéria e a expôs de modo rigoroso e sistemático, introduzindo inclusive a terminologia técnica para designar os três tipos de cônicos, isto é, "elipse", "parábola" e "hipérbole". As *Seções cônicas* são consideradas pelos historiadores da matemática como uma obra-prima de primeira grandeza, dado que os próprios modernos pouco puderam acrescentar à matéria. Se Apolônio houvesse aplicado suas descobertas à astronomia, teria revolucionado as teorias gregas das órbitas planetárias. Mas, como se sabe, essas aplicações só seriam feitas na época moderna, por Kepler.

3.2. **A mecânica: Arquimedes e Héron**

Arquimedes nasceu em Siracusa por volta de 287 a.C. Seu pai, Fídias, era um astrônomo. Esteve em Alexandria, mas não ficou ligado ao ambiente do Museu. Viveu a maior parte do tempo em Siracusa, de vez que era ligado à casa reinante por laços de parentesco e amizade. Morreu em 212, trucidado durante o saque da cidade pelas tropas romanas comandadas por Marcelo. Apesar de Marcelo haver ordenado que lhe poupassem a vida, em sinal de homenagem ao grande adversário que, com engenhosas máquinas bélicas, havia defendido longamente a cidade, um soldado o matou enquanto se ocupava de seus estudos, como quer a tradição, que lhe põe nos lábios, no extremo instante, a frase que se tornou célebre nesta forma: "Noli turbare circulos meos" (a forma original relatada por Valério Máximo é "Noli obsecro circulum istum disturbare"). Por seu desejo, como símbolo, foi inscrita no túmulo de Arquimedes a esfera inserida em um cilindro, em lembrança de algumas de suas mais significativas descobertas. Quando foi questor na Sicília, em 75 a.C., Cícero encontrou a tumba e a fez restaurar como prova de grande veneração.

Muitas de suas numerosas obras foram conservadas: *Sobre a esfera e sobre o cilindro, Sobre a medida do círculo, Sobre as espirais, Sobre a quadratura da parábola, Sobre os conóides e Sobre os esferóides, Sobre o equilíbrio dos planos, Sobre os corpos flutuantes, O arenário* e um escrito *Sobre o método* dedicado a Eratóstenes.

Não são poucos os historiadores da ciência antiga a considerarem Arquimedes como o mais genial dos cientistas gregos. As suas contribuições mais destacadas são a da problemática da quadratura do círculo e da retificação da circunferência. No escrito original *Sobre a medida do círculo,* do qual nos chegou apenas um extrato, Arquimedes teria chegado até o polígono de 384 lados. O material tratado nas obras *Sobre a esfera e sobre o cilindro* e *Sobre os conóides e sobre os esferóides* contém importantes integrações dos *Elementos* de Euclides e ainda constitui um capítulo importante dos tratados de geometria. E o mesmo pode-se dizer das conclusões a que chegou em seu tratado *Sobre as espirais.*

Nos *Corpos flutuantes,* Arquimedes lançou as bases da hidrostática. Nas proposições 5 e 7 do livro podem-se ler dois conhecidos princípios. O primeiro: "Das grandezas sólidas, aquela que é mais leve que o líquido, abandonada no líquido, imerge de modo que tal volume do líquido qual é o da parte submersa tenha o mesmo peso de toda a grandeza sólida." O segundo: "As grandezas mais pesadas do que o líquido, abandonadas no líquido, são transportadas para baixo, até o fundo, e serão tanto mais leves no líquido quanto é o peso do líquido que tem tal volume quanto o volume da grandeza sólida" (esse é o conhecido "princípio de Arquimedes").

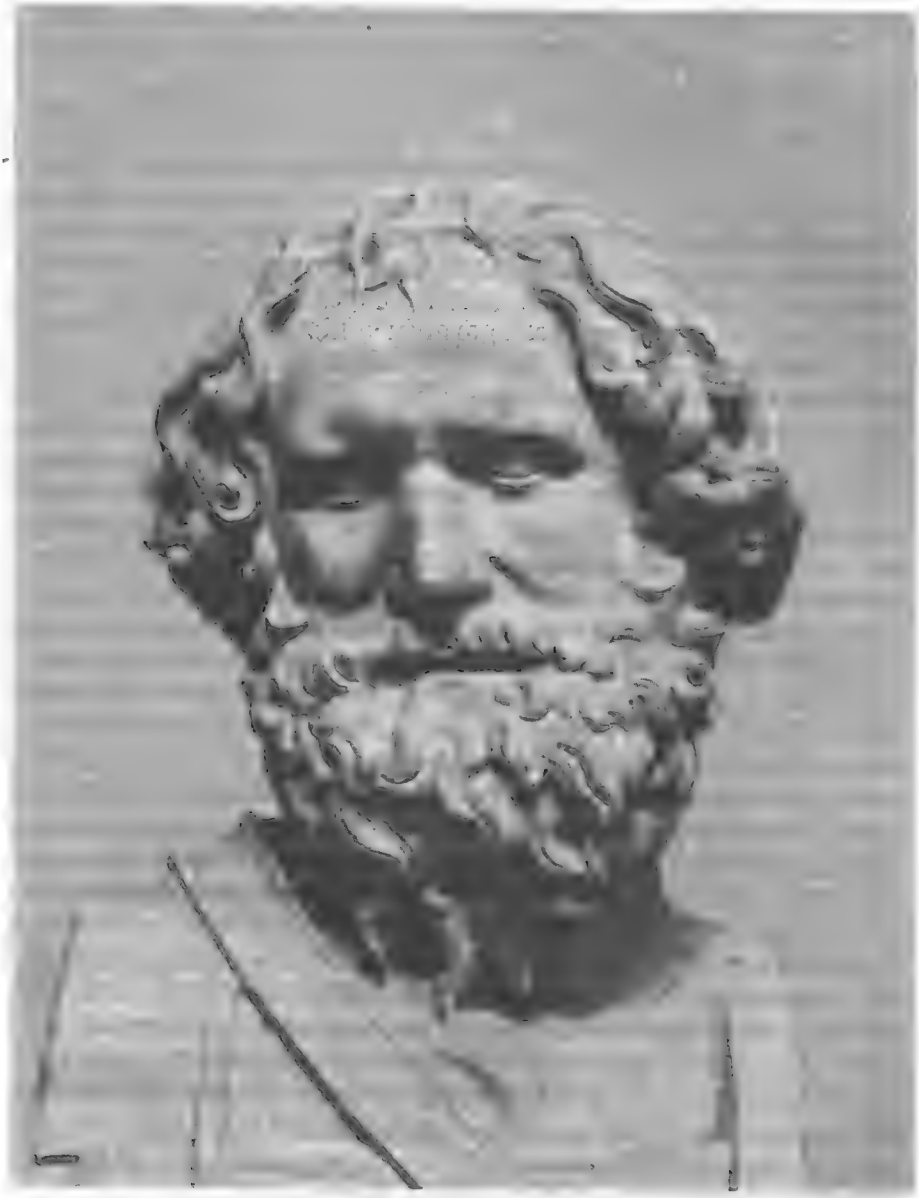
No *Equilíbrio dos planos,* ele lançou as bases teóricas da estática. Em especial, estudou as leis da alavanca. Imaginemos uma reta em forma de haste, apoiando-se sobre um ponto de apoio, e coloquemos nos extremos dois pesos iguais: a distâncias iguais do centro, eles estão em equilíbrio; a distâncias desiguais, temos uma inclinação para o lado do peso que se encontra a maior distância. Com base nisso, Arquimedes chega à lei segundo a qual duas grandezas estão em equilíbrio a distâncias que estejam em recíproca proporção às suas próprias grandezas. A frase com que passou para a história e que costuma ser citada em latim, "Da mihi ubi consistam et terram movebo" ("Dá-me um ponto de apoio e te erguerei a Terra!"), define a grandiosidade da descoberta. (Arquimedes teria pronunciado a frase fazendo descer ao mar uma gigantesca nave através de um sistema de alavancas. A frase é registrada por Simplício, um dos últimos neoplatônicos do mundo antigo).

Já o *Arenário* é importante para a aritmética grega. Nele, Arquimedes constrói um sistema para expressar números muito grandes, coisa que até aquele momento era impossível devido ao sistema grego de indicar os números com as letras do alfabeto. De modo intencionalmente provocador, ele calculava o número de grãos de areia (daí o título do livro) que seriam necessários para encher o cosmos. Mas, por maior que seja o suposto número de

grãos de areia (que ele calcula), trata-se de um número muito grande, sim, mas ainda determinado.

No passado, destacou-se o fato de que as demonstrações de Arquimedes são freqüentemente complicadas e pesadas (sobretudo quando ele faz uso do método por exaustão). Entretanto, o seu escrito *Sobre o método*, dirigido a Eratóstenes (de que falaremos adiante), descoberto no início do nosso século, mostra que, em suas descobertas, Arquimedes não procedia de acordo com aqueles métodos complexos e artificiosos. Para chegar às descobertas, ele se entregava freqüentemente a um método indutivo e intuitivo ("por via mecânica"), ou seja, construindo figuras e depois passando à comprovação, demonstrando rigorosamente aquilo que havia alcançado por aquele caminho. Vejamos uma passagem em que Arquimedes ministra uma autêntica lição de método: "Vendo-te (...), como disse, como diligente e egrégio mestre de filosofia e tal de apreciar também nas matemáticas a teoria que (te) aconteça (de considerar), decidi escrever-te e expor-te no mesmo livro as características de um certo método, através do qual te será dada *a possibilidade de considerar questões matemáticas por meio da mecânica*. E estou persuadido de que esse (método) *não é menos útil também para a demonstração dos próprios teoremas. E, com efeito, algumas das (propriedades) que se me apresentaram primeiro por via mecânica foram mais tarde (por mim) demonstradas por via geométrica,* já que a pesquisa (realizada) por meio desse método não é uma (verdadeira) demonstração. Mas é mais fácil, tendo já obtido com (esse) método algum conhecimento das coisas pesquisadas, realizar então a demonstração, do que pesquisar sem nenhuma noção prévia. Por isso, quanto àqueles teoremas dos quais Eudóxio foi o primeiro a encontrar a demonstração, em torno do cone e da pirâmide, (isto é) de que o cone é a terça parte do cilindro e a pirâmide (é a terça parte) do prisma que têm a mesma base e altura igual, não pequena parte (do mérito) deve ser atribuída a Demócrito, que foi o primeiro a dar a conhecer essa propriedade da referida figura, sem demonstração".

Arquimedes foi um matemático e assim se considerava, ou seja, alguém que tratava teoreticamente os problemas, considerando seus estudos de engenharia como algo marginal. E, no entanto, precisamente por isso, foi admiradíssimo em sua época e por seus pósteros, dado que suas descobertas nesse campo atingiram muito mais a fantasia das pessoas do que suas dificílimas especulações matemáticas. As máquinas balísticas inventadas para defender Siracusa, os aparelhos para transporte de pesos, a idealização de uma bomba para irrigação baseada no princípio da chamada "rosca sem fim" e as suas descobertas ligadas à estática e à hidrostática fizeram dele o maior engenheiro do mundo antigo.



Busto atribuído a Arquimedes (287-212 a.C.), um dos mais geniais matemáticos gregos e o mais notável dos engenheiros antigos.

Quer a tradição que, durante o cerco de Siracusa, chegou a pensar até mesmo no uso dos espelhos ustórios (dificilmente trata-se de pura lenda, pois Luciano de Samósata já falava disso). Também construiu um planetário, que depois foi levado para Roma, despertando a admiração de Cícero. A narrativa de Vitrúvio sobre como Arquimedes alcançou a descoberta do "peso específico" (a relação entre peso específico e volume), contada até mesmo nos livros das escolas primárias, é pelo menos muito verossímil, considerando tudo o que sabemos sobre o método intuitivo com que Arquimedes alcançava suas descobertas antes de dar-lhes prova racional, muito embora ninguém possa garantir a historicidade do relato.

Vejamos o episódio. Hiéron, rei de Siracusa, quis oferecer uma coroa de ouro no templo. Mas o ourives subtraiu uma parte do ouro, substituindo-o por prata, que combinou com a restante parte de ouro na liga. Aparentemente, a coroa ficou perfeita. Mas, surgindo a suspeita do roubo e, como Hiéron não podia dar corpo à suspeita, pediu a Arquimedes que lhe resolvesse o caso, refletindo sobre o que estava ocorrendo. Arquimedes começou a pensar intensamente na questão. E, num momento em que se preparava para tomar banho, observou que, ao entrar na banheira (que, naquela época, era uma tina), saía água na mesma proporção do volume do corpo que entrava. Assim, de repente, intuiu o sistema com o qual poderia determinar a pureza ou não do ouro da coroa. (Arquimedes iria preparar dois blocos, um de ouro e um de prata, cada qual de peso igual ao da coroa; os imergeria na água, medindo o volume de água deslocado por cada um deles e a relativa diferença; depois, verificaria se a coroa deslocaria um volume de água igual ao deslocado pelo bloco de ouro; se não acontecesse isso, significaria que o ouro da coroa havia sido alterado.) No entusiasmo da descoberta, precipitou-se para fora da tina e correu para a casa, nu como estava, gritando "descobri, descobri", que em grego se diz *"éureka"*, exclamação que se tornou proverbial, estando em uso até hoje. Discutiu-se longamente sobre o procedimento usado por Arquimedes, já que Vitrúvio é muito genérico. Galileu iria aparecer precisamente com um escrito sobre esse tema: *Discurso do sábio Galileu Galilei acerca do artifício usado por Arquimedes para descobrir o furto do ouro na coroa de Hiéron.*

Entre os matemáticos e engenheiros do mundo antigo, deve-se mencionar Héron, a quem são atribuídas diversas descobertas. Infelizmente, os dados de sua vida são desconhecidos. Sua existência pode ser situada entre os séculos III a.C. e I d.C. A questão é complicada por dois fatores: a) o fato de que Héron era um nome comum; b) o fato de que era com esse nome que também se

designava o engenheiro como tal. Talvez aquilo que nos chegou sob o nome de Héron não seja obra de um único autor.

Parece certo que muito daquilo que aparece sob o nome de Héron pertence à época helenística. Contudo, a questão heroniana ainda está por ser resolvida de modo satisfatório.

3.3. A astronomia: o geocentrismo tradicional dos gregos, a revolucionária tentativa heliocêntrica de Aristarco e a restauração geocêntrica de Hiparco

Salvo algumas exceções de que falaremos, a concepção astronômica dos gregos era geocêntrica. Imaginava-se que, em torno da Terra, girassem as estrelas, o Sol, a Lua e os planetas, com movimento circular perfeito. Assim, pensou-se que deveria haver uma esfera que guiava as chamadas estrelas fixas e uma esfera para cada planeta, todas concêntricas em relação à Terra. Deve-se recordar que "planeta" (que deriva de *planomai,* que significa "vou vagando") significa "estrela errante", ou seja, estrela que apresenta movimentos complexos e *aparentemente* não regulares (de onde o nome, precisamente). Platão já havia compreendido que *uma só* esfera para cada um era insuficiente para explicar o movimento dos planetas. E o seu contemporâneo Eudóxio (que viveu na primeira metade do século IV), que foi o cientista mais ilustre que se hospedou na Academia, procurou a solução para o problema. Mantendo firmemente a hipótese do movimento circular perfeito das esferas que guiam os planetas, era preciso explicar *quantas* seriam necessárias para dar conta de suas *aparentes anomalias* (a sua aparente aproximação regular ou o seu deslocamento à direita e à esquerda segundo a latitude). A hipótese de Eudóxio, de caráter geométrico, foi muito engenhosa: para explicar as "anomalias" dos planetas, ele introduziu tantos movimentos esféricos quantos, combinando-se entre si, poderiam dar como resultado os deslocamentos dos astros que nós observamos.

G. Schiapparelli foi talvez o primeiro estudioso de história da astronomia que procurou esclarecer esse mecanismo de modo adequado, apresentando um resumo dele no seguinte texto: "Eudóxio imaginou assim (...) que cada corpo celeste fosse feito circular por uma esfera girando sobre dois pólos e dotada de rotação uniforme; supôs também que o astro estivesse ligado a um ponto do equador dessa esfera, de modo a descrever, durante a rotação, um círculo máximo, colocado no plano perpendicular ao eixo de rotação da esfera. Mas tal hipótese não bastava para dar conta das variações de celeridade dos planetas, do seu permanecer e recuar, dos seus

desvios à direita e à esquerda no sentido da latitude. Então, era conveniente supor que o planeta fosse animado por mais movimentos, análogos ao primeiro, os quais, sobrepondo-se, produziriam aquele movimento único, aparentemente irregular, que se observa. Eudóxio estabeleceu, assim, que os pólos da esfera portadora do planeta não estavam imóveis, mas eram guiados por uma esfera maior, concêntrica à primeira, girando por seu turno com movimento uniforme e com uma velocidade própria em torno de dois pólos diversos dos primeiros. E, como nem mesmo com essa suposição se conseguia representar as aparências de nenhum dos sete astros errantes, Eudóxio então ligou os pólos da segunda esfera dentro de uma terceira, concêntrica às duas primeiras e maior que elas, à quãl atribuiu também outros pólos e outra velocidade própria. E, como três esferas não bastavam, acrescentou uma quarta esfera, compreendendo em si as três primeiras, levando em si os dois pólos da terceira e também ela girando com sua própria velocidade em torno de seus próprios pólos. E, examinando os efeitos de tais movimentos combinados entre si, Eudóxio achou que, escolhendo convenientemente as posições dos pólos e as velocidades de rotação, se poderia representar bem os movimentos do Sol e da Lua, supondo que cada um deles era levado por três esferas; já o movimento mais variado dos planetas mostrou requerer quatro esferas para cada um. Ele supôs as esferas motrizes de cada astro absolutamente independentes daquelas que serviam para mover os outros. Quanto às estrelas fixas, bastava uma só esfera, a que produz a rotação diurna do céu."

Ao todo, portanto, Eudóxio supôs vinte e seis esferas. Ele não se preocupou com as relações das esferas motrizes de cada planeta com as do planeta posterior, nem com as eventuais influências de umas sobre as outras. Talvez ele pensasse o complexo sistema como uma hipótese geométrico-matemática, não fisicizando as esferas. Seu discípulo Calipo considerou necessário aumentar o número das esferas em sete, transformando-as em trinta e três. Por seu turno introduzindo o elemento celeste do éter, Aristóles fisicisou o sistema, tendo, conseqüentemente que introduzir esferas reativas, com movimento refluente, destinadas a neutralizar o efeito das esferas do planeta superior sobre a esfera do planeta inferior. E constata-se que essas esferas com movimento refluente são tantas quantas as esferas dos movimentos supostos necessários para cada planeta, menos uma. Obteve-se, assim, um número de cinqüenta e cinco esferas. Eis um quadro sinótico que ilustra os sistemas astronômicos de Eudóxio, Calipo e Aristóteles (os números em negrito na coluna de Aristóteles indicam as esferas com movimento refluente):

Planetas	*Número das esferas segundo Eudóxio*	*Número das esferas segundo Calipo*	*Número das esferas segundo Aristóteles*
SATURNO	4	(+ 0) 4	(+ 3) 7
JÚPITER	4	(+ 0) 4	(+ 3) 7
MARTE	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
VÊNUS	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
MERCÚRIO	4	(+ 1) 5	(+ 4) 9
SOL	3	(+ 2) 5	(+ 4) 9
LUA	3	(+ 2) 5	(+ 0) 5
TOTAL:	26	(+ 7) 33	(+ 22) 55

Uma tentativa verdadeiramente nova e original foi feita por Heráclides do Ponto, contemporâneo de Eudóxio, que supôs que "a Terra está situada no centro e gira", "enquanto que o céu está parado". Segundo um testemunho antigo (de resto, não completamente seguro), Heráclides supôs também, para explicar alguns fenômenos que a hipótese de Eudóxio não explicava, que Vênus e Mercúrio girassem circularmente em torno do Sol, que, por seu turno, rodava em torno da Terra. Mas a tese não teve sucesso, pelo menos imediatamente.

Foi na primeira metade do século III (e, portanto, na época helenística de que nos estamos ocupando) que se teve a tentativa mais revolucionária da Antigüidade, por obra de Aristarco de Samos, chamado "o Copérnico antigo". Como registra Arquimedes, ele supôs "que as estrelas fixas são imutáveis e que a Terra gira em torno do Sol, descrevendo um círculo". Como se vê, Aristarco retoma a idéia de Heráclides do Ponto, mas vai mais além, sustentando que o Sol é o centro em torno do qual giram *todos os astros*. Parece que ele concebia a idéia de um cosmos infinito: com efeito, dizia que a esfera das estrelas fixas, que tem como centro o próprio centro do Sol, era tão grande que o círculo segundo o qual se movia a Terra estava a uma tal distância das estrelas fixas "como o centro de uma esfera está para a sua superfície". O que significa, precisamente, uma distância infinita.

Um único astrônomo seguiu a tese de Aristarco: Seleuco de Selêucia (que teve seu auge em torno de 150 a.C.) Ao contrário, Apolônio de Perga, o grande matemático de que já falamos, e sobretudo Hiparco de Nicéia bloquearam a tese e reimpuseram o geocentrismo, que resistiu até Copérnico.

As razões que obstaculizaram o sucesso da tese heliocêntrica são numerosas: a) a oposição religiosa; b) a oposição das seitas

filosóficas, inclusive as helenísticas; c) a deformidade em relação ao senso comum, que vê o geocentrismo como muito mais natural; d) alguns fenômenos que pareciam permanecer inexplicados.

Bastava eliminar as complicações criadas por Eudóxio com a multiplicação do número de esferas através da formulação de novas hipóteses que, embora mantendo a construção geocêntrica geral e as órbitas circulares dos planetas, podiam muito bem "salvar os fenômenos", como então se dizia, ou seja, explicar aquilo que aparece para a visão e a experiência. Essas hipóteses se reduzem a duas, muito importantes: 1) a dos "epiciclos" (em certa medida, antecipada já por Heráclides); 2) a dos "excêntricos".

1) A hipótese dos "epiciclos", como já se acenou, consistia em admitir que os planetas giravam em torno do Sol, que, por seu turno, girava em torno da Terra.

2) A hipótese do "excêntrico" consistia em admitir órbitas circulares em torno da Terra tendo um centro não coincidente com o centro da Terra, sendo, portanto, "excêntrico" em relação a esta.

Hiparco de Nicéia, que teve seu auge por volta de meados do século II d.C., deu a explicação mais convincente, para a mentalidade da época, sobre os movimentos dos astros com base nessas hipóteses. A distância diversa do Sol e da Terra e as estações, por exemplo, são facilmente explicáveis supondo-se que o Sol gira segundo uma *órbita excêntrica* em relação à Terra. Com hábeis combinações das duas hipóteses, ele conseguiu dar conta de todos os fenômenos celestes. Desse modo, o geocentrismo foi salvo e, ao mesmo tempo, nenhum fenômeno celeste parecia ficar sem explicação.

É assim que Plínio louva o nosso astrônomo: "O próprio Hiparco, que nunca será suficientemente elogiado, já que ninguém mais do que ele mostrou que o homem tem afinidade com os astros e que nossas almas são parte do céu, descobriu uma estrela nova e diferente que nasceu na sua época. E, constatando que o lugar em que ela refulgia se deslocava, propôs-se a questão de se isso não deveria acontecer com mais freqüência e se as estrelas que nós consideramos fixas também não se moveriam: conseqüentemente, ousou lançar-se a uma empresa que seria árdua até mesmo para um deus, a *de contar as estrelas para os pósteros* e catalogar os astros, através de instrumentos por ele inventados, através dos quais podia indicar suas posições e grandezas, de modo que se pudesse facilmente reconhecer daqui não apenas se as estrelas morriam e nasciam, mas também se alguma se deslocava ou se movia, crescia ou diminuía. E assim *deixou o céu de herança para todos os homens,* para o caso de que se encontrasse um homem que estivesse em condições de recolher sua herança."

E deixou de herança um catálogo de nada menos que 850 estrelas!

3.4. O apogeu da medicina helenística com Erófilo e Erasístrato e sua posterior involução

No Museu de Alexandria, na primeira metade do século III a.C., realizaram-se pesquisas de anatomia e fisiologia muito importantes, sobretudo através dos médicos Herófilo da Calcedônia e Erasístrato de Júlida. A possibilidade de dedicar-se à pesquisa voltada para o puro incremento do saber, o aparelhamento colocado à disposição pelo Museu e a proteção de Ptolomeu Filadelfo, que permitiu a dissecação de cadáveres, fizeram com que tais ciências realizassem notáveis progressos. É certo que Erófilo e Erasístrato chegaram até mesmo a realizar operações de vivissecção em alguns malfeitores (com permissão real), suscitando muito alvoroço.

A Erófilo devem-se muitas descobertas no âmbito da anatomia descritiva (algumas ainda levam o seu nome). Ele superou definitivamente a concepção de que o órgão central do organismo vivo fosse o coração, demonstrando que, ao contrário, era o cérebro. Conseguiu também estabelecer a distinção entre nervos sensores e nervos motores. Retomando uma idéia do seu mestre Praxágoras, Erófilo estudou as pulsações e indicou o seu valor diagnóstico. Por fim, retomou a doutrina dos humores, de gênese hipocrática.

Erasístrato distinguiu as artérias das veias e sustentou que as primeiras contêm o ar, ao passo que as segundas têm sangue. Os estudiosos de história da medicina explicaram o equívoco, esclarecendo que a) com a denominação de "artéria", os gregos indicavam também a traquéia e os brônquios e b) que nos animais mortos (que eram seccionados) o sangue passa das artérias para as veias. As suas explicações fisiológicas adotaram critérios inspirados no mecanismo (especialmente de Estratão de Lâmpsaco). Toda a digestão, por exemplo, era explicada em função da mecânica dos músculos, ao passo que a absorção do alimento por parte dos tecidos era explicado com o princípio que passou para a história como princípio do *horror vacui,* segundo o qual a natureza tende a preencher todo vazio.

Mas esse momento de glória não durou muito tempo. Filino de Cós, discípulo de Erófilo, já se afastava do mestre e, provavelmente sob a influência do ceticismo, abriu caminho para a escola que seria chamada dos *médicos empíricos,* que rejeitavam o momento teorético da medicina, confiando unicamente na experiência. Serapião de Alexandria consolidou essa orientação, que teve uma longa história até que, já na era cristã, fundiu-se com o neoceticismo, por obra de Menódoto (cf. pp. 318s) Por fim, devemos recordar que a doutrina de Erasístrato segundo a qual nas artérias circula ar constitui um antecedente da medicina que, sobretudo

por influência da Estoá, daria muito relevo ao *pneuma,* fluido vital de natureza aérea que inspiramos com o ar (medicina pneumática). Mas teremos oportunidade de examinar a formulação mais sofisticada dessa doutrina, sintetizada com a tradicional doutrina humoral, quando falarmos de Galeno.

3.5. A geografia: Eratóstenes

A geogradia encontrou a sua sistematização na obra de Eratóstenes. Em 246 a.C., ele foi chamado pelo rei Ptolomeu II a Alexandria como diretor da Biblioteca, como já recordamos, tendo sido amigo de Arquimedes. Era versado em muitos campos do saber, mas não a ponto de impor-se de modo peremptório. O seu mérito histórico foi o de ter aplicado a matemática à geografia e o de ter esboçado o primeiro mapa do mundo seguindo o critério dos meridianos e paralelos.

Baseando-se em cálculos engenhosos, fundamentados e com correção metodológica, Eratóstenes também conseguiu calcular as dimensões da Terra. O resultado por ele obtido foi de 250 mil estádios (ou de 252 mil, segundo fontes diversas). Na Antigüidade, o valor do estádio não era uniforme. Mas, se é verdade que o estádio adotado por Eratóstenes equivalia a 157,5 metros, então a cifra que daí resulta é apenas poucas dezenas de quilômetros inferior à que hoje se calcula.

3.6. Conclusões sobre a ciência helenística

Como nos mostra a exposição da ciência helenística em seus diversos setores, encontramo-nos diante de um fenômeno novo em larga medida, tanto na qualidade como na intensidade.

Os historiadores da ciência destacaram bem que o aspecto que define o fenômeno está no conceito de *especialização*: o saber se diferencia em suas "partes" e procura se definir de modo autônomo em cada uma dessas partes, ou seja, com lógica própria e não como simples aplicação da lógica do todo em que se inserem as partes.

Segundo o modo comum de entender esse fenômeno, essa especialização pressupõe dupla libertação: a) da religião tradicional ou de um tipo de mentalidade religiosa que defende certos limites, em determinados âmbitos, como intransponíveis; b) da filosofia e seus respectivos dogmas.

Ora, isso é indubitavelmente verdadeiro, mas é necessário precisar algumas coisas: a) É inegável a liberdade religiosa de que os pensadores sempre gozaram na Grécia. Deve-se reconhecer, porém, que a dissecação de cadáveres e a vivissecção humana

teriam sido impossíveis em Atenas, só se tornando possíveis pela proteção dos Ptolomeus e em um ambiente como Alexandria, despreconceituoso e paradoxalmente situado em um Egito ainda fechado em estruturas orientais. (Mas a vivissecção em criminosos terá sido verdadeiramente um progresso? Ou não terá sido muito mais uma concessão total à curiosidade do cientista? Para o cientista, o criminoso não é um homem?) b) A independência em relação à filosofia também é verdadeira, mas também não deve ser exagerada: ao contrário, deve ser redimensionada. Como vimos, os sistemas helenísticos *são os mais dogmáticos que o mundo antigo conheceu.* Não menos que a Estoá, Epicuro sustentava que o sábio deve ter "dogmas" e que esses dogmas são intocáveis. O fato de Atenas ter permanecido como capital da filosofia e Alexandria ter se tornado a capital da ciência, com a grande distância que havia entre as duas cidades, colocou a ciência alexandrina ao abrigo daqueles dogmas e deixou-a livre para se desenvolver.

Entretanto, nunca será demais insitir no fato de que foram os peripatéticos, como Demétrio de Falero e Estratão de Lâmpsaco, que projetaram para Alexandria uma organização que reproduzisse o Perípatos em grande escala. E, como Demétrio havia sido discípulo de Teofrasto, o cientista do Perípatos, não se deve portanto exagerar a cisão destacada por muitos. De resto, o próprio Aristóteles deu provas de saber conduzir pesquisas com método empírico rigoroso (na *História dos animais* ou na sua *Coletânea das constituições),* pesquisas que Teofrasto continuou na botânica, de modo que a pesquisa especializada alexandrina tem os seus antecedentes precisamente no Perípatos. Em linhas gerais, se poderia dizer que o novo espírito das novas escolas helenísticas é que era avesso a pesquisas especializadas, mas não o antigo espírito aristotélico.

De todo modo, resta o fato de que o elemento essencial que caracterizou a ciência nesse momento foi *a especialização,* perseguida sem a necessidade de elaboração de uma base filosófica — aliás, colocando essa base explicitamente entre parênteses.

Mas há ainda um outro ponto importante a destacar: a ciência especializada de Alexandrina não apenas se libertou dos preconceitos religiosos e dos dogmas filosóficos, mas também pretendeu assumir uma *identidade* autônoma própria também em relação à "técnica", ao passo que, se fôssemos julgar com a mentalidade hodierna, o natural seria pensar em estabelecer com ela uma aliança.

A ciência helenística desenvolveu o aspecto *teórico* das ciências particulares, mas *apenas* isto, desprezando o momento aplicativo-ténico no sentido moderno. A mentalidade tecnológica é o que se possa pensar de mais distante da ciência antiga. Costuma-se

inclusive citar a atitude de Arquimedes em relação às suas próprias descobertas no campo da mecânica, que ele interpretava, senão como distração, certamente como um momento marginal de sua verdadeira atividade, que era a de matemático puro.

Muita gente se perguntou o por quê desse fato, que hoje nos parece tão pouco natural. As mais das vezes, a resposta tem sido buscada nas condições socioeconômicas do mundo antigo: o escravo estava no lugar da máquina, razão pela qual o senhor não tinha necessidade de aparelhos especiais para evitar esforços ou resolver problemas práticos. Ademais, como somente uma minoria se beneficiava do bem-estar, não havia necessidade de uma exploração intensiva, tanto da produção agrícola como da artesanal. Em suma: a escravidão e a discriminação social seriam o pano de fundo que torna compreensível a falta de necessidade das máquinas. A propósito, deve ser recordada a distinção de Varrão entre três tipos de instrumentos: a) os "falantes" (os ecravos), b) os "falantes pela metade" (os bois) e c) os "mudos" (os instrumentos mecânicos). Aristóteles chegara até mesmo a teorizar isso: "nas técnicas, o operário está na categoria dos instrumentos" e "o escravo é uma propriedade animada e todo operário é como um instrumento, que precede e condiciona os outros instrumentos".

Tudo isso, sem dúvida, é fundamental para explicar os fenômenos que estamos estudando. Mas o ponto chave é outro: a ciência helenística foi o que foi porque, embora mudando *o objeto* da investigação em relação à filosofia (concentrando-se nas "partes" ao invés do "todo"), *manteve o espírito da velha filosofia,* o espírito "contemplativo" que os gregos chamavam de "teorético". O espírito do velho Tales — que, como se conta, caiu no fosso enquanto caminhava a contemplar o céu —, que Platão apresentava como símbolo do mais autêntico espírito teorético, encontra-se depois inteiramente em Arquimedes, com sua advertência superior *"Noli turbare circulos meos"* dirigida ao soldado romano que estava por matá-lo, bem como naquele seu entusiasmado *"Éureka!"*. Assim como se encontra também no relato de que Euclides, instado por alguém a explicar-lhe para que *servia* a sua geometria, toda a resposta que teve foi a de dar-lhe dinheiro, uma espécie de esmola, como se dá a um mendigo. E o próprio Ptolomeu iria apresentar a sua astronomia como a verdadeira ciência no sentido da antiga filosofia, ao passo que Galeno diria que, para ser tal, o ótimo médico deverá ser filósofo. Em suma, a ciência grega foi animada precisamente por aquela força "teorético-contemplativa" — ou seja, aquela força que impelia a considerar as coisas visíveis como uma espiral através da qual se acede ao invisível — que a mentalidade "pragmático-tecnológica" moderna parece ter dissolvido ou, pelo menos, marginalizado.

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO ÚLTIMO DA FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

As escolas na época imperial, Plotino e o neoplatonismo e os últimos desdobramentos da ciência antiga

"O anseio do homem deveria tender não apenas a manter-se sem culpa, mas também a ser Deus."

Plotino

Sêneca (nascido entre o fim da era pagã e o início da era cristã e morto em 65 d.C.) é o representante mais ilustre do neo-estoicismo romano. Ainda hoje continua como um escritor vivo e tocante.

Capítulo X

AS ESCOLAS PAGÃS NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA ERA CRISTÃ

1. Últimos testemunhos do epicurismo e sua dissolução

1.1. Vitalidade do epicurismo nos primeiros dois séculos da era cristã

Depois de um período de crise que talvez tenha durado longamente, o "Jardim" se reconstituiu em Atenas. Como revelam numerosos testemunhos, era uma instituição viva no século II d.C. Talvez o documento mais interessante seja o constituído por uma carta de Plotina, viúva de Trajano e pertencente à escola epicuréia, dirigida ao imperador Adriano, na qual ela solicitava determinadas concessões em favor da escola, especialmente a livre escolha do sucessor em sua direção, mesmo para o caso em que ele não tivesse a cidadania romana, o que prova, entre outras coisas, que os imperadores anteriores haviam imposto severas restrições à liberdade da escola e que, portanto, ela ainda possuía uma vitalidade tal que atraía a atenção dos políticos.

A propósito, aliás, o imperador Marco Aurélio chegou a mandar financiar com verbas públicas uma cátedra de filosofia epicuréia.

Mas o documento mais importante, que atesta a vitalidade do epicurismo no século II d.C., é o grandioso livro mural mandado entalhar por Diógenes de Enoanda (na Ásia Menor), no qual ele apresentava uma síntese do verbo epicúreo e do qual, a partir de fins do século passado, as escavações arqueológicas revelaram amplos fragmentos.

Por que Diógenes decidiu-se a realizar uma tão imponente empresa? Ele havia encontrado em Epicuro a doutrina que dá paz e tranqüilidade à alma e, por amor a todos os homens "dotados de

bom senso", para que não se perdessem em buscas vãs e não fossem colhidos por temores inúteis, decidiu pôr à sua disposição a mensagem da salvação. Eis as suas palavras: "Chegando por velhice ao crepúsculo da vida, quando se aproxima o momento de separar-me da vida com um belo hino à saciedade de todas as coisas agradáveis, quis ajudar logo, para não ser frustrado pela morte, aqueles que têm bom senso. Se somente um, dois, três, quatro, cinco ou seis (ou quantos mais quiseres que sejam, homem, no número das pessoas de bom senso, mas de modo algum muitos) estivessem com má disposição de espírito, faria tudo o que estivesse ao meu alcance, chamando-os a mim até um por um, para levá-los à ótima deliberação. Mas já que, como disse, a maior parte dos homens, como em uma epidemia de peste, tem por doença comum as próprias falsas opiniões sobre as coisas e como esses doentes tornam-se sempre mais numerosos já que se contagiam um ao outro como ovelhas, por seu espírito de imitação — e já que, de resto, é justo que eu esteja pronto a vir em socorro daqueles que virão depois de nós (pois que eles também são nossos, embora ainda não tenham nascido) e, enfim, é dever de humanidade cuidar dos forasteiros que se encontram entre nós — assim, já que a ajuda prestada por esse escrito diz respeito a muitas pessoas, quis pôr em comum os remédios da salvação por meio deste pórtico. Em breve, poderei dizer todas as suas formas à medida que forem aparecendo. Com efeito, nós dissolvemos os temores, que sem razão são nossos senhores; quanto às dores, nós cortamos profundamente as dores vãs, enquanto as naturais reduzimos pouco a pouco com cuidado, tornando infinitesimal a sua grandeza..."

Diógenes não quis restringir essa mensagem aos seus concidadãos, desejando estendê-la também aos forasteiros e até mesmo aos estrangeiros, em suma, a todos os homens, sem distinção, tanto gregos como bárbaros, porque todos os homens são cidadãos daquela única pátria que é o mundo: "E, sem dúvida, nós fazemos tudo isto também para os chamados estrangeiros, que, na realidade, não o são: porque, segundo cada específica subdivisão da Terra, cada um tem a sua pátria, mas, em relação a todo o conjunto deste mundo, a pátria única de todos é toda a Terra e sua única morada é o mundo."

Esse era pensamento que havia nascido e crescido sobretudo no âmbito da Estoá (bem como entre os cínicos), mas que, agora, também o epicurismo podia assumir, porque concordava com seus princípios de fundo.

1.2. **Dissolução do epicurismo**

O escrito mural de Diógenes de Enoanda, provavelmente, é a última manifestação significativa do epicurismo.

No início do século III d.C., embora não compartilhasse em absoluto a doutrina do Jardim, Diógenes Laércio mostrou apreciá-la mais que todas as outras, dedicando a Epicuro e ao Jardim todo o décimo livro de sua *Vidas dos filósofos,* que é o livro conclusivo de toda a obra. E foi precisamente através desse livro que foram conservadas as obras de Epicuro que ainda podemos ler por inteiro.

No que se refere particularmente ao "Jardim" de Atenas — que, como vimos, havia ressurgido como instituição —, deve-se observar que, se ele sobreviveu no século III, de todo modo não teria sobrevivido além de 267 d.C., ano em que a invasão dos hérulos destruiu os lugares em que se considera estivessem situados os prédios da escola.

Contudo, é certo que o epicurismo já se havia dissolvido no século IV d.C. e que, conforme testemunho do imperador Juliano, os livros de Epicuro haviam sido destruídos e a maior parte deles havia desaparecido de circulação.

As mensagens do neoplatonismo, por um lado, e do cristianismo, por outro, haviam conquistado já inteiramente os espíritos dessa época.

2. O renascimento da filosofia do Pórtico em Roma: o neo-estoicismo

2.1. Características do neo-estoicismo

O último florescimento da filosofia do Pórtico deu-se em Roma, onde assumiu características peculiares e específicas, tanto que os historiadores da filosofia utilizam unanimemente o termo "neo-estoicismo" para designá-la.

A propósito, deve-se observar que o estoicismo sempre foi a filosofia que teve maior número de seguidores e admiradores em Roma, tanto no período republicano como no período imperial. Aliás, o desaparecimento da República, com a conseqüente perda de liberdade do cidadão, fortaleceu notavelmente nos espíritos mais sensíveis o interesse pelos estudos em geral e pela filosofia estóica em particular.

Ora, precisamente as características gerais do espírito romano, que só sentia como verdadeiramente essenciais os problemas práticos e não os puramente teoréticos, juntamente com as características particulares do momento histórico de que falamos, é que nos permitem explicar com facilidade a curvatura especial sofrida pela problemática da última flor da Estoá.

a) Em primeiro lugar, o interesse pela ética, já em primeiro plano a partir da Estoá média, tornou-se sem dúvida predominante

na Estoá romana da época imperial e, em alguns pensadores, quase exclusivo.

b) O interesse pelos problemas lógicos e físicos reduziu-se consideravelmente e a própria teologia, que era uma parte da física, assumiu colorações que podemos qualificar pelo menos de exigencialmente espiritualistas.

c) Com seus laços com o Estado e a sociedade notavelmente reduzidos, o indivíduo passou a buscar sua própria perfeição na interioridade da consciência, criando assim um clima intimista que nunca havia sido encontrado até então na filosofia, pelo menos nessa medida.

d) Irrompeu um forte sentimento religioso, transformando de modo bastante acentuado a têmpera espiritual da velha Estoá. E mais: nos escritos dos novos estóicos, encontramos inclusive uma série de preceitos que lembram preceitos evangélicos paralelos, como o parentesco comum de todos os homens com Deus, a fraternidade universal, a necessidade do perdão, o amor ao próximo e até mesmo o amor por aqueles que nos fazem mal.

e) O platonismo, que já havia exercido uma certa influência sobre Possidônio, inspirou não poucas páginas dos estóicos romanos, com suas novas características "medioplatônicas". Em especial, é digno de relevo o fato de que o conceito de filosofia e de vida moral como "assimilação a Deus" e como "imitação de Deus" passou a exercer uma inequívoca influência.

2.2. **Sêneca**

Lúcio Aneu Sêneca nasceu em Córdoba, na Espanha, entre o fim da era pagã e o princípio da era cristã. Em Roma, participou ativamente e com sucesso da vida política. Condenado por Nero ao suicídio em 65 d.C., Sêneca matou-se com estóica firmeza e admirável força de espírito. Da rica produção de Sêneca, chegaram até nós: *De providentia, De constantia sapientis, De ira, Ad Marciam de consolatione, De vida beata, De otio, De tranquillitate animi, De brevitate vitae, Ad Polybium de consolatione, Ad Helviam matrem de consolatione* (esses escritos também são indicados pelo título geral de Dialogorum libri). Além desses, também nos chegaram: *De clementia, De beneficiis, Naturales quaestiones* (em oito livros) e a imponente coletânea das *Epístolas a Lucílio* (124 cartas divididas em vinte livros). Também nos chegaram algumas tragédias, mais do que à representação, destinadas à leitura, em cujas personagens se encarna a ética de Sêneca (*Hercules Furens, Troades, Phoenissae, Medea, Phaedra, Oedipus, Agamemnon, Thyestes* e *Hercules Octaeus*).

Sêneca é certamente um dos expoentes da Estoá em que mais se evidenciam aquela oscilação em relação ao pensamento de Deus, aquela tendência a sair do panteísmo e aquelas instâncias espiritualistas de que falamos, inspiradas em um acentuado sopro religioso. Na verdade, em muitas passagens, Sêneca parece perfeitamente alinhado com o dogma panteísta da Estoá: Deus é a Providência imanente, é a Razão intrínseca que plasma a matéria, é a Natureza, é o Destino. Entretanto, lá onde a reflexão de Sêneca é mais original, ou seja, no captar e interpretar o sentimento do divino, o seu Deus assume traços espirituais e até pessoais, que ultrapassam os marcos da ontologia estóica.

Um fenômeno análogo pode ser encontrado também na psicologia. Sêneca destaca o dualismo entre alma e corpo com acentuações que não raramente recordam bem de perto o *Fédon* platônico. O corpo é peso, é vínculo, é cadeia, é prisão da alma; a alma é o verdadeiro homem, que tende a libertar-se do corpo para alcançar a sua pureza. É evidente que essas concepções atingem as afirmações estóicas de que a alma é corpo, substância pneumática e hálito sutil, afirmações que Sêneca, no entanto, reafirma. A verdade é que, ao nível intuitivo, Sêneca vai além do materialismo estóico; depois, porém, faltando-lhe as categorias ontológicas para fundamentar e desenvolver tais intuições, ele as deixa suspensas no ar.

Ainda com base na análise psicológica, de que é mestre, Sêneca também descobre a "consciência" *(conscientia)* como força espiritual e moral fundamental do homem, colocando-a em primeiro plano como antes dele ninguém havia feito no âmbito da filosofia grega e romana. A consciência é o conhecimento do bem e do mal, originária e ineliminável. Ninguém pode esconder-se dela, porque o homem não pode esconder-se de si mesmo. O mau pode fugir à punição da lei, mas não à consciência, que inexoravelmente o remói e que é o juiz mais implacável.

Como vimos, a Estoá insistia no fato de que a "disposição de espírito" determina a moralidade da ação. Entretanto, em conformidade com a tendência fundamentalmente intelectualista de toda a ética grega, essa disposição de espírito deriva do "conhecimento" que é próprio do sábio e nele se resolve. Indo além, Sêneca fala expressamente de "vontade". E mais: pela primeira vez no pensamento clássico, ele fala da vontade como de uma faculdade distinta do conhecimento. Sêneca foi ajudado de modo determinante pela língua latina nessa descoberta: com efeito, os gregos não têm um termo que corresponda perfeitamente a *voluntas*. Entretanto, ele não soube dar um adequado fundamento teorético a essa sua descoberta.

Outro traço também diferencia Sêneca da antiga Estoá, bem como da totalidade dos filósofos gregos: o acentuado sentido do pecado e da culpa de que cada homem está maculado. O homem é estruturalmente pecador, diz o nosso filósofo. E, indubitavelmente, essa é uma afirmação que se coloca em clara antítese em relação à pretensão de perfeição que, dogmaticamente, o estóico antigo atribuía ao seu sábio. Sêneca já pensava diferente: se alguém nunca pecasse, não seria homem; o próprio sábio, enquanto permanece homem, não pode deixar de pecar.

No âmbito da Estoá, Sêneca talvez tenha sido o pensador que mais acentuadamente contrariou a instituição da escravidão e as distinções sociais: o verdadeiro valor e a verdadeira nobreza são dados somente pela virtude, que está indistintamente à disposição de todos, pois exige unicamente o "homem nu". A nobreza e a escravidão social dependem da sorte; todos incluem servos e nobres entre seus mais antigos antepassados; na origem, todos os homens eram inteiramente iguais. A única nobreza que tem sentido é aquela que o homem constrói para si na dimensão do espírito. E eis a norma que Sêneca propõe para regular o modo como o senhor deve se comportar em relação ao escravo e o superior em relacão ao inferior: "Comporta-te com os inferiores como gostarias que se comportassem contigo aqueles que te são superiores." Trata-se de uma máxima que se aproxima bastante do espírito evangélico.

No que se refere às relações entre os homens em geral, Sêneca dá fundamento à fraternidade e ao amor. A passagem seguinte expressa seu pensamento de modo paradigmático: "A natureza nos produz como irmãos, gerando-nos dos mesmos elementos e destinando-nos aos mesmos fins. Ela inseriu-nos um sentimento de amor recíproco, com que nos fez sociáveis, deu à vida uma lei de eqüidade e justiça e estabeleceu, segundo os princípios ideais de sua lei, que é coisa mais mísera ofender que ser ofendido. Ela ordena que nossas mãos estejam sempre prontas a fazer o bem. Conservemos sempre no coração e nos lábios aquele verso: 'Sou homem e não considero estranho a mim nada do que é humano.' Tenhamos sempre presente esse conceito de que nascemos para viver em sociedade. E a nossa sociedade humana é precisamente semelhante a um arco de pedras que não cai justamente porque as pedras, opondo-se umas às outras, sustentam-se reciprocamente e, assim, sustentam o arco."

2.3. **Epicteto**

Epicteto nasceu em Hierápolis, na Frígia, entre 50 e 60 d.C. Pouco depois de 70 d.C., quando ainda era escravo, começou a freqüentar as aulas de Musônio, que lhe revelaram sua própria

vocação para a filosofia. Expulso de Roma por Domiciano, juntamente com outros filósofos (em 88/89 ou em 92/93 d.C.), deixou a Itália, retirando-se para a cidade de Nicópolis, no Epiro, onde fundou uma escola que alcançou grande sucesso, atraindo ouvintes de todas as partes. Não se conhece a data de sua morte (alguns pensam em 138 d.C.). Querendo ater-se ao modelo socrático do filosofar, Epicteto não escreveu nada. Felizmente, suas aulas eram freqüentadas pelo historiador Flávio Arriano, que (talvez na segunda década do século II d.C.) teve a feliz idéia de por seus ensinamentos por escrito. Nasceram assim as *Diatribes,* parece que em oito livros, dos quais quatro chegaram até nós. Arriano também compilou um *Manual (Encheiridion),* extraindo das *Diatribes* as máximas mais significativas.

O grande princípio da filosofia de Epicteto consiste na divisão das coisas em duas classes: a) aquelas que estão em nosso poder (ou seja, opiniões, desejos, impulsos e repulsões) e b) aquelas que não estão em nosso poder (ou seja, todas as coisas que não são atividades nossas, como, por exemplo, corpo, parentes, haveres, reputação e semelhantes). O bem e o mal residem exclusivamente na classe das coisas que estão em nosso poder, precisamente porque eles dependem de nossa vontade, e não na outra classe, porque as coisas que não estão em nosso poder não dependem de nossa vontade.

Nesse sentido, não há mais lugar para compromissos com os "indiferentes" e com as "coisas intermediárias". A escolha, portanto, é radical, peremptória e definitiva: não se pode objetivar as duas classes de coisas juntas, porque umas comportam a perda das outras e vice-versa. Todas as dificuldades da vida e os erros que são cometidos derivam de não se levar em conta essa distinção fundamental. Quem escolhe a segunda classe de coisas, isto é, a vida física, os haveres, o corpo e seus prazeres, não só vai ao encontro de desilusões e contrariedades como também perde até mesmo a sua liberdade, tornando-se escravo daquelas coisas e daqueles homens que constituem ou concedem aqueles bens e aquelas vantagens materiais. Quem, ao contrário, rejeita em bloco as coisas que não dependem de nós e se concentra nas coisas que dependem de nós torna-se verdadeiramente livre, porque tem a ver com atividades que são nossas, vive a vida que quer, e conseqüentemente, alcança a satisfação espiritual, a paz da alma.

Ao invés de colocar como fundamento moral um critério abstrato de verdade, Epicteto colocou a *proháiresis.* A *proháiresis* (pré-escolha, pré-decisão) é a decisão e a escolha de fundo, que o homem faz de uma vez para sempre e com a qual, portanto, determina o diapasão do seu ser moral, do que dependerá tudo aquilo que fará e como o fará.

Está claro que, para Epicteto, a autêntica *proháiresis* coincide com a aceitação do seu grande princípio, que distingue as coisas que estão em nosso poder das coisas que não estão em nosso poder, estabelecendo que o bem está exclusivamente nas primeiras. Fica claro que, uma vez realizada essa "escolha de fundo", as escolhas particulares e as ações em particular brotarão como conseqüência dessa escolha. Assim, a "escolha de fundo" constitui a substância do nosso ser moral. Conseqüentemente, Epicteto pode muito bem afirmar: "Não és carne nem pêlo, mas sim *escolha moral:* se esta for bela, serás belo."

Para o leitor moderno, a "escolha de fundo" poderia parecer um ato de vontade. Se assim fosse, a ética de Epicteto seria uma ética voluntarista. Mas não é assim: a *proháiresis* é um ato de razão, um juízo cognoscitivo. A socrática "ciência" continua sendo o fundamento da *proháiresis.*

Epicteto não rejeita a concepção imanentista própria da Estoá, mas injeta-lhe uma fortíssima carga espiritual e religiosa. Desse modo, embora não levando a uma superação do panteísmo materialista, os fermentos que ele introduz levam a uma posição que se encontra no limite da ruptura, atingindo a doutrina da velha Estoá em vários pontos.

Deus é inteligência, é ciência, é reta razão, é bem. Deus é providência, que não cuida somente das coisas em geral, mas também de cada um de nós em particular. Obedecer ao *logos* e fazer o bem, portanto, significa obedecer a Deus e fazer a sua vontade. Servir a Deus quer dizer também louvar a Deus. A liberdade coincide com a submissão à "vontade de Deus".

O tema do parentesco do homem com Deus, que já era um tema da antiga Estoá, também assume conotações fortemente espiritualistas e quase cristãs em Epicteto.

Infelizmente, como já vimos ter-se verificado com Sêneca, Epicteto também não soube dar um adequado fundamento ontológico às novas instâncias que colocava. Tudo o que Epicteto nos diz sobre o homem (sobre a "escolha de fundo") estaria teoreticamente bem mais correto se colocado no âmbito de uma metafísica dualista de tipo platônico do que colocado no campo da concepção monístico-materialista da Estoá. Assim, tudo o que ele diz de Deus implicaria em aquisições metafísicas até mesmo mais maduras do que as alcançadas por Platão e Aristóteles a esse respeito.

2.4. **Marco Aurélio**

Marco Aurélio nasceu em 121 d.C. Subiu ao trono com quarenta anos, em 161, e morreu em 180 d.C. Sua obra filosófica, redigida em grego, intitula-se *Recordações,* sendo constituída por

uma série de máximas, sentenças e reflexões (de "fragmentos", como diríamos nós hoje), escritas inclusive durante suas duras campanhas militares (e que não tinham por objetivo a publicação).

Uma das características do pensamento de Marco Aurélio, a que mais impressiona os leitores de *Recordações,* é a insistência com que ele tematiza e reafirma a caducidade das coisas, a sua passagem inexorável, a sua monotonia, a sua insignificância e a sua substancial nulidade.

Esse sentimento das coisas já se encontra decididamente distante do sentimento grego, não apenas da época clássica, mas também do primeiro helenismo. O mundo antigo está se dissolvendo e o cristianismo começa inexoravelmente a conquistar as almas. Encontra-se em andamento a maior revolução espiritual, que começa a esvaziar todas as coisas do seu antigo significado. E é essa reviravolta, precisamente, que dá ao homem o sentido da nulidade de tudo.

Mas Marco Aurélio estava profundamente convencido de que o antigo verbo estóico ainda estava em condições de mostrar que as coisas e a vida, para além de sua aparente nulidade, têm um sentido preciso. a) No plano ontológico e cosmológico, é a visão panteísta do Uno-todo, fonte e estuário de tudo, que resgata as existências individuais da falta de sentido e da vaidade. b) No plano ético e antropológico, é o dever moral que dá sentido ao viver. E, nesse plano, Marco Aurélio acaba, em mais de um ponto, por refinar alguns conceitos da ética estóica a ponto de levá-los bem perto de conceitos evangélicos, embora com bases diferentes. Aliás, Marco Aurélio não hesita em infringir expressamente a ortodoxia estóica, sobretudo quando procura fundamentar a distinção entre o homem e as outras coisas e a tangência do homem com os deuses.

Como sabemos, a Estoá havia distinguido o corpo da alma no homem, dando à alma uma clara proeminência. Entretanto, essa distinção nunca chegou a ser radical, porque a alma continuava como um ente material, um sopro quente, ou seja, pneuma, permanecendo portanto com a mesma natureza ontológica do corpo. Mas Marco Aurélio rompeu esse esquema, assumindo três princípios como constitutivos do homem: a) o corpo, que é carne; b) a alma, que é sopro ou pneuma; c) o intelecto ou mente *(nous),* superior à própria alma. E, enquanto a Estoá identificava o hegemônico ou princípio diretor do homem (a inteligência) com a parte mais alta da alma, Marco Aurélio já o coloca fora da alma, identificando-o precisamente com o *nous,* o intelecto.

Com base no que dissemos, pode-se entender muito bem porque, para Marco Aurélio, a alma intelectiva constitui o nosso

verdadeiro eu, o refúgio seguro para o qual devemos nos retirar para nos defendermos de qualquer perigo e para encontrar as energias de que necessitamos para viver uma vida digna de homens.

O hegemônico, isto é, a alma intelectiva, que é o nosso Demônio, é invencível, se assim o quiser. Nada pode obstaculizá-lo, nada pode dobrá-lo, nada pode golpeá-lo, nem fogo nem ferro, nem violência de qualquer espécie, se ele não o quiser. *Somente o juízo que ele emite sobre as coisas pode golpeá-lo;* mas, então, não são as coisas que o atingem, mas sim *as falsas opiniões que ele mesmo produziu.* Desde que conservado reto e incorrupto, o "nous" é o refúgio que dá ao homem a paz absoluta.

A velha Estoá já havia destacado o vínculo comum que liga todos os homens, mas somente o neo-estoicismo romano elevou esse vínculo ao preceito do amor. E Marco Aurélio encaminhou-se sem reservas nessa direção: "E também é próprio da alma racional amar o próximo, o que é verdade e humildade (...)".

Também o sentimento religioso de Marco Aurélio vai muito mais além do que o da velha Estoá: "dar graças aos deuses do profundo do coração", "ter sempre Deus na mente", "invocar os deuses" e "viver com os deuses" são expressões significativas que se repetem nas *Recordações,* prenhes de novas valências. Mas o mais significativo de todos a respeito disso é o seguinte pensamento: "Os deuses não podem nada ou podem qualquer coisa. Se eles não podem, por que lhes ergues preces? Se eles podem, por que não lhes suplicas que te concedam não temeres nem desejares algumas dessas coisas e de não te amargurares por algumas delas, ao invés de obtê-las ou evitá-las? Porque, de qualquer forma, se eles podem ajudar os homens, devem ajudá-los também nisso. Talvez digas: 'Os deuses deram-me faculdade para agir a esse respeito.' Então, não é melhor que te sirvas livremente daquilo que está em teu poder ao invés de inquietar-te servil e vilmente por aquilo que não está em teu poder? Ademais, quem te disse que os deuses não nos coadjuvam também naquilo que está em nosso poder? Começa a suplicar-lhes nesse sentido e verás."

Com Marco Aurélio, o estoicismo sem dúvida alcançou o seu mais alto triunfo, no sentido que, como já se observou justamente, "um imperador, o soberano de todo o mundo conhecido, professou-se estóico e agiu como estóico" (M. Pohlenz). Mas, logo depois de Marco Aurélio, o estoicismo iniciou o seu fatal declínio: poucas gerações depois, no século III d.C., iria desaparecer como corrente filosófica autônoma.

O imperador Marco Aurélio (121-180 d.C.) foi o último grande estóico da antigüidade.

3. O renascimento do pirronismo e o neoceticismo

3.1. Enesídemo e o repensamento do pirronismo

A reviravolta eclético-dogmática da Academia e, sobretudo, os posicionamentos estoicizantes de Antíoco levaram alguns pensadores, ainda convencidos da validade das instâncias céticas impostas por Arcesilau e Carnéades, a denunciar o novo dogmatismo e a repensar ainda mais radicalmente as instâncias céticas. Por essa razão, Enesídemo de Cnossos abriu em Alexandria uma nova escola cética, escolhendo como ponto de referência não mais um pensador ligado à Academia, já definitivamente comprometida, mas sim um pensador que, relido de um modo particular, pudesse inspirar e alimentar melhor que todos o novo ceticismo. Esse modelo foi encontrado em Pirro de Élida e os *Raciocínios pirronianos* escritos por Enesídemo se transformaram no manifesto do novo movimento. A obra, dedicada a Lúcio Tuberônio, um ilustre romano ligado ao círculo dos acadêmicos, soa como um verdadeiro desafio, devido ao seu eloqüente programa inovador.

Todos os elementos à nossa disposição parecem sugerir como data de elaboração do escrito os anos em torno de 43 d.C., logo após a morte de Cícero. Eis os pontos essenciais do manifesto de Enesídemo: "Os filósofos da Academia são dogmáticos, colocando certas coisas sem incertezas e rejeitando outras sem hesitação. Já os seguidores de Pirro fazem profissão de dúvida e são livres de qualquer dogma: nenhum deles, em absoluto, afirmou que todas as coisas ou algumas delas são incompreensíveis ou são compreensíveis, mas sim que elas ora são compreensíveis e ora incompreensíveis ou então que são compreensíveis para um e não são em absoluto compreensíveis para outro. Tampouco disseram que todas elas juntas ou algumas delas são captáveis, mas sim que elas são captáveis não mais do que sejam captáveis, que ora são captáveis e ora não são mais captáveis ou então que para um são captáveis e para outro não são captáveis. E, na verdade, não há verdadeiro nem falso, provável nem improvável, ser nem não-ser; o que há é que a mesma coisa, por assim dizer, não é mais verdadeira do que falsa, mais provável que improvável, mais ser que não-ser, ou então ora isto e ora aquilo ou ainda para um feita de tal modo e para outro não feita de tal modo. Com efeito, em geral, os pirronianos não definem nada — e não definem nem mesmo isso, ou seja, que nada se pode definir —, mas dizem que nós falamos sem ter com que expressar aquilo que é objeto do pensamento. E sustentam que os filósofos da Academia, especialmente os contemporâneos, se remetem por vezes a opiniões estóicas e, para dizer a verdade, parecem estóicos que polemizam com outros estóicos."

A afirmação de que cada coisa não-é-mais-isso-que-aquilo, como já vimos ao falar de Pirro, implicava a negação da validade dos princípios de identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, implicando portanto a negação da substância e da estabilidade no ser das coisas e, assim, implicava a sua total indeterminação ou, como voltou a reafirmar Enesídemo, a sua "desordem" e a sua "confusão". Foi precisamente essa a condição das coisas que Enesídemo procurou fazer emergir, de modo programático, mostrando em primeiro lugar que à aparente força persuasiva das coisas era sempre possível contrapor considerações dotadas de igual grau de credibilidade que anulavam (ou, pelo menos, contrabalançavam em sentido oposto) aquela aparente força persuasiva. Com esse objetivo, ele elaborou aquilo que nós, modernos, podemos chamar de "tábua das supremas categorias da dúvida" e que os antigos chamavam de "os tropos" ou "modos" que levam à suspensão do juízo.

Eis o quadro desses "tropos", que se tornou muito célebre: 1) Os vários seres vivos têm diferentes constituições dos sentidos, que comportam sensações contrastantes entre si. 2) Mas, mesmo se nos limitarmos só aos homens, notamos entre si tais diversidades no corpo e naquilo que se chama "alma" que são capazes de comportar diversidades radicais também nas sensações, nos pensamentos, nos sentimentos e nos comportamentos práticos. 3) Até mesmo no homem individualmente a estrutura de cada sentido é diversa, a ponto de comportar sensações em contraste entre si. 4) Ainda no homem tomado singularmente, são muito mutáveis as disposições, os estados de espírito e as situações e, portanto, as respectivas representações. 5) Conforme tenham educação diversa ou pertençam a povos diversos, os homens têm opiniões diversas sobre tudo (valores morais, deuses, leis etc.). 6) Não existe nenhuma coisa que apareça em sua pureza, porque tudo está misturado com o resto e, conseqüentemente, nossa representação resulta condicionada por isso. 7) As distâncias e posições em que se encontram os objetos condicionam as representações que deles temos. 8) Os efeitos que as coisas produzem variam de acordo com sua quantidade. 9) Todas as coisas são por nós captadas em relação com outras e nunca por si sós. 10) Conforme a sua freqüência ou a raridade com que aparecem, os fenômenos mudam o nosso juízo. Por todos esses motivos, portanto, impõe-se a "suspensão do juízo" *(epoché)*.

Mas a compilação desse quadro representa apenas uma primeira contribuição ao relançamento do pirronismo por parte de Enesídemo. Com efeito, o nosso filósofo também procurou reconstruir o mapa das dificuldades que impedem a construção de uma ciência e tentou desmantelar de modo sistemático as condições e os fundamentos postulados pela ciência. E, para fazê-lo, teve de valer-

se, em certa medida, de alguns argumentos que já haviam sido apresentados pelo ceticismo acadêmico.

Ora, a possibilidade da ciência pressupõe, em geral, três coisas: a) a existência da verdade; b) a existência das causas (dos princípios ou razões causais); c) a possibilidade de uma inferência metafenomênica, ou seja, a possibilidade de entender as coisas que se vêem como "sinais" (efeitos) de coisas que não se vêem (e que devem ser postuladas precisamente como causas necessárias para explicar as coisas que se vêem).

Enesídemo procurou desmantelar esses três fundamentos, insistindo sobretudo no segundo. Também a propósito dessa questão ele procurou elaborar um quadro de "tropos", isto é, de erros típicos em que recai quem quer buscar a "causa das coisas". Enesídemo mostra grande acuidade nessas críticas. Ademais, deve-se observar logo que, examinando-se bem, ao formular essas críticas e redigir esse quadro, Enesídemo mostra-se profundamente permeado precisamente por aquela mentalidade etiológica (que, de resto, é a típica mentalidade da filosofia grega) que ele queria destruir: com efeito, ele outra coisa não faz senão uma criteriosa determinação das causas pelas quais não seria possível buscar causas (em suma, ele queria descobrir as causas pelas quais não é possível descobrir as causas). Esse é um dos mais belos exemplos que demonstram como certas verdades se reafirmam precisamente no momento em que se pretende negá-las.

Depois de denunciar a pretensão de encontrar as causas dos fenômenos, Enesídemo passa ao problema da inferência ou, para falar numa linguagem mais antiga, ao problema dos "sinais", ao qual dedicou uma análise específica, talvez a primeira que tenha sido feita no âmbito do pensamento antigo.

O princípio segundo o qual "aquilo que parece (isto é, o fenômeno) é uma espiral aberta para o invisível" é um princípio que resume a profunda convicção própria de toda a filosofia e de toda a ciência grega. Segundo esse princípio, partindo daquilo que se manifesta aos sentidos é possível remontar àquilo que não se mostra aos sentidos, ou seja, partindo do fenômeno é possível "inferir" a causa metafenomênica. Assim, o fenômeno torna-se o "sinal", ou seja, o indício de algo mais (que não se mostra aos sentidos), vale dizer, da causa não-fenomênica. Pois é precisamente esse princípio que Enesídemo queria contestar, mostrando que as coisas que aparecem só podem ser entendidas como "sinais" arbitrariamente e, portanto, indevidamente. No momento em que se pretende interpretar um fenômeno como um "sinal", já está o investigador colocando-se num plano metafenomênico, à medida que entende aquele fenômeno como efeito (que aparece) de uma causa (que não aparece), ou seja, está pressupondo sem dúvida

(indevidamente) a existência do nexo ontológico causa-efeito e sua validade universal.

Sexto Empírico nos relata que Enesídemo conjugou seu ceticismo com o heraclitismo e, nos seus *Esboços pirronianos,* escreve textualmente: "Enesídemo dizia que a orientação cética é um caminho que conduz à filosofia heraclídea." E isso é compreensível. Com efeito, à medida que Enesídemo resolvia o ser no aparecer, o em si no para nós, a substância no acidente (assim como Pirro), ele tolhia o fundo estável do ser e da substância, devendo conseqüentemente desembocar no heraclitismo, ou melhor, naquela forma de heraclitismo que, deixando de lado a ontologia do *logos* e da harmonia dos contrários, já a partir de Crátilo havia colocado a ênfase no mobilismo universal e na instabilidade de todas as coisas (ao passo que Pirro, como vimos, havia desembocado em uma forma de eleatismo em negativo, paralela a essa).

Enesídemo iria se ocupar a fundo das idéias morais, sobretudo com o objetivo de desmantelar as doutrinas dos adversários nesse campo. Ele negou que os conceitos de bem e mal e de indiferente (preferíveis e não-preferíveis) estivessem no domínio da compreensão humana e do conhecimento. Também criticou a validade das concepções propostas pelos dogmáticos em relação à virtude. Por fim, ele próprio contestou sistematicamente a possibilidade de entender como fim a felicidade, o prazer, a sabedoria ou qualquer coisa semelhante, opondo-se a todas as escolas filosóficas: sem meios-termos, ele sustentou a não existência de um *telos,* ou seja, de um "fim". Para ele, como para os céticos anteriores, o único fim, quando muito, poderia ser a própria "suspensão do juízo", com o estado de imperturbabilidade dela decorrente.

3.2. O ceticismo, de Enesídemo a Sexto Empírico

São escassas as informações que temos sobre a história do ceticismo depois de Enesídemo. Só conhecemos bem Sexto Empírico (cujas obras principais chegaram até nós), que viveu cerca de dois séculos depois de Enesídemo. Nesse lapso de tempo, parece que o ceticismo seguiu primeiro as pegadas de Enesídemo e, posteriormente, fundiu-se com a corrente da medicina empírica, tornando-se dessa forma um ceticismo sensível precisamente a instâncias empíricas. Na trilha de Enesídemo caminhou Agripa, que viveu na segunda metade do século I d.C. ou na passagem entre os séculos I a II d.C. Agripa tornou-se famoso sobretudo pela elaboração de uma nova e mais radical "tábua dos tropos", procurando demonstrar não apenas a relatividade das sensações, mas também a dos raciocínios. O quadro pode ser resumido em três pontos. Quem pretende explicar qualquer coisa através do racio-

cínio cai fatalmente em um dos seguintes erros: 1) perde-se em um processo ao infinito; 2) cai em um círculo vicioso, no chamado "dialelo" (a coisa que se assume como explicação e a coisa de que se quer dar explicação têm necessidade uma da outra); 3) assume pontos de partida que são meramente hipotéticos.

Foi com Menódoto de Nicomédia, que talvez tenha vivido na primeira metade do século II d.C., que se celebrou a fusão entre ceticismo e medicina empírica.

É possível que remonte precisamente a Menódoto a distinção entre os "sinais indicativos" e os "sinais rememorativos" (e a conseqüente declaração da legitimidade destes últimos), que ainda não estava presente em Enesídemo. Para falar em termos modernos, o "sinal rememorativo" é uma mera *associação mnemônica entre dois ou mais fenômenos,* adquirida através da experiência (ou seja, por ter constatado muitas vezes na experiência que tais fenômenos se apresentam vinculados), o que nos permite, quando um desses fenômenos se apresenta (por exemplo, a fumaça), dele inferir o outro ou os outros fenômenos (por exemplo, o fogo, a sua luz e o seu calor).

Contudo, é certo que, ao lado do momento negativo próprio do ceticismo pirroniano, Menódoto inseria o momento positivo, que consistia na defesa da experiência e no uso do método empírico. E foi precisamente esse positivo vínculo com a experiência a novidade que caracterizou a última fase do ceticismo inaugurado por Menódoto, que, porém, só chegaria à maturidade e à plena consciência com Sexto Empírico.

Sexto viveu na segunda metade do século II d.C. e talvez tenha morrido em princípios do século III d.C. Não sabemos onde ensinou. Parece que já no tempo do mestre de Sexto a escola havia saído de Alexandria. Além dos *Esboços pirronianos,* chegaram até nós outras duas obras de Sexto, intituladas, respectivamente, *Contra os matemáticos,* em seis livros, e *Contra os dogmáticos,* em cinco livros, comumente citadas com o título unitário *Contra os matemáticos* (como "matemáticos", aí, são entendidos os homens que professam artes e ciências) e com uma numeração progressiva dos livros de um a onze. O fenomenismo de Sexto revela-se formulado em termos claramente dualísticos: o fenômeno torna-se a impressão ou alteração sensível do sujeito e, como tal, é contraposto ao objeto, à "coisa externa", ou seja, à coisa que é diferente do sujeito, sendo pressuposta como causa da alteração sensível do próprio sujeito. Assim, pode-se afirmar que, enquanto o fenomenismo de Pirro e Enesídemo resolvia a realidade no seu aparecer, era uma forma de fenomenismo absoluto e, portanto, metafísico (basta recordar que o fenomenismo de Pirro levava expressamente à dimensão de uma "natureza do divino e do bem",

que vive eternamente e da qual "deriva para o homem a vida mais igual", e que o fenomenismo de Enesídemo levava também expressamente a uma visão heraclídea do real), já o fenomenismo de Sexto Empírico, ao contrário, é uma forma de fenomenismo de caráter *tipicamente empírico e antimetafísico:* como mera alteração do sujeito, o fenômeno não resume em si toda a realidade, deixando fora de si o "objeto externo", o qual é declarado, senão como incognoscível de direito (afirmação que faria cair em uma forma de dogmatismo negativo), pelo menos como não conhecido de fato.

Sexto admite a licitude que os céticos vêem em algumas coisas, vale dizer, *nas afeições ligadas às representações sensoriais.* Ou seja, trata-se de um assentimento puramente empírico e, como tal, não dogmático: "aqueles que dizem que os céticos suprimem os fenômenos. Parece-me que não ouviram aquilo que dizemos: que nós não subvertemos aquilo, que sem o concurso da vontade, nos conduz a assentir em conformidade com a impressão derivada da representação sensível (...); e esses são os fenômenos."

A fusão das instâncias do ceticismo com as do empirismo médico também no campo da ética levou a notável destaque das posições do pirronismo originário. Com efeito, Sexto constrói uma espécie de ética do senso comum, muito elementar e calculadamente primitiva. Escreve ele: "Não somente não contrastamos com a vida, mas a defendemos, assentindo, sem dogmatismo, a tudo o que por ela é confirmado, mas opondo-nos às coisas inventadas pelos dogmáticos por sua própria conta."

Segundo Sexto, é possível viver segundo a experiência comum e segundo o "costume" se nos conformarmos a estas quatro regras elementares: a) seguir as indicações da natureza; b) seguir os impulsos de nossos sentidos, que nos levam, por exemplo, a comer quando temos fome e a beber quando sentimos sede; c) respeitar as leis e os costumes do seu próprio país e, portanto, do ponto de vista prático, aceitar as relativas avaliações da piedade como um bem e da impiedade como um mal; d) não permanecer inerte, mas exercer uma arte.

Conseqüentemente, o ceticismo empírico não prega a "apatia", mas sim a "mediopatia", ou seja, a moderação das sensações que experimentamos por necessidade. Um cético também sente fome, sede e outras sensações semelhantes, mas, recusando-se a julgá-las males objetivos, males por natureza, ele limita a perturbação derivada dessas sensações. Sexto já não pode mais, precisamente com base na experiência reavaliada, considerar que o cético deva ser absolutamente "impassível".

Ademais, a reavaliação da vida comum comporta também uma reavaliação precisa do útil. O fim para o qual se cultivam as artes (recorde-se que cultivar as artes é o quarto preceito da ética

empírica de Sexto) é indicado expressamente como sendo "o útil da vida".

Por fim, é digno de nota o fato de que Sexto apresenta a obtenção da imperturbabilidade, ou seja, da "ataraxia", quase como conseqüência casual da renúncia do cético a julgar acerca da verdade, ou seja, como conseqüência casual e inesperada da suspensão do juízo, como diz ele com a esplêndida imagem de Apeles nesta passagem: "Quem (...) duvida se uma coisa é bem ou mal por natureza nem foge nem persegue nada com ardor; por isso, é imperturbável. Portanto, acontece com o cético aquilo que se conta do pintor Apeles. Dizem que, ao pintar um cavalo, Apeles queria retratar com o pincel a sua espuma. Não conseguindo de modo algum, renunciou ao intento, atirando contra a pintura a esponja na qual aspergia o pincel molhado de várias cores. Tocando no cavalo, a esponja deixou nele uma marca que parecia espuma. Os céticos também esperavam atingir a imperturbabilidade dirimindo a desigualdade que há entre os dados do sentido e os dados da razão; mas, não o conseguindo, suspenderam o juízo e, como que por acaso, a essa suspensão sobreveio a imperturbabilidade, como a sombra sobrevém ao corpo."

3.3. O fim do ceticismo antigo

Com Sexto Empírico, juntamente com o seu triunfo, o ceticismo celebra a sua própria destruição, O próprio Sexto mostra algumas nesgas de consciência desse fato. Nos *Esboços pirronianos,* escreve ele a propósito das fórmulas canônicas do ceticismo: "Na verdade, no que se refere a todas as expressões céticas, precisa-se ter em mente o seguinte: entre nós, não se afirma de modo absoluto que elas sejam verdadeiras, no sentido que dizemos que elas podem se anular por si mesmas, circunscrevendo-se a si mesmas juntamente com as coisas de que falam, da mesma forma que os remédios purgantes, que não só expulsam do corpo os humores, mas também se expelem a si mesmos juntamente com os humores."

E em sua obra maior, falando a propósito da objeção de que a demonstração cética que visa demonstrar a não existência da demonstração destrói-se também a si mesma, Sexto reafirma: "Mas, mesmo que ela (a demonstração da impossibilidade da demonstração) se expulsasse a si mesma, nem por isso viria validar a existência da demonstração. Há muitas coisas que fazem a si mesmas aquilo que fazem às outras! Como o fogo, com efeito, o qual, consumindo a lenha, destrói-se também a si mesmo e como os purgantes, expulsando os humores do corpo, expelem-se também a si mesmos, da mesma forma a argumentação apresentada contra

a demonstração — depois de ter eliminado toda demonstração — também se coloca a si própria de lado!"

Essas imagens são estupendas e, a nosso juízo, expressam como melhor não seria possível uma das funções históricas que o ceticismo antigo desempenhou, talvez até mesmo a principal, ou seja, a função catártica ou libertadora. Com efeito, o ceticismo antigo não destruiu a filosofia antiga, que ainda apresenta um período de gloriosa história depois dele, mas destruiu uma certa filosofia, ou melhor, uma certa mentalidade dogmática ligada a essa filosofia: destruiu a mentalidade dogmática que havia sido criada pelos grandes sistemas helenísticos, sobretudo pelo sistema estóico. E é muito indicativo o fato de que, em suas várias formas, o ceticismo nasça, se desenvolva e morra precisamente em sincronia com o nascimento, o desenvolvimento e a morte dos grandes sistemas helenísticos. Depois de Sexto, a filosofia iria retomar o caminho em direção a outros horizontes.

4. Revivescência do cinismo

A vitalidade do cinismo não se havia exaurido com a época helenística: com efeito, ele não apenas ressurgiu na época imperial (o primeiro cínico que conhecemos pelo nome, Demétrio, parece ter tido seu auge por volta de meados do século I d.C.) mas continua sobrevivendo inclusive até o século VI d.C., ou seja, ainda por meio milênio. Para compreender essa revivescência do cinismo, devemos levar em conta os três componentes que caracterizam essa particularíssima filosofia, que indicam também as três precisas direções nas quais ela agiu sobre a vida espiritual do mundo antigo: a) a "vida cínica"; b) a "doutrina cínica"; c) o "modo de se expressar", ou seja, a "forma literária" própria das obras dos cínicos.

Em relação a este último ponto, deve-se destacar que os cínicos já haviam dado o melhor de si nos primeiros séculos da época helenística. Particularmente, nota-se que a "diatribe" se havia tornado um verdadeiro "gênero literário", muito difundido e quase insubstituível.

Quanto ao segundo ponto, ou seja, a "doutrina cínica" propriamente dita, deve-se observar que o renascido cinismo não poderia produzir novidades significativas, porque já havia alcançado os limites extremos da radicalização com Diógenes. Assim, restavam-lhe apenas duas possibilidades: a) repropor um cinismo que assumisse instâncias de doutrinas afins (particularmente do estoicismo) e, ao mesmo tempo, se mostrasse sensível às instâncias religiosas e místicas próprias da nova época; b) ou então restava-lhe a possibilidade de repropor, mesmo com algumas limitações, o

radicalismo do cinismo original, fazendo valer de alguma forma sobretudo as suas instâncias literárias. E, com efeito, os cínicos da época imperial por nós conhecidos mostram claramente ter seguido o primeiro desses caminhos (como Demétrio e Díon Crisóstomo, no século I d.C.) ou então o segundo (como Enomau, Demônato e Peregrino Proteu, no século II d.C.), mas sem que uns e outros alcançassem resultados de particular interesse.

No que se refere, por fim, à "vida cínica", deve-se destacar que, na época imperial, ela iria se constituir no verdadeiro atrativo do cinismo e no seu mais forte estímulo. Portanto, foi o aspecto prático do cinismo que teve verdadeira importância na época de que estamos tratando. Por isso, é explicável o fato de Antístenes, o fundador do cinismo, ter pouco a pouco desaparecido na sombra, decididamente eclipsado pelas figuras de Diógenes e Crátetes. Com efeito, só viveu em parte a "vida cínica", que foi criada e vivida de modo paradigmático por Diógenes e Crátetes. Mas também deve-se observar, a esse respeito, que, embora a reproposição do paradigma da "vida cínica" tenha encontrado alguns espíritos eleitos, que a acolheram com sinceridade de objetivos, também encontrou numerosos aventureiros, que lhes desnaturaram o significado e contribuíram progressivamente para desacreditá-la e, portanto, para esvaziá-la.

Entre os séculos I e II d.C., Epicteto lamentava esse fato, contrapondo às caricaturas do cinismo de seu tempo a elevação do verdadeiro ideal cínico. No século II d.C., Luciano também atacou os charlatões que se travestiam de cínicos.

E a situação não devia ser muito diferente no século IV d.C., como se pode ver em alguns escritos do imperador Juliano.

Para Juliano, a "verdadeira" filosofia cínica é a mais "universal e natural", porque não exige estudos nem conhecimentos particulares, baseando-se em dois princípios elementares: a) "conhece-te a ti mesmo"; b) "despreza as vãs opiniões e segue a verdade". Mas Juliano não via nos cínicos de seu tempo a encarnação desses princípios, encontrando muito mais o aviltamento dessa filosofia e a presunção de que a divisa cínica, a ignorância, a audácia e a imprudência, ou como diz ele também, o fato de cobrir os deuses de impropérios e invectivar contra os homens, constituem o "caminho mais curto" para alcançar a virtude.

Juliano chegou até mesmo a comparar os cínicos de seu tempo com os cristãos, que renunciavam ao mundo. Naturalmente, nas intenções de Juliano, a comparação pretendia expressar o máximo de desprezo (para ele, apóstata, os cristãos eram "galileus sacrílegos"). Mas, no entanto, ele expressa uma profunda verdade (de resto, mesmo nos tempos modernos encontrou eco a definição dos cínicos como os "capuchinhos da Antigüidade"). Com efeito, aquilo

que muitos cínicos (os autênticos) da época imperial indubitavelmente procuravam na "vida cínica" era aquilo que, no âmbito cristão, propuseram-se a realizar primeiro os anacoretas no Oriente e, depois, os monges do Ocidente.

E a estes, precisamente, iria pertencer o futuro.

5. Renascimento do aristotelismo

5.1. A edição do *Corpus Aristotelicum* feita por Andrônico e a descoberta dos escritos esotéricos

Antes, já havíamos acenado para os romanescos acontecimentos ocorridos com as obras "esotéricas" de Aristóteles. Retomando e complementando agora o que já dissemos, podemos resumir do seguinte modo as etapas mais destacadas daqueles acontecimentos:

a) Neleu (nomeado por Teofrasto como herdeiro da biblioteca do Perípatos) levou os escritos aristotélicos para a sua terra natal, Scepse, na Ásia Menor, onde, porém, eles não foram utilizados nem sistematizados. b) De alguns desses escritos (ou, pelo menos, de algumas partes deles) certamente haviam sido feitas algumas cópias (devia haver cópias de escritos esotéricos, além de em Atenas, também na biblioteca de Alexandria e, provavelmente, em Rodes, terra do peripatético Eudemos), mas que permaneceram como letra morta, já que não se sabe que tenham sido lidas, estudadas a fundo e assimiladas por nenhum filósofo da época helenística. c) A exumação dos escritos esotéricos foi obra de Apelicão, que também providenciou sua publicação, mas de modo bastante incorreto, de modo que permaneceram pouco compreensíveis. d) Depois, os preciosos manuscritos de Aristóteles foram confiscados por Sila e levados para Roma, onde o gramático Tirânion entregou-se a sistemático trabalho de reordenamento (que, no entanto, não conseguiu concluir). e) Algumas cópias de obras esotéricas foram colocadas em circulação em Roma por iniciativa de livreiros, mas, mais uma vez, tratava-se de cópias bastante incorretas, feitas somente com objetivo do lucro por amanuenses inábeis. f) A edição sistemática dos escritos de Aristóteles foi obra de Andrônico de Rodes (nas duas décadas seguintes à morte de Cícero), que compilou também os catálogos racionais de sua obra, realizando um trabalho que constituiria uma premissa indispensável, quando não o fundamento, para o renascimento do aristotelismo.

Andrônico não se limitou a apresentar condições para uma leitura inteligível dos textos, mas também se preocupou em agru-

par os escritos que tratavam do mesmo assunto e reordená-los precisamente com base em seu conteúdo, do modo mais orgânico possível. Conjugou alguns breves tratados que eram mais ou menos autônomos (e que possuíam também títulos específicos) a tratados de maior dimensão dedicados aos mesmos assuntos. E então deu novos títulos às obras assim constituídas. É bastante provável, por exemplo, que a organização de todas as obras lógicas em um único corpo remonte precisamente a ele. E procedeu de modo análogo com os vários escritos de caráter físico, metafísico, ético, político, estético e retórico. A organização geral e particular que Andrônico imprimiu ao *Corpus Aristotelicum* tornou-se definitiva. Ela iria condicionar toda a tradição posterior, inclusive as edições modernas. Em suma: a edição realizada por Andrônico estava verdadeiramente destinada a "fazer época" em todos os sentidos, como já dissemos.

Não é exagerado dizer que, sem a edição das obras aristotélicas realizada por Andrônico, a história da filosofia ocidental, na qual o aristotelismo desempenha um papel tão importante, não teria sido a que foi.

5.2. Nascimento e difusão do "comentário" aos escritos esotéricos

Ao contrário das obras "exotéricas" publicadas por Aristóteles, eram bastante difíceis e freqüentemente obscuras as obras "esotéricas" que eram precisamente as lições destinadas ao uso interno da escola. Assim, era necessário reconstruir o sentido dessas obras. Em resumo: era preciso realizar aquele trabalho de mediação que, no antigo Peripatos, era feito durante as aulas. E assim nasceu o "comentário", que pouco a pouco tornou-se mais refinado, chegando por fim à explicação de cada frase do texto aristotélico.

Andrônico e os peripatéticos do século I a.C. por ele influenciados (Boeto de Sídon, Senarco de Selêucia e Nicolau de Damasco) prepararam o caminho com paráfrases, monografias e exposições resumidas. Com os aristotélicos dos primeiros dois séculos da época cristã e do início do século III, o comentário se consolidou, tornando-se o gênero literário através do qual se devia ler e entender Aristóteles. Alexandre de Ege, Aspásio, Adrasto de Afrodísia e Hermínio são os nomes dos comentadores dessa época, mas dentre todos destaca-se sem dúvida o de Alexandre de Afrodísia, que se impôs como autoridade na matéria e foi considerado o comentador por excelência.

Essa maciça consolidação do método do comentário aos esotéricos e a sua surpreendente difusão (parece que o grande número de comentários às mesmas obras chegava a estimular a elaboração de cada vez menos comentários) demonstram que o interesse dos seguidores de Aristóteles já se havia concentrado nas "obras de escola", ou seja, nas suas obras esotéricas, e que, em comparação com elas, as obras publicadas, ou seja, as exotéricas, haviam perdido quase inteiramente o seu antigo fascínio. Pouco a pouco, elas seriam deixadas de lado ou escassamente utilizadas, até caírem no esquecimento. E assim se explica a razão pela qual essas obras se perderam, chegando até nós apenas as obras de escola. Depois de terem desfrutado de tanta admiração e notoriedade, os escritos exotéricos foram condenados ao esquecimento, ao passo que os esotéricos, que permaneceram durante longo tempo quase inteiramene desconhecidos, foram entregues à história como uma "conquista definitiva".

Ettore Bignone explicou muito bem os motivos espirituais que contribuíram para produzir essa reviravolta. Destaca ele que os homens dos primeiros séculos do helenismo amavam a simplicidade e a clareza lúcida. Os escritos de escola do Estagirita não correspondiam de modo algum a esses cânones. Sendo assim, aqueles poucos estudiosos que puderam ter à disposição alguns dos escritos esotéricos de Aristóteles não foram de modo algum atraídos por eles, que tinham características exatamente contrárias às que o gosto da época exigia. E prossegue Bignone: "Mas as épocas mudam e, com elas, os espíritos. O que é defeito para uma época é mérito para outra. E a lúcida clareza, que na época anterior era o mérito do Aristóteles exotérico, deve ter parecido vulgar para muitos na época do Império. Os espíritos estavam agora apaixonados pelo recôndito e o misterioso (...). Tal amor pelo recôndito atrai pouco a pouco para as obras esotéricas de Aristóteles a atenção dos séculos mais tardios da época clássica já em declínio. Vencidas as primeiras asperezas dessas obras, então se compreende sua profundidade e beleza. E entende-se finalmente que se trata do seu pensamento mais profundo e mais maduro. Mas, para isso, foi necessária uma longa experiência de séculos."

5.3. **Alexandre de Afrodísia e sua noética**

Pouquíssimo sabemos sobre a vida de Alexandre. Parece que teve uma cátedra de filosofia em Atenas entre 198 e 211 d.C., sob Sétimo Severo. Dentre os numerosos comentários escritos por Alexandre, chegaram até nós os comentários aos *Analíticos Primeiros* (livro I), aos *Tópicos,* à *Meteorologia,* à *Metafísica* (segundo os estudiosos, porém, só a parte concernente aos livros I-V seria autêntica) e ao pequeno tratado *Sobre a sensação.*

Alexandre é conhecido sobretudo por sua interpretação da teoria do intelecto. Suas idéias sobre a questão tiveram notável influência sobre o pensamento da Idade Média e até sobre o pensamento do período renascentista. Por essa razão, devemos tratar delas.

Alexandre distinguia três espécies de intelecto no homem: a) o intelecto físico ou material, que é pura possibilidade ou potência de conhecer todas as coisas (tanto sensíveis como inteligíveis); b) o intelecto adquirido ou *in habitu,* que, através da realização de sua potencialidade, possui a sua perfeição, ou seja, o hábito do pensar, isto é, de abstrair a forma da matéria; c) o intelecto agente ou produtivo, vale dizer, a causa que torna possível ao intelecto material a atividade do pensar e, portanto, o tornar-se intelecto *in habitu.*

Ora, Alexandre destaca-se do Estagirita pelo fato de não admitir que o "intelecto agente" esteja "em nossa alma", *fazendo dele uma entidade única para todos os homens* e, até mesmo, *identificando-o com o princípio primeiro,* ou seja, com o Motor Imóvel, que é Pensamento de Pensamento.

E, assim, coloca-se o problema de como o intelecto agente, que é Deus, pode fazer com que o intelecto material torne-se intelecto *in habitu,* ou seja, fazer com que o intelecto material adquira o hábito da abstração. Alexandre fornece duas respostas diferentes ao problema, as quais se integram reciprocamente.

Por sua natureza, o intelecto agente é tanto Intelecto supremo como inteligível supremo, sendo causa do hábito de abstração do intelecto material, tanto como a) inteligível supremo quanto como b) Intelecto supremo.

a) Como inteligível supremo, o Intelecto produtivo é causa ou condição do hábito de abstração do nosso intelecto, no sentido em que, sendo o inteligível por excelência, é causa da inteligibilidade de todas as outras coisas e é a forma suprema que dá forma a todas as outras coisas. (E, precisamente, o nosso intelecto só conhece as coisas à medida que elas são inteligíveis e têm forma, ao passo que o hábito de abstração outra coisa não é do que a capacidade de captar o inteligível e a forma.) Fica evidente que, explorando teses aristotélicas, Alexandre as dilata notavelmente em sentido platônico (basta recordar a doutrina de *A República).*

b) Mas o intelecto produtivo também é causa do hábito de abstração do nosso intelecto na qualidade de supremo Intelecto, ou melhor, precisamente como Inteligível supremo, que, por sua natureza, *é também Intelecto supremo.* Em suma, trata-se de uma ação direta e imediata do intelecto produtivo sobre o intelecto material que Alexandre postula como necessária, além da ação indireta e mediata que examinamos.

Para poder operar desse modo, o intelecto produtivo precisa entrar em nossa alma e, portanto, estar em nós. Mas, devido à identificação operada por Alexandre entre o Intelecto produtivo e a Causa primeira, ou seja, Deus, deve tratar-se de uma presença que "vem de fora" e que não é parte constitutiva de nossa alma. O famoso "Intelecto que vem de fora" *(nous thúrathen)* de que falava Aristóteles torna-se, em Alexandre, quase que a marca inteligível (a transcendente marca inteligível) do nosso intelecto, que se forma quando nós pensamos o Intelecto produtivo, ou seja, *a presença de um inteligível que também é suprema inteligência,* dando-nos a capacidade de separar as formas inteligíveis das coisas e reconhecê-las como inteligíveis ao se propor a si mesmo como termo de referência.

Assim, a condição *sine qua non* do conhecimento humano é a participação imediata no Intelecto divino ("o Intelecto que vem de fora"). Ademais, está claro que o contato do nosso intelecto com o Intelecto divino só pode ser imediato e, portanto, de caráter intuitivo. Alexandre fala até mesmo de "assimilação do nosso intelecto ao Intelecto divino", usando uma linguagem que recorda a dos medioplatônicos.

Alexandre sustenta a mortalidade de nossa alma, particularmente do "intelecto material" ou potencial e do "intelecto *in habitu*" (que é simplesmente atuação e perfeição daquele), mas também fala de imortalidade do "Intelecto que vem de fora", defendendo assim uma concepção que não encontra paralelos nem na história anterior nem na história posterior do pensamento grego. Quando nós, intuitivamente, captamos o Intelecto divino, o nosso intelecto torna-se aquele Intelecto, assimilando-se a ele e, portanto, em certo sentido, tornando-se também imortal. Mas, como sabemos que a captação do Intelecto divino por parte do nosso intelecto é aquilo que Alexandre chama "Intelecto que vem de fora", então a conseqüência é que a imortalidade cabe precisamente (e tão-somente) a esse intelecto, enquanto o nosso intelecto permanece mortal. Talvez Alexandre pensasse numa espécie de imortalidade impessoal.

Mas, para poder satisfazer a fundo essas novas exigências místicas, o aristotelismo devia transformar-se profundamente e fazer suas as instâncias do platonismo, perdendo assim a sua própria identidade. Assim, é compreensível que, depois de Alexandre, o aristotelismo só conseguisse sobreviver à guisa de momento propedêutico ou complementar do platonismo. Com efeito, foi nesse sentido que os comentadores neoplatônicos alexandrinos leram e comentaram Aristóteles. Com Alexandre, concluiu-se a tradição aristotélica como tal.

6. O medioplatonismo

6.1. Renascimento do platonismo em Alexandria e sua difusão

Em 86 a.C., ao conquistar Atenas, Sila "pôs as mãos sobre os bosques sagrados e mandou cortar as árvores da Academia, o mais verde dos subúrbios da cidade, bem como as do Liceu". E desse modo a Academia sofreu também a devastação de sua sede, além do progressivo esvaziamento de sua mensagem que culminou com o ecletismo de Antíoco, que chegou até mesmo a acolher alguns dogmas da Estoá.

Mas, pouco depois, o platonismo renascia em Alexandria com Eudoro (na segunda metade do século I a.C.), voltando a se expandir por toda parte, aumentando pouco a pouco sua consciência e incidência, a ponto de culminar na grande síntese neoplatônica de Plotino no século III d.C. Entretanto, o platonismo que vai de Eudoro a todo o século II d.C. não tem mais as características do velho platonismo, mas ainda não apresenta as características que só Plotino saberia lhe imprimir. Ademais, revela várias incertezas, oscilações e contradições, devido ao entrelaçamento variado do velho e do novo. Desse modo, para designar o platonismo desse período, os estudiosos cunharam o termo "medioplatonismo", que significa precisamente o platonismo situado entre o velho e o novo.

6.2. Características do medioplatonismo

a) O traço mais típico do medioplatonismo, vale dizer, o mínimo denominador comum do pensamento de todos os seus expoentes, quase sem exceção, consiste naquilo que, retomando a conhecida imagem platônica, podemos chamar de reinício da "segunda navegação", com a recuperação de seus resultados essenciais e das principais conseqüências que deles brotaram. Em resumo, o medioplatonismo recupera o supra-sensível, o imaterial e o transcendente, rompendo claramente as pontes com o materialismo há muito tempo dominante.

b) A conseqüência lógica dessa retomada foi a reproposição da teoria das Idéias. Alguns medioplatônicos, aliás, a repensaram a fundo, procurando integrar a posição assumida por Platão com a posição aristotélica. Albino e seu círculo consideraram as Idéias, em seu aspecto transcendente, como "pensamentos de Deus" (sendo o mundo do Inteligível identificado com a atividade e com o conteúdo da Inteligência suprema) e, em seu aspecto imanente, como "formas" das coisas. A transformação da teoria das Idéias foi acompanhada, como conseqüência lógica, por uma transformação

paralela da concepção de toda a estrutura do mundo do incorpóreo, com resultados que constituem claramente um prelúdio ao neoplatonismo.

c) O texto que os medioplatônicos consideraram como ponto de referência e do qual extraíram o próprio esquema para o repensamento da doutrina platônica foi o *Timeu*. Com efeito, na difícil tarefa de reduzir a filosofia platônica a sistema e tentar uma síntese dela, o *Timeu* era o diálogo que oferecia de longe a trama mais sólida.

d) A "doutrina dos princípios" do Platão esotérico, ou seja, a doutrina das mônadas e das díades, foi retomada em parte, mas permaneceu decididamente como pano de fundo. Ela teve uma importância muito maior no âmbito do movimento neopitagórico, que ocorria paralelamente. E isso era inevitável, de vez que o fundamento teorético do *Timeu* e a redução das Idéias a pensamentos de Deus não deixavam espaço para a doutrina das mônadas e das díades.

e) Para os medioplatônicos, assim como para os filósofos da época anterior, o problema ético continuou proeminente, sendo, porém, reproposto e fundamentado de modo novo. A palavra-de-ordem de todas as escolas helenísticas havia sido "segue a natureza *(physis)*", entendida de modo materialista-imanentista. Ao contrário, a nova palavra-de-ordem dos medioplatônicos foi: "segue Deus", "assimila-te a Deus", "imita Deus". Logicamente, a descoberta da transcendência iria modificar, pouco a pouco, toda a visão de vida proposta pela época helenística. Unanimemente, os medioplatônicos reconheceram precisamente na assimilação ao divino transcendente e incorpóreo a marca autêntica da vida moral.

6.3. **Expoentes do medioplatonismo**

A atividade de Trasilo, a cujo nome está ligada a divisão dos diálogos platônicos em tetralogias, situa-se na primeira metade do século I d.C. Também nesse século viveu Onaxandro. A cavaleiro entre os séculos I e II d.C. viveu Plutarco de Queronéia, discípulo do egípcio Amônio, que havia constituído em Atenas um círculo de platônicos. A Plutarco esteve ligado Calvísio Tauro, mestre de Herodes Ático e de Aulo Gélio. Na primeira metade do século II d.C. viveu Caio, a cuja escola, ao que parece, estavam ligados Albino, Apuleio e o autor anônimo de um comentário ao *Teeteto* (que foi parcialmente conservado e não é de pouco interesse). Ao século II d.C. pertenceram também Teônis de Esmirna, Nigrino (que Luciano tornou famoso), Nicóstrato, Ático, Aspocracião, Celso, o retor

Máximo de Tiro e Severo. Nessa época, o platonismo já se havia imposto quase que como um pensamento ecumênico.

Com poucas exceções, apenas uma parte muito exígua da produção desses autores chegou até nós. Possuímos ainda obras de Plutarco (em grande número), de Teônis de Esmirna, de Albino, de Apuleio e de Máximo de Tiro. De outros medioplatônicos, temos apenas fragmentos. De alguns, por fim, conhecemos quase que somente os nomes. Os documentos integrais mais significativos que chegaram até nós, como dissemos, foram o *Didascálico* de Albino e alguns tratados de Plutarco.

6.4. Significado e importância do medioplatonismo

Por longo tempo desprezada, hoje está clara a importância do medioplatonismo. O neoplatonismo seria quase inexplicável sem o movimento medioplatônico. Em suas lições, Plotino comentou fundamentalmente textos medioplatônicos e textos de peripatéticos influenciados pelo medioplatonismo. Ademais, extraiu dos medioplatônicos não apenas alguns problemas de fundo, mas também as relativas soluções.

Além disso, o medioplatonismo também é importante para a compreensão do primeiro pensamento cristão, ou seja, da primeira Patrística, que, antes do nascimento do neoplatonismo, extraiu dessa corrente as categorias de pensamento com que procurou fundamentar filosoficamente a fé.

O medioplatonismo, portanto, representa um dos elos de conjunção essenciais na história do pensamento ocidental.

Os limites desse movimento são constituídos pelo fato de que as tentativas de repensamento e sistematização do platonismo permaneceram oscilantes e, por assim dizer, a meio caminho. Com efeito, nenhum medioplatônico conseguiu chegar a uma síntese, senão definitiva, pelo menos exemplar. Não faltaram homens talentosos ao medioplatonismo, mas faltou-lhe o gênio criador ou recriador. E precisamente por isso ele permaneceu como filosofia de transição, na metade do caminho que leva de Platão a Plotino.

7. O neopitagorismo

7.1. Renascimento do pitagorismo

A antiga escola pitagórica manteve-se ativa até princípios do século IV. O sintoma mais significativo da crise da escola foi o episódio, já relatado, da venda dos livros pitagóricos, até então mantidos secretos, por parte de Filolau, contemporâneo de Sócra-

tes. Mas o pitagorismo iria renascer ainda na época helenística, talvez já a partir do século III a.C. Inicialmente, isso ocorre de forma um pouco ambígua: alguns anônimos publicaram uma série de escritos sob falsos nomes de antigos pitagóricos, com o evidente objetivo de fazer passar por pitagóricas doutrinas de filósofos posteriores. Os escritos e testemunhos desses "falsos" pitagóricos que chegaram até nós não apresentam grande interesse filosófico, mas muito mais um interesse cultural e documental.

Já um interesse maior merecem os novos pitagóricos, que se apresentam com sua própria fisionomia e seu nome. Dentre eles, destacam-se sobretudo os expoentes da corrente metafísica.

7.2. **Os neopitagóricos**

Eis um quadro geral desses novos pitagóricos.

Públio Nigídio Fígulo é o primeiro neopitagórico que conhecemos com seu verdadeiro nome, pertencendo ao mundo romano. Cícero, que foi seu contemporâneo, lhe atribui expressamente o mérito de ter ressuscitado a seita pitagórica, que estava extinta há muito tempo. Na verdade, o pitagorismo havia continuado a viver no mundo romano, sobretudo nos seus aspectos éticos, religiosos e misteriosóficos, independentemente de uma verdadeira organização de seita e de escola, como está provado sobretúdo pela lenda segundo a qual o rei Numa teria estado em contato com Pitágoras, bem como pelo posterior aparecimento, no início do século II a.C., de falsificação de livros pitagorizantes atribuídos ao próprio Numa. Mas o mérito de Nigídio Fígulo, precisamente, foi o de ter reconstituído o pitagorismo como seita e como escola, muito embora, do ponto de vista filosófico, essa escola não devesse alcançar resultados particularmente significativos.

No início da era cristã, surgiu o chamado "círculo dos Sextos", fundado por Quinto Sexto e depois, provavelmente, dirigido por seu filho (e ao qual pertenceram Sossônio de Alexandria, Lúcio Crassício de Taranto e Fabiano Papírio), círculo que teve um rápido sucesso mas que se dissolveu rapidamente. Sêneca, sobre quem Sexto exerceu notável influência, atesta as afinidades da ética desse pensador com a ética estóica. Entretanto, os Sextos afastaram-se do estoicismo, sustentando a incorporeidade da alma (Sossônio retomou inclusive a doutrina da metempsicose). Uma característica típica da escola era a prática do exame de conscência cotidiano, que é recomendada também nos *Versos áureos* atribuídos a Pitágoras.

O neopitagorismo metafísico foi representado por Moderato de Gades, que viveu no século I d.C., por Nicômaco de Gerasa, que viveu na primeira metade do século II d.C., por Numênio de

Apaméia, que viveu na segunda metade do século II d.C., e por seu seguidor Crônio.

O aspecto místico do neopitagorismo é representado por Apolônio de Tiana, que viveu no século I d.C. e cuja vida foi escrita no século III d.C. por Filóstrato, a pedido de Júlia Domna (mulher de Sétimo Severo), com o objetivo de apresentar Apolônio como fundador de um novo culto religioso baseado na interioridade e na espiritualidade.

7.3. As doutrinas dos neopitagóricos

Eis agora as características daquilo que mais propriamente se costuma chamar neopitagorismo, que floresceu entre o fim da era pagã e os primeiros dois séculos depois de Cristo.

a) Os neopitagóricos operaram paralelamente aos medioplatônicos a redescoberta e a reafirmação do "incorpóreo" e do "imaterial", ou seja, a recuperação daqueles horizontes que se haviam perdido com os sistemas da época helenística.

b) Os neopitagóricos, porém, não entendem o incorpóreo do mesmo modo dos medioplatônicos, ou seja, predominantemente com base na metafísica do Intelecto, de extração aristotélica, e na metafísica das Idéias, de extração finalmente platônica, mas sim com base na doutrina das mônadas, das díades e dos números. Tal doutrina é só indiretamente pitagórica, vinculando-se mais às especulações de Platão (em suas doutrinas não escritas), de Espêusipo e de Xenócrates.

Os números expressam algo de metanumérico, ou seja, princípios mais profundos que, por sua dificuldade, pouco se prestam a ser representados por si mesmos e que, no entanto, podem ser esclarecidos por meio dos números, no sentido que veremos melhor mais adiante.

c) A doutrina das mônadas e das díades é submetida a aprofundamentos de certo relevo. A partir de uma formulação original, que via na Mônada e na Díade a suprema dupla de contrários, delineia-se uma tendência sempre mais acentuada de colocar a Mônada em posição de absoluto privilégio, distinguindo uma "primeira" de uma "segunda mônada" e só a esta última contrapondo a Díade e, ainda mais, procurando deduzir da Mônada suprema toda a realidade, inclusive a própria Díade (aliás, a terminologia é oscilante nessa questão: enquanto alguns chamam de Uno a primeira Mônada, outros chamam de Uno a segunda).

d) Dá-se um escasso destaque à doutrina das Idéias e, assim mesmo, subordinando-a à doutrina dos números, os quais, além do modo de que já falamos, também são entendidos em sentido teológico, aliás, teosófico: isto é, desenvolve-se uma verdadeira aritmologia ou aritmosofia.

e) No que se refere à concepção do homem, os neopitagóricos trazem à baila a doutrina da espiritualidade da alma e de sua imortalidade (e, conseqüentemente, também retomam e reafirmam a doutrina da metempsicose). O fim do homem é visto como sendo o seu afastamento do sensível e sua união com o divino.

f) A ética neopitagórica assume forte coloração mística. A própria filosofia é entendida como revelação divina, ao passo que a figura ideal do filósofo, identificada de modo paradigmático com Pitágoras, mais do que a de um homem perfeito, torna-se a de um ser próximo a um demônio ou um deus ou, a de um profeta ou um homem superior, que se relaciona com os deuses.

7.4. Numênio de Apaméia e a fusão entre neopitagorismo e medioplatonismo

O neopitagorismo atingiu o seu mais alto cume com Numênio, mas, ao mesmo tempo, com ele se dissolveu, fundindo-se com o movimento medioplatônico que se dava paralelamente.

Desde as suas origens, o movimento medioplatônico se havia distinguido precisamente pela redescoberta do incorpóreo, enquanto o neoplatonismo se havia alinhado com essa posição logo depois (ou, talvez, contemporaneamente). Pois Numênio não só a reafirma, mas também lhe dá um relevo inédito.

Como sabemos, o problema metafísico por excelência, para os filósofos gregos, se resume na pergunta "o que é o ser?" Pois Numênio o repropõe precisamente nessa forma. E a resposta que ele dá a essa pergunta pressupõe não apenas uma superação genérica do materialismo, mas até mesmo a sua sistemática derrocada. O ser não pode ser identificado com a matéria porque ela é indeterminada, desordenada, irracional e incognoscível, ao passo que o ser não muda. Em geral, o ser não pode se identificar com um corpo, de vez que, em si mesmos, os corpos são submetidos a uma mudança contínua, tendo, de todo modo, necessidade de algo que os faça perdurar. E esse algo, que por seu turno, não pode ser um corpo, porque, se assim fosse, já de saída este também teria necessidade de um princípio ulterior que lhe garantisse a estabilidade e a permanência — portanto, esse algo deve ser "incorpóreo". Então, o ser será a realidade imutável e eterna do incorpóreo, o que é inteligível.

O sensível, ou seja, o corpóreo, não é ser, mas sim devir.

Ao contrário do que se poderia pensar ao ler essas teses à primeira vista, não nos encontramos simplesmente diante da antiga ontologia de Parmênides, reformada pelos resultados da "segunda navegação" de Platão. Com efeito, o Ser que realmente é e nunca se torna nem perece, ou seja, o Incorpóreo, é também o bíblico "Aquele-que-é". Na verdade, Numênio estava convencido de que o ensinamento de Platão correspondia ao antigo ensinamento de Moisés, que ele conhecia bem e que interpretava de modo alegórico, ao modo de Fílon, o Judeu (do qual falaremos), como relatam as nossas fontes. Aliás, Numênio ia até mais longe do que Fílon: com efeito, ele não apenas tinha a convicção de que a concepção do Incorpóreo e do Ser professada por Platão correspondia à de Moisés como também afirmava que Platão, no fundo, nada mais era do que um "Moisés aticizante", ou seja, um Moisés que falava em ático.

Qual é a estrutura do ser e do incorpóreo? Nos medioplatônicos, sobretudo os do século II d.C., já se encontra claramente uma tendência a conceber a realidade imaterial em sentido hierárquico-hipostático e uma certa configuração dessa hierarquia em sentido triádico. Pois Numênio levou essa tendência ao seu maior grau de clareza antes de Plotino.

O Primeiro Deus relaciona-se exclusivamente com as essências puras, ou seja, com as Idéias, enquanto o Segundo Deus se ocupa da constituição do cosmos. Numênio considera, precisamente, que a Idéia do Bem ou Bem em si, de que Platão fala em *A República* e dela faz depender as outras Idéias, coincide com o Primeiro Deus. Já o Demiurgo que constitui o cosmos, de que Platão fala no *Timeu,* é considerado "bom", mas não "Bem"; esse, portanto, é diferente do Deus Supremo, sendo precisamente o Segundo Deus. Dele não depende o mundo das Idéias supremas, que depende do Primeiro, mas sim o mundo da gênese. O Segundo Deus imita o Primeiro, pensa as essências produzidas pelo Primeiro e as reproduz no cosmos. O Primeiro Deus é superior à essência, mas não ao intelecto; ou melhor, ele coincide com o Supremo Intelecto, como já diziam os medioplatônicos, ao passo que o Segundo Deus, que é absolutamente simples, é estável e imóvel, ou, melhor dizendo, tem uma imobilidade que é "movimento conaturado". Aristóteles falava de "atividade sem movimento", que é substancialmente o que quer dizer Numênio.

O Primeiro Deus atua e produz sem mudar. E desse agir imutável dependem, em última análise, a ordem, a estabilidade e a salvação de todos os seres. O Segundo Deus, no entanto, é em certo sentido dúplice. Por um lado, ele "contempla" os inteligíveis e, por outro lado, ele atua sobre a matéria, constrói o cosmos e o governa. Numênio diz expressamente que a ordem que ele imprime à matéria deriva da esfera das Idéias e que o termo da "contempla-

ção", de onde o Demiurgo deriva a sua capacidade de juízo, é o Primeiro Deus, ao passo que o impulso para a ação lhe vem do desejo.

O Terceiro Deus, que nada mais é do que o Segundo em sua função especificamente demiúrgica, ou seja, em sua função ordenadora da matéria informe (Díade), é evidentemente aquilo que o próprio Numênio chama de "alma do mundo" ou, mais precisamente, "alma boa" do mundo. (Com efeito, ele também admite uma alma "má" do mundo, que é a alma própria da matéria sensível.)

São numerosas as tangências que é possível observar entre Numênio e Plotino, algumas relativas a certos corolários e outras relativas aos próprios fundamentos do sistema.

Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que os três deuses numenianos apresentam uma série de características encontráveis nas três hipóstases plotinianas.

Além disso, são significativas certas antecipações, embora formuladas e expressas imperfeitamente, de alguns dos princípios que iriam constituir os pontos cardeais de metafísica plotiniana.

Em primeiro lugar, Numênio antecipa o princípio que inspira a "processão" das hipóstases plotinianas, segundo o qual o Divino dá sem que o seu dar o empobreça, como se pode ler neste fragmento: "As coisas divinas, no entanto, *são tais que, transmitidas em dom aqui em baixo, permanecem lá em cima e de lá não se afastam, e, permanecendo lá em cima,* trazem vantagem a quem as recebe sem trazer dano a quem as dá (...). Desse modo, podes ver um fogo aceso por um outro fogo, que tem luz, embora sem retirá-la do primeiro, mas porque acendeu-se a sua matéria aproximando-se daquele fogo."

Ademais, é notável a afirmação de Numênio segundo a qual *a contemplação do Segundo Deus, que olha o Primeiro, constitui a base da qual deriva a possibilidade de criação do cosmos.* Com efeito, a contemplação tem um papel determinante no sistema plotiniano.

Além disso, o nosso filósofo também formula o princípio segundo o qual, em certo sentido, pode-se afirmar que *tudo está em tudo,* do modo como Plotino o iria utilizar.

Por fim, o fragmento seguinte contém uma impressionante antecipação da doutrina da *unio mystica* com o Bem: "É necessário que, depois de ter-se afastado das coisas sensíveis, o homem entre em íntima comunhão com o Bem, de só para Só, lá onde não há homem algum, nem outro ser vivo, nem qualquer corpo, grande ou pequeno, mas apenas uma solidão maravilhosa, indizível e indescritível, lá onde está a morada do Bem, suas ocupações e seus esplendores, o próprio Bem na paz e na benignidade, Ele, o Tranqüilo e Senhor que, benévolo, transcende a própria essência. Quem permanece agarrado às coisas sensíveis imaginando que o

Bem venha a ele e acredita alcançar o Bem vivendo nos prazeres está completamente enganado."

Com Numênio, alcançamos verdadeiramente os umbrais do neoplatonismo.

7.5. O *Corpus Hermeticum* e os *Oráculos caldeus*

Na época helenística, nos primeiros séculos da era imperial (particularmente nos séculos II e III d.C.), desenvolveu-se uma literatura de caráter filosófico-soteriológico-religioso (que, em parte, chegou até nós), de natureza variada, mas com o traço comum da pretensão de ter sido revelada por Thoth, o deus egípcio escriba, intérprete e mensageiro dos deuses, que os gregos identificaram com o seu deus Hermes e chamaram de Hermes Trismegisto (= três vezes grande), de onde o nome de "literatura hermética" (isto é, inspirada por Hermes). O suporte doutrinário dessa literatura é uma forma de metafísica inspirada no medioplatonismo e no neopitagorismo, com a típica distinção hierárquica do mundo supra-sensível. A "salvação", para a qual se volta essa doutrina, depende do "conhecimento" *(gnosi)*, que, em parte, o homem tende a alcançar com suas próprias forças, mas que, em última análise, é um dom que recebe como fruto de suas escolhas morais. Em virtude dos elevados conceitos contidos nesses escritos, os Padres da Igreja (a começar por Tertuliano e Lactâncio) consideraram Hermes Trismegisto como uma espécie de antigo "profeta pagão" de Cristo, o que se continuou pensando na Idade Média e no Renascimento. Entretanto, hoje sabe-se ao certo que esses escritos são "pseudepígrafos", compostos por vários autores, que se escondiam sob a máscara do deus egípcio.

Os *Oráculos caldeus* são uma obra em hexâmetros (da qual nos chegaram alguns fragmentos), ao que parece escrita por Juliano, o Teúrgo, no século II d.C. Essa obra apresenta muitas analogias com os escritos herméticos, mas, ao invés de vincular-se à sabedoria egípcia, liga-se à sabedoria caldéia.

O autor afirma ter recebido esses oráculos dos deuses. As doutrinas metafísicas contidas nos *Oráculos* se inspiram no medioplatonismo, no neopitagorismo e apresentam muitas tangências com Numênio. A novidade consiste no conceito de "tríade", com o qual se interpreta toda a realidade: "A tríade contém todas as coisas e de todas é medida." Ademais, os *Oráculos* também apresentam a doutrina da "teurgia", que é a arte da magia aplicada a fins religiosos: enquanto o "teólogo" fala acerca de Deus, o "teúrgo" invoca os deuses e atua sobre eles. As práticas teúrgicas purificam a alma e garantem a união com o divino por via a-lógica.

Os últimos neoplatônicos, considerando os *Oráculos caldeus* como um livro sagrado, utilizavam-no do mesmo modo como os cristãos utilizavam a *Bíblia*.

Plotino (205-270 d. C.) é a última grande voz da antigüidade greco-pagã

Capítulo XI

PLOTINO E O NEOPLATONISMO

1. Gênese e estrutura do sistema plotiniano

1.1. Amônio Sacas, o mestre de Plotino

Com Numênio de Apaméia chegou-se aos umbrais do neoplatonismo, mas a forja em que se temperaram os líderes desse movimento foi a escola de Amônio Sacas em Alexandria, entre os séculos II e III d.C. Através de Porfírio, sabemos que Amônio foi educado em uma família cristã, mas depois que passou a se dedicar à filosofia, voltou à religião pagã. Não pertenceu ao círculo de celebridades consagradas de seu tempo, vivendo uma vida esquiva e afastada dos clamores do mundo e cultivando a filosofia entendida como exercício, não apenas de inteligência, mas também de vida e de ascese espiritual, juntamente com uns poucos discípulos profundamente ligados a ele. Infelizmente, não escreveu nada e o seu pensamento é de difícil reconstrução. Mas os fatos seguintes, entre outras coisas, mostram que seu pensamento foi de excepcional profundidade e alcance. Chegando a Alexandria, Plotino ouviu todas as celebridades que então professavam filosofia na cidade, mas continuou insatisfeito. Levado por um amigo a Amônio, depois de ter ouvido apenas uma lição, exclamou: "Este é o homem que eu buscava!" E com ele ficou nada menos que onze anos. Ademais, através de Porfírio sabemos que Plotino, atinha-se ao espírito de Amônio no método de investigação" e, além disso, sabemos também que grande parte do conteúdo de seu pensamento provinha de Amônio.

Como todos os escritos dos mais dotados discípulos pagãos de Amônio se perderam, restando apenas as *Enéadas* de Plotino, não podemos saber o quanto Plotino deve a Amônio. Mas o fato seguinte, relatado pela tradição, é particularmente eloqüente. Um dia, foi à escola de Plotino um seu ex-condiscípulo da escola de

Amônio. Plotino procurou evitar iniciar a lição e, instado pelo amigo, respondeu: "Quando o orador sabe estar falando a pessoas que já conhecem aquilo que ele quer dizer, cessa qualquer ardor." E, depois de breve conversação, foi embora. Não é fortuito pensar que a relação entre Amônio e Plotino tenha sido mais ou menos a que existiu entre Sócrates e Platão. (Dentre os discípulos de Amônio, os mais célebres foram Orígenes, o Pagão, Longino e Erênio. Orígenes, o Cristão, de que falaremos adiante, também assistiu às lições de Amônio, talvez antes que Plotino chegasse a Alexandria.)

1.2. A **vida, as obras e a escola de Plotino**

Plotino passou a pertencer ao círculo de Amônio em 232 d.C. (com vinte e oito anos, tendo nascido em 205 d.C. em Licópolis), permanecendo até 243 d.C., ano em que deixou Alexandria para seguir o imperador Jordano em sua expedição oriental. Fracassada a expedição, devido à morte do imperador, Plotino decidiu ir para Roma, onde chegou em 244 d.C., lá abrindo uma escola. Entre 244 e 253 d.C., apenas ministrou lições, sem nada escrever, por fidelidade a um pacto que estreitara com Erênio e Orígenes, o Pagão, no sentido de não divulgar as doutrinas de Amônio. Mas logo Erênio e Orígenes romperam o pacto. Assim, a partir de 254 d.C., Plotino também começou a escrever tratados, nos quais fixava suas lições. Seu discípulo Porfírio ordenou esses tratados, que são em número de cinqüenta e quatro, dividindo-os em seis grupos de nove, para o que deixou-se guiar pelo significado metafísico do número 9, de onde o título de *Enéadas (ennea,* em grego, significa "nove") dado a esses escritos, que chegaram integralmente até os nossos dias e que, juntamente com os diálogos platônicos e os esotéricos aristotélicos, contêm uma das mais elevadas mensagens filosóficas da Antigüidade e do Ocidente.

A escola de Plotino, provavelmente, não se assemelhava a nenhuma das escolas anteriores: Platão havia fundado a Academia para, através da filosofia, poder formar homens que deveriam renovar o Estado; Aristóteles havia fundado o Perípatos para organizar a busca do saber; Pirro, Epicuro e Zenão haviam fundado seus movimentos espirituais para dar aos homens a ataraxia, ou seja, a paz e a tranqüilidade da alma. Já a escola de Plotino queria ensinar aos homens o modo de libertarem-se da vida daqui de baixo para irem reunir-se ao divino e poder contemplá-lo, até o ponto culminante de uma transcendente "união extática".

Plotino gozou de enorme prestígio. Suas lições eram assistidas até por poderosos políticos. O próprio imperador Galiano e sua mulher Solonina apreciavam o nosso filósofo a tal ponto que

chegaram a examinar um seu projeto de fundar uma cidade de filósofos que deveria se chamar Platonópolis, cujos habitantes deveriam "observar as leis de Platão", ou seja, viver realizando a união com o divino. O projeto fracassou devido às tramas dos cortesãos. Plotino morreu aos sessenta e seis anos de idade, em 270 d.C., por causa de uma doença que o havia forçado a interromper suas lições e retirar-se para longe dos amigos. Suas últimas palavras ao médico Eustóquio soam como um autêntico testamento espiritual, que sela para sempre a sua doutrina: "Procurai conjugar o divino que há em vós com o divino que há no universo."

1.3. O "Uno" como princípio primeiro absoluto, produtor de si mesmo

Plotino realizou uma verdadeira re-fundação da metafísica clássica, desenvolvendo posições que são novas em relação a Platão e Aristóteles. É verdade que há em Platão elementos plotinianos *ante litteram* e que, na história posterior do platonismo, esses elementos foram consideravelmente fermentados (o neopitagorismo, o medioplatonismo e o neo-aristotelismo constituem etapas essenciais, sem as quais o neoplatonismo seria impossível), mas também é verdade que, em Plotino, eles se tornam algo novo e originalíssimo.

Segundo Plotino, todo ente é tal em virtude de sua "unidade": retirada a unidade, retira-se o ente. Ora, há princípios de unidade em diversos níveis, mas todos pressupõem um princípio supremo de unidade, que ele denomina precisamente de "Uno". Platão já havia colocado o Uno no vértice do mundo ideal, mas o concebia como limitado e limitante. Plotino, no entanto, concebe o "Uno" como infinito. Somente os naturalistas haviam falado de um princípio infinito, mas o concebiam numa dimensão física. Plotino descobre o infinito na dimensão do imaterial e o caracteriza como potência produtora ilimitada. E, conseqüentemente, como o ser, a substância e a inteligência haviam sido concebidos na filosofia clássica como finitos, Plotino coloca o seu "Uno" *acima* do ser e da inteligência.

A concepção do Uno-Bem como algo "acima do ser" e, implicitamente, acima da inteligência já transparecia em Platão. Mas somente em Plotino encontra-se a motivação radical e última desse "ser acima", a qual *consiste precisamente na "infinitude" do Uno.* Assim, é compreensível que Plotino tenda a dar ao Uno caracterizações e definições *predominantemente negativas:* com efeito, como infinito, não se aplica a ele nenhuma das determinações do finito, que são todas posteriores. O Uno, portanto, é "inefável (...), já que, qualquer que seja a palavra que pronuncies, sempre estarás

expressando 'alguma coisa' (de determinado). Entrementes, a expressão 'além de tudo' (...) é a única que corresponde ao verdadeiro, entre todas as outras." E, quando refere caracterizações positivas ao Uno, Plotino não está se contradizendo, porque usa uma *linguagem analógica.*

Deve-se destacar, porém, que o termo "Uno" referido ao princípio não significa um uno particular, nem o uno matemático, mas sim o Uno-em-si, vale dizer, a razão de ser de toda unidade, o absolutamente simples que é razão de ser do conjunto e do múltiplo. E essa "simplicidade", enquanto é princípio, não é pobreza, mas "potência de todas as coisas", ou seja, riqueza infinita.

Outro termo que Plotino usa com freqüência é "Bem" *(agathón).* Obviamente, não se trata de um bem em particular, mas do Bem-em-si, ou melhor, daquilo que é Bem para todas as outras coisas que dele necessitam. Em suma, é o Bem "absolutamente transcendente", o Super-Bem.

Assim, fica claro o sentido das afirmações plotinianas de que o Uno está "acima do ser, do pensamento e da vida". Essas afirmações não significam que o Uno é não-ser, não-pensamento e não-vida, mas sim que é Super-ser, Super-pensamento e Super-vida.

O Uno absoluto, portanto, é causa de todo o resto. Mas Plotino se pergunta: *por que há o Absoluto e por que ele é o que é?* Essa é uma pergunta que nenhum dos filósofos gregos se havia feito (e à qual talvez Plotino tenha sido impelido por causa de sua polêmica antignóstica), tocando verdadeiramente nos limites da metafísica por sua acuidade. E a resposta de Plotino faz com que se alcance um dos cumes mais elevados do pensamento ocidental: o Uno se "auto-coloca", é "atividade auto-produtora", é "o Bem que se cria a si mesmo". Ele é como quis ser: "A sua vontade e a sua essência coincidem (...) e ele é assim como quer ser." E quis ser assim como é porque é "o que de mais elevado se possa imaginar".

Portanto, o Uno é atividade auto-produtora, absoluta liberdade criadora, causa de si mesmo, aquilo que existe em si e para si, o "transcendente a si mesmo". A concepção do Absoluto como *causa sui* ou "autóctise", de que iria falar a filosofia moderna, já está plenamente presente no nível temático e sistemático de Plotino, que, com essa idéia, alcança picos ainda mais elevados do que os alcançados por Platão e Aristóteles.

1.4. **A processão das coisas do Uno**

Por que e como as outras coisas derivaram do Uno? Por que o Uno, bastante para si mesmo, não permaneceu em si mesmo? A resposta dada por Platino a esse problema também constitui um dos vértices da Antigüidade e um "unicum" na história da filosofia do Ocidente.

Na verdade, a resposta a esse problema muitas vezes ficou subentendida, porque quase todos os leitores das *Enéadas* detiveram-se nas imagens que Plotino apresenta para ilustrá-la. A mais célebre dessas imagens, certamente, é a da luz. A derivação das coisas do Uno é representada pela irradiação de uma luz a partir de uma fonte luminosa em forma de círculos sucessivos: "Existe, sim, algo que se poderia chamar de um centro: em torno dele, um círculo que irradia o esplendor que emana daquele centro; em torno deles (centro e primeiro círculo), um outro círculo: luz da luz!" Outras imagens, não menos famosas, são as do fogo que emana calor, a da substância odorosa que emana perfume, a da fonte inexaurível que gera rios, a da seiva das árvores que produz e perpassa o todo a partir das raízes e a dos círculos concêntricos que se expandem pouco a pouco a partir de um único centro.

Mas essas imagens ilustram somente um ponto da doutrina, ou seja, o de que o Uno produz todas as coisas permanecendo firme e, precisamente ao permanecer, gera, no sentido de que o seu gerar não o empobrece e não o condiciona de modo algum: aquilo que é gerado é inferior ao que o gerou e não serve ao que o gerou. Mas a doutrina plotiniana é muito mais rica do que as imagens de que ele se valeu com objetivos puramente didáticos, encontrando-se expressa nesta passagem exemplar: "Mas, se ele permanece firme, como é que as coisas derivam dele? Em virtude da força operante. A qual é dúplice: a) uma está encerrada no ser; b) a outra brota para fora do ser particular de cada coisa; precisamente, a) aquela que pertence ao ser é própria daquela coisa particular em ato; b) aquela que brota dele e que deve *necessariamente* acompanhar cada coisa é diversa daquela coisa particular. Assim é, por exemplo, no fogo: a) por um lado, há o calor, que entra a pleno direito em sua essência: b) por outro lado, há o calor que já nasce como derivado da essência, enquanto o fogo, no seu simples perseverar como fogo, exerce a força operante encerrada nativamente em seu ser. E exatamente assim se dá também no mundo superior, lá em cima, aliás, com razão muito mais forte: enquanto o Uno a) persevera no seu modo próprio de ser, b) a força operante, nascida como é da perfeição e força operosa conjunta que há nele, se hipostatiza, precisamente porque surge de uma potência enorme, certamente a suprema dentre todas."

Assim, existe a) uma atividade *do* Uno, que é aquela pela qual o Uno é Uno e "permanece" Uno, e existe b) uma atividade que deriva *do* Uno, que é aquela pela qual do Uno procede qualquer outra coisa diversa dele. A segunda atividade, obviamente, depende da primeira. Ora, a) a atividade *do* Uno consiste no autocolocar-se do Uno, na liberdade autocriadora do Uno e, por excelência, é livre; b) no entanto, a atividade que procede *do* Uno é *sui generis,*

porque é uma "necessidade" que depende de um "ato de liberdade" (poder-se-ia dizer que é uma necessidade desejada). Isso é suficiente para mostrar que não se pode falar de "emanação", mas sim de "processão" das coisas do Uno, bem como que a "processão" não é mera necessidade do tipo usual, porque se segue à suprema atividade, que é absoluta liberdade (em termos lógicos, diríamos que, para Plotino, Deus não cria livremente o outro de si, mas se autocria livremente a si mesmo, e que se trata de um "si" que se autocria livremente como potência infinita, que necessariamente se expande, produzindo o outro de si).

1.5. A segunda hipóstase: o *Nous* ou Espírito

Da primeira realidade suprema ou hipóstase deriva a segunda, que Plotino chama de "Nous". Para ficar claro, esse "Nous" é a inteligência suprema aristotélica, que contém em si todo o mundo platônico das Idéias, isto é, a Inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis. A tradução de Nous por "Intelecto" empobrece o significado original do termo; por isso, seria melhor traduzi-lo por "Espírito", como fazem muitos, entendendo por isso a união do supremo Pensamento com o supremo Pensado.

O Espírito nasce do modo como descreveremos. A atividade que procede *do* Uno é como que uma potência informe (uma espécie de "matéria inteligível") que, para subsistir, deve a) voltar-se para a "contemplação" do princípio do qual derivou e fecundar-se ou preencher-se dele, e depois, b) deve voltar-se para si mesma e contemplar-se, plena e fecunda. a) No primeiro momento, nasce o ser ou substância ou conteúdo do pensamento; b) no segundo momento, nasce o pensamento propriamente dito. E assim nasce também a multiplicidade (dualidade) de pensamento e pensado, bem como a multiplicidade no pensado, dado que o Espírito, quando se olha fecundado pelo Uno, vê em si a "totalidade das coisas", ou seja, a totalidade das Idéias. Enquanto o Uno era a "potência de todas as coisas", o Espírito torna-se "todas as coisas" ou a explicação de todas as coisas ao nível ideal. O mundo platônico das Idéias, portanto, é o Nous, o Espírito. As Idéias não são apenas pensamento do Espírito, são elas próprias Espírito, Pensamento.

Assim, o Espírito plotiniano torna-se o *Ser* por excelência, o *Pensamento* por excelência, a *Vida* por excelência. É cosmos inteligível no qual o Todo ecoa em cada Idéia e, vice-versa, no qual cada Idéia se reflete no Todo. É o mundo da pura Beleza, já que a Beleza é essencialmente forma.

1.6. A terceira hipóstase: a Alma

Da mesma forma que, querendo tornar-se mundo das Formas e Pensamento, ou seja, querendo pensar, o Uno deve se fazer Espírito, assim também, se quiser criar um universo e um cosmos físico, deve fazer-se Alma.

A Alma deriva do Espírito do mesmo modo como este deriva do Uno. Existe a) uma atividade do Espírito, que é aquela que o faz ser tal e que coincide com a examinada acima, e existe b) uma atividade que procede do Espírito. O resultado da atividade que procede do Espírito não é sem mais (ou seja, imediatamente) a alma. Analogamente ao que vimos a propósito do Espírito em relação ao Uno, também a potência que procede da atividade do Espírito volta-se para contemplar o próprio Espírito. Voltando-se para o Espírito, a alma extrai sua própria existência (hipóstase) e, através do Espírito, vê o Uno e entra em contato com o próprio Bem. Essa vinculação da Alma com o Uno-Bem constitui um dos eixos básicos de todo o sistema plotiniano, vale dizer, o fundamento não apenas da atividade criadora da Alma mas também da possibilidade de "retorno ao Uno".

A natureza específica da Alma não consiste no puro pensar (senão, não se distinguiria do Espírito), mas sim no dar vida a todas as outras coisas que existem, ou seja, a todas as coisas sensíveis, ordenando-as, dirigindo-as e governando-as: "Quando a Alma olha aquilo que está antes dela, então pensa; quando olha-se a si mesma, então se conserva; quando olha aquilo que está depois dela, então a Alma ordena, dirige e comanda isso." E esse "ordenar, dirigir e comandar" coincide com o gerar e fazer viver as próprias coisas. A alma, portanto, é princípio de movimento e também é movimento ela mesma. Ela é a "última idéia", ou seja, a última realidade inteligível, a realidade que confina com o sensível, sendo causa ela própria. A Alma, assim, tem uma "posição intermediária" e, portanto, tem como que "duas faces", porque, gerando o corpóreo, embora continue a ser e permanecer realidade incorpórea, "acontece-lhe" de relacionar-se com o corpóreo por ela produzido, mas não ao modo do corpóreo. Ela, portanto, pode entrar em qualquer parte do corpóreo "sem desviar-se da unidade do seu ser" e, assim, pode tornar-se toda-em-tudo. Nesse sentido, pode-se dizer que a alma é divisa-e-indivisa, una-e-múltipla. Portanto, a Alma é "uno-e-muitos", ao passo que o Espírito é "uno-muitos", o Princípio primeiro é somente "Uno" e os corpos são apenas "muitos".

Para que se entenda bem essa última afirmação, devemos recordar que, para Plotino, a pluralidade da alma, além de "horizontal", também é "vertical", no sentido de que é uma hierarquia de almas: a) em primeiro lugar, há a "Alma Suprema", a Alma como pura hipóstase, que permanece em estreita união com o Espírito do

qual provém; b) depois, há a "Alma do todo", que é a Alma enquanto criadora do mundo e do universo físico; c) por fim, há também as almas particulares, aquelas que "descem" para animar os corpos, os astros e todos os seres vivos. É claro que todas as almas derivam da primeira, não só mantendo com ela uma relação de uno-e-muitos, mas também sendo "distintas" da Alma suprema sem ser "separadas" dela.

Estreitamente ligada à Alma do Todo encontra-se a "physis" ou natureza, que constitui o seu limite extremo. Em Plotino, portanto, a "natureza" é a atividade produtora das formas do sensível próprio da Alma, sendo ela própria uma forma de contemplação, porque a Alma é produtora de formas na matéria somente enquanto é visão ou contemplação de formas que, mediatamente, derivam do Espírito e das Idéias do Espírito.

1.7. **A processão do cosmos físico**

Com a alma, encerra-se a série de hipóstases do mundo incorpóreo e inteligível e, como dissemos, dela deriva o mundo sensível. Mas por que a realidade não termina com o mundo incorpóreo, existindo ainda um mundo corpóreo? Como surgiu o sensível? Qual é o seu valor?

A novidade que Plotino introduz na explicação da origem do cosmos está sobretudo no fato de que ele *tenta deduzir a matéria* sem pressupô-la como se fosse algo que se contraponha ao princípio primeiro desde a eternidade. A matéria sensível deriva de sua causa como possibilidade última, ou seja, como etapa extrema daquele processo em que a força produtora se enfraquece a ponto de exaurir-se. Desse modo, a matéria torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potência do Uno (e, assim, do próprio Uno) ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido, a matéria é "mal": mas, no caso, o mal não é uma força negativa que se oponha ao positivo, mas simplesmente falta ou "privação" do positivo. A matéria também é considerada não-ser, "porque é diversa do ser e jaz sob ele". A matéria não nasce da alma suprema, inteiramente ativa na contemplação, mas, como dissemos, do limite extremo da Alma do universo, onde a contemplação se enfraquece, pelo menos à medida que a Alma volta-se mais para si do que para o Espírito. Essa contemplação enfraquecida é qualitativamente homogênea em relação à da Alma superior, mas degradada quanto à intensidade, ou seja, quantitativamente mais fraca, pois "naquele degradar-se vai quase se desvanecendo". Desse modo, *produto dessa atividade tão enfraquecida, a matéria não tem mais força para voltar-se na direção de quem a gerou para, por seu turno, contemplá-la.* Assim, cabe à própria alma sustentá-la, ordená-la, informá-la e mantê-la vinculada ao ser.

O mundo físico, portanto, nasce do seguinte modo: a) inicialmente, a Alma cria a matéria, que é como que a extremidade do círculo de luz que se torna obscuridade; b) em seguida, dá forma a essa matéria, quase que expulsando a sua obscuridade e, na medida do possível, recuperando-a para a luz. Obviamente, as duas operações não são cronologicamente distintas, mas apenas logicamente. A primeira ação da alma consiste num *enfraquecimento da contemplação,* a segunda numa extrema *redenção da contemplação* mesma. O mundo físico é um espelho de formas, que, por seu turno, são a reverberação das Idéias — e, desse modo, tudo é forma e tudo é logos. O panformalismo ou panlogismo plotiniano é total, como esta passagem demonstra inequivocamente: "O universo está ligado de todas as maneiras pelos vínculos das formas: antes de mais nada, a matéria às formas dos elementos; depois, as formas às outras formas e depois às outras ainda, novamente; daí se revela difícil encontrar a matéria encerrada sob tantas formas. Mas, como também a matéria é uma certa forma — ínfima —, *este nosso mundo é completamente forma* e formas são as coisas do universo, pois o modelo já era forma."

E como nasce a temporalidade?

A resposta de Plotino é muito engenhosa: a temporalidade nasce da atividade mesma com que a Alma cria o mundo físico (ou seja, algo distinto do Inteligível, que, ao contrário, pertence à dimensão do eterno). Colhida pelo "desejo de transferir para um diverso a visão lá de cima", a alma não se satisfaz com o ver tudo "simultaneamente": sai da unidade, avança e se distende, em um prolongamento e uma série de atos que se sucedem uns aos outros, colocando assim numa sucessão de antes e depois aquilo que, na esfera do Espírito, é simultâneo. A *Alma cria a vida como temporalidade, como cópia da vida do Espírito, que está na dimensão da eternidade.* E a vida como temporalidade é vida que transcorre em momentos sucessivos e que, portanto, está sempre voltada para momentos sempre posteriores e carregada dos momentos transcorridos.

Nessa visão, nascer e morrer tornam-se nada mais que um móvel jogo da alma, que reflete suas formas como em um espelho, um jogo em que nada perece e tudo se conserva "porque nada pode ser cancelado pelo ser".

Julgado na justa ótica, o cosmos físico é perfeito. Efetivamente, ele é uma cópia que imita o modelo, não é o modelo. Mas, como imagem, revela-se a mais bela imagem do original. De resto, como todas as hipóstases do mundo supra-sensível, o próprio cosmos "existe para Ele e olha para cima". Plotino leva a espiritualização do cosmos aos limites do *acosmismo:* a matéria é forma ínfima, o corpo é forma, o mundo um móvel jogo de formas, a forma está vinculada às Idéias do Espírito e o Espírito ao Uno.

1.8. **Origem, natureza e destino do homem**

O homem não nasce no momento em que surge no mundo físico, mas é preexistente no estado de pura alma: "Antes mesmo que ocorresse este nosso nascimento, nós habitávamos lá em cima: éramos homens, individualmente determinados e também deuses, almas puras (...)."

Mas por que as almas descem aos corpos?

Na resposta a esse problema, pode-se perceber uma oscilação. Por um lado, Plotino admite que a alma deve descer aos corpos para concretizar todas as potencialidades do universo — portanto, por uma necessidade ontológica. Ao mesmo tempo, diz que seria "melhor" que não descesse, pois a descida é uma espécie de "culpa" (uma espécie de "audácia" e de "temeridade"). Essa oscilação deve-se ao fato de que, nos sistemas não-criacionistas, a derivação do múltiplo do Uno e, desse modo, a descida da alma a um corpo torna-se sempre problemática. Eis, então, como Plotino procurou esclarecer a questão. Ele distingue duas espécies diversas de "culpa" da alma:

a) A primeira consiste, em geral, na própria "descida", que, como vimos, enquanto é inelutável, é também involuntária. E o "castigo" que cabe a essa culpa é a própria experiência dolorosa da descida ao corpo.Com esta descida necessária coincide a "vontade de se pertencer", o "retirar-se na individualidade" por parte da alma de que fala Plotino, dado que precisamente nisso consiste o tornar-se alma de um corpo particular.

b) A segunda, no entanto, diz respeito à alma que já tomou corpo, consistindo no excesso de cuidado com o próprio corpo, com tudo o que se segue a isso, ou seja, o afastamento de suas próprias origens para colocar-se a serviço das coisas exteriores, esquecendo-se assim de si mesma.

Assim, não é o primeiro tipo de culpa, mas sim *o segundo* tipo que constitui *o grande mal da alma,* ou seja, o mal que a leva a esquecer-se de suas próprias origens.

O homem é fundamentalmente a sua alma. E todas as atividades da vida do homem dependem da alma. A alma é impassível, capaz somente de agir. A própria sensação, para Plotino, é um ato cognoscitivo da alma. Com efeito, quando sentimos, por um lado, o nosso corpo sofre uma sensação por parte de outro corpo; mas, por outro lado, é a nossa alma que entra em ação, não só no sentido de que a sensação corpórea "não lhe escapa", mas também no sentido de que ela "julga" as sensações. Mais ainda: para Plotino, na impressão sensorial que se produz nos órgãos corpóreos a alma vê (embora em um nível mais fraco e debilitado) a marca de formas inteligíveis; assim, para a alma, a própria

sensação é uma forma de contemplação do inteligível no sensível. De resto, isso nada mais é do que o corolário que brota da concepção plotiniana do mundo físico, segundo a qual os corpos são produzidos pelos *logoi,* ou seja, pelas formas racionais da alma do universo (que são um reflexo das Idéias), e a elas se reduzem em última análise, de modo que, em certo sentido, as sensações revelam-se como nada mais que "pensamentos obscuros", ao passo que os pensamentos dos inteligíveis são "sensações claras". Aliás, para o nosso filósofo, a sensação é tanto mais possível quando mais a alma inferior que sente está ligada à alma superior que tem percepção dos inteligíveis puros (a anamnese platônica); ademais, o sentir da alma inferior *capta as formas sensíveis como que irradiando-as* com uma luz que emana dela, proveniente precisamente daquela posse originária que a alma superior tem das formas.

E, a exemplo da sensação, Plotino também interpreta como atividades da alma os sentimentos, a memória, as paixões e as volições.

A atividade mais elevada consiste na liberdade, que é estreitamente ligada à imaterialidade. A liberdade é a volição do Bem. Enquanto a liberdade do Uno é liberdade de se autocolocar como Bem absoluto, a liberdade do Espírito está em permanecer indissoluvelmente ligado ao Bem e a liberdade da Alma está em tender para o Bem, através do Espírito, em vários níveis.

Os destinos da alma consistem na reconjunção com o divino. Plotino retoma a escatologia platônica, mas sustenta que *já nesta terra é possível realizar a separação do corpóreo e a reconjunção com o Uno.* Os filósofos da época helenística já haviam insistido bastante no fato de que a plena felicidade pode ser desfrutada nesta terra, até mesmo entre tormentos físicos. Plotino reafirma decididamente esse conceito, mas destaca que é possível ser feliz até entre tormentos físicos, no "touro de Falárides" (ou seja, entre torturas), porque há em nós um componente transcendente que pode nos unir ao divino enquanto o corpo sofre. Assim, aquele que havia sido o supremo ideal da época helenística é posto a nu em sua ilusoriedade, quando perseguido no plano da pura imanência: só com uma sólida vinculação à transcendência é possível aquilo que a época helenística havia procurado em vão em direções opostas.

1.9. O retorno ao Absoluto e o êxtase

São múltiplos os caminhos de retorno ao Absoluto: a) o da virtude; b) o da erótica platônica; c) o da dialética. Mas Plotino ainda acrescenta um quarto caminho: o da "simplificação", que é "reunião com o Uno" e "êxtase" *(unio mystica).*

Com efeito, as hipóstases derivam do Uno por uma espécie de "diferenciação" e "alteridade" ontológica, às quais se acrescentam

no homem as alteridades morais. A *reconjunção com o Uno se dá através da retirada dessas alteridades.* E isso é possível porque a "alteridade" não está na hipóstase do Uno: "Imune da alteridade como é, o Uno está eternamente presente; nós, porém, só estamos junto dele quando não a temos." Para o homem, despojar-se de toda alteridade significa reentrar em si mesmo, na própria alma; depois, despojar-se da parte sensitiva da alma; em seguida, da palavra e da razão discursiva; por fim, "emergir na contemplação d'Ele".

A frase que resume icasticamente o processo de purificação total da alma que quer unir-se ao Uno é a seguinte: "Despoja-te de tudo". Mas, nesse contexto, despojar-se de tudo não significa empobrecer-se ou anular-se a si mesmo, mas sim, ao contrário, *significa se acrescer, preencher-se com Deus, com o Todo, com o Infinito:* "Tu te acresces portanto a ti mesmo, depois de ter jogado fora o resto: depois de tal renúncia, o "Todo" se te faz presente; mas, se se faz presente para quem sabe renunciar, ele, no entanto, não aparece por nada para quem fica com as outras coisas; não creias que ele "vem para ficar ao teu lado", mas, quando ele não está junto de ti, foste tu quem foi embora. E, tendo ido embora, tu não foste embora d'Ele (pois Ele ainda está presente ali) nem foste para qualquer outro ponto, mas sim, mesmo permanecendo presente, te voltastes para a parte oposta (para o lado das coisas)."

Pelo menos em uma passagem, essa unificação com o Uno é denominada por Plotino como "êxtase". O " êxtase" plotiniano *não é um estado de inconsciência, mas sim de hiperconsciência,* não é algo de irracional ou hiporracional, mas sim hiperracional. *No êxtase, a alma se vê exaltada e preenchida pelo Uno.*

É indubitável que a doutrina do êxtase foi difundida nos meios alexandrinos por Fílon, o Hebreu. Entretanto, deve-se destacar que enquanto Fílon, no espírito bíblico, entendia o êxtase como "graça", ou seja, como "dom gratuito" de Deus, em harmonia com o conceito bíblico de que é Deus que faz dom de si e das coisas por ele criadas ao homem, já Plotino o insere em uma visão que se mantém ligadas às categorias do pensamento grego: Deus não faz dom de si aos homens, mas são os homens que podem subir até ele e a ele reunirem-se por sua força e capacidade natural, desde que o queiram.

1.10. Originalidade do pensamento plotiniano: a contemplação criadora

Como vimos, em toda a "processão" metafísica, o momento principal do qual nasce a "hipóstase", ou seja, o momento de criação, coincide com a "contemplação". Mas, a propósito disso, Plotino nunca se cansou de insitir, consciente de que estava

dizendo algo insólito: "Tudo aspira a uma 'contemplação' e visa a esse fim — viventes dotados de razão, a natureza que está nas plantas e a terra que as gera — e, à medida que lhes é possível, em um estado conforme à sua natureza e cada qual ao seu modo, todas as criaturas alcançam até a contemplação. E a alcançam dela captando algumas a realidade, outras uma imitação e uma imagem." Já vimos como o Espírito nasce contemplando o Uno e a Alma contemplando o Espírito. E a "natureza" e a "práxis"? Também elas são contemplação: "Mas a natureza é 'contemplação' e 'coisa contemplada' a um só tempo, já que é forma racional. Por isso, exatamente porque ela é 'contemplação', 'coisa contemplada' e 'forma racional', só por isso e enquanto é tudo isso, ela cria. Assim, portanto, *a criação se nos mostrou claramente como 'contemplação': com efeito, ela é produto de contemplação, de uma contemplação que permanece pura contemplação e nada mais faz do que criar porque é 'contemplação'.*"

A própria práxis, mesmo no seu grau mais baixo, também procura, "com um girar perdido", conquistar a contemplação. De fato, que finalidade quer alcançar quem se dedica à ação? "Certamente que não a de não conhecer, mas sim, ao contrário, a de conhecer aquele objeto dado, de contemplá-lo..."

Em suma, para Plotino, *a atividade espiritual de ver e contemplar se transforma em criar.* E a atividade e a ação serão tanto mais ricas quanto mais rica for a contemplação. E a contemplação é silêncio metafísico.

Nesse contexto, o "retorno" ao Uno através do êxtase torna-se um retorno através da contemplação do Uno. Êxtase é simplificação, que é eliminação de alteridade, separação de tudo aquilo que é terreno, precisamente "contemplação", na qual sujeito contemplante e objeto contemplado se fundem: é a famosa "fuga de só para Só" com que se concluem as *Enéadas:* "E eis a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: separação do resto das coisas daqui de baixo, vida a que não apraz mais coisa terrena, fuga de só para Só."

2. Desenvolvimento do neoplatonismo e fim da filosofia pagã antiga

2.1. Quadro geral das escolas neoplatônicas, de suas tendências e de seus expoentes

Resumindo tudo o que dissemos e contemplando o panorama geral da filosofia pagã do período tardio-antigo, temos o seguinte quadro geral:

1) Primeira escola de Alexandria, fundada por Amônio Sacas, provavelmente em torno de 200 d.C., tendo seu auge ao longo da primeira metade do século III d.C. Como sabemos, os membros mais famosos dessa escola foram Erênio, Orígenes, o Pagão, e Plotino, além do célebre literato Longino. (Provavelmente, também Orígenes, o Cristão, foi aluno de Amônio.)

2) Escola fundada por Plotino em Roma, em 244 d.C., que floresceu ao longo da segunda metade do século III d.C. Os membros mais significativos dessa escola foram Amélio e Porfírio (233/234-305 d.C.), desenvolvendo este sua atividade também na Sicília.

3) Escola da Síria, fundada por Jâmblico (que nasceu entre 240 e 250 d.C. e morreu em torno de 325 d.C.) pouco depois de 300 d.C., tendo seu auge durante as primeiras décadas do século IV d.C. Foram expoentes dessa escola Teodoro de Ásine, Sôpatro de Apaméia e Dessipo.

4) Escola de Pérgamo, fundada por Edésio, discípulo de Jâmblico, pouco depois de sua morte. Foram expoentes dessa escola Máximo, Crisâncio, Prisco, Eusébio de Mindo, Eunápio, o imperador Juliano, o Apóstata, e o seu colaborador Salústio. A dissolução da escola pode coincidir com a morte de Juliano (363 d.C.).

5) Escola de Atenas, fundada por Plutarco de Atenas entre fins do século IV e princípios do século V d.C. e consolidada por Siriano. Proclo foi o seu expoente mais insigne. Outros representantes foram Domnino, Isidoro, Damásio, Simplício e Prisciano. A escola foi fechada em decorrência de um édito de Justiniano em 529 d.C.

6) Segunda escola de Alexandria, entre cujos expoentes deve-se relacionar Hipácia, Sinésio de Cirene, Hiérocles de Alexandria, Hérmias, Amônio (filho de Hermias), João de Filipos, Esculápio, Olimpiodoro, Elias, Davi e Estêvão de Alexandria. Essa escola nasceu, ou melhor, renasceu ao mesmo tempo que a escola de Atenas, sobrevivendo até princípios do século VII d.C.

No que se refere às tendências dessas escolas, deve-se destacar o seguinte:

a) Plotino, com sua escola (como, talvez, também Amônio com seu círculo) representa a tendência metafísico-especulativa pura. Com efeito, ele mantém sua filosofia bem distinta tanto da religião "positiva" como das práticas mágico-teúrgicas e sua própria religiosidade foi de caráter tipicamente filosófico. Embora cedendo em alguma coisa, também os seguidores de Plotino não chegaram, a

não ser de modo parcial e não substancial, a transformar a colocação do mestre, como veremos.

b) Já a escola de Jâmblico e a escola de Atenas representam como que uma síntese – ou, se assim se preferir, uma combinação — entre a tendência filosófica e a tendência místico-religioso-teúrgica: além de especulação filosófica, o neoplatonismo torna-se também fundamento e defesa apologética da religião politeísta e assume as práticas mágico-teúrgicas como complemento da filosofia, quando não até mesmo como seu coroamento.

c) A escola de Pérgamo representa um momento de acentuada involução religioso-teúrgica e de clara decadência do componente filosófico-especulativo.

d) A segunda escola de Alexandria tem caráter predominantemente erudito, tendendo à simplificação do neoplatonismo. A sua importância histórica e filosófica deve-se sobretudo aos comentários a Aristóteles produzidos pela escola de Amônio, fillho de Hérmias (Esculápio, Olimpiodoro, Davi e Estêvão), que, em parte, chegaram até nós. Como já dissemos, esses autores liam Aristóteles como preparação introdutória a Platão.

Dentre todos esses filósofos, Proclo é o único que se destaca de modo decisivo. Entretanto, deve-se ressaltar a importância, sobretudo histórica, de Porfírio e depois de Jâmblico, a quem remonta a responsabilidade pela nova orientação filosófico-teúrgica do neoplatonismo.

Porfírio parece ter procurado inovar Plotino sobretudo na metafísica. Com efeito, com base nos estudos mais recentes, parece que ele colocou no vértice da hierarquia uma enéada, ou seja, três hipóstases, cada uma caracterizada por uma tríade, talvez influenciado pelos *Oráculos caldeus*.

Jâmblico foi muito mais além: parece que chegou até mesmo a desdobrar o Uno em um "Primeiro" e um "Segundo" Unos. Além disso, dividiu a hipóstase plotiniana do Espírito em um plano do "inteligível", subdividido em uma tríade, e um plano do "intelectual", também subdividido de forma triádica. É possível ainda que, entre esses dois planos, ele já tenha introduzido também o plano do inteligível-e-intelectual, posteriormente dividido em tríades. E também distinguiu em uma tríade a hipóstase da alma. Além do seu aspecto metafísico, essas hipóstases também eram apresentadas sob o aspecto religioso, sendo consideradas deuses, de modo a poder justificar racionalmente o politeísmo. Os neoplatônicos continuaram nesse caminho de distinções hipostáticas, de Teodoro de Ásine, discípulo de Jâmblico, a Proclo e Damásio, no qual esta tendência atinge seu ponto culminante. Mas, no caso de Proclo, é necessário um discurso à parte.

2.2. Proclo: última voz original da Antigüidade pagã

Proclo nasceu em Constantinopla no ano de 410 e morreu em 485 d.C. Muita coisa de sua rica produção chegou até nós, destacando-se os comentários e alguns diálogos platônicos, especialmente a *Teologia platônica* e os *Elementos de teologia.*

Não nos deteremos na complexa sistematização do mundo inteligível, com todas as suas divisões e subdivisões triádicas, porque não reside nisso a grandeza de Proclo. Com efeito, ele se distinguiu pelo aprofundamento das leis que governam a processão da realidade, ou seja, precisamente pelo aprofundamento daquele ponto que, como vimos, assinalou a contribuição essencial do neoplatonismo.

Em primeiro lugar, deve-se destacar a perfeita determinação que Proclo fez da lei natural que governa a geração de todas as coisas, entendida como um processo circular constituído de três momentos: 1) a "manência" *(moné),* ou seja, o permanecer do princípio em si; 2) a "processão" *(próodos),* ou seja, o sair do princípio; 3) o "retorno" ou a "conversão" *(epistrophé),* ou seja, a reconjunção ao princípio. Como vimos, Plotino já havia identificado esses três momentos, que desempenham em seu sistema um papel bem mais complexo do que habitualmente se acredita. Entretanto, Proclo vai além de Plotino, levando essa lei triádica a um nível excepcional de refinamento especulativo. A lei vale não somente em geral, mas também em particular, à medida que expressa o próprio ritmo da realidade em sua totalidade, bem como em todos os seus momentos particulares.

Assim como qualquer outra realidade que produz algo, o Uno produz em virtude "de sua perfeição e superabundância de poder". Pois bem, todo ente produtivo 1) permanece como é (precisamente devido à sua perfeição) e, por causa desse seu permanecer imóvel e irredutível, produz; 2) a "processão" não é uma transição, como se o produto que dela deriva fosse uma parte dividida do produtor, mas sim uma multiplicação de si mesmo por parte do produtor, em virtude de sua potência; ademais, aquilo que procede é semelhante àquilo do qual procede, sendo a semelhança anterior à dessemelhança: a dessemelhança consiste apenas no fato de ser o produtor melhor, ou seja, mais potente, que o produto; 3) conseqüentemente, as coisas derivadas têm uma afinidade estrutural com suas causas; ademais, aspiram a manter-se em contato com elas e, portanto, a "retornar" a elas. Portanto, as hipóstases nascem pelo caminho da semelhança e não da dessemelhança.

O processo triádico é pensado em termos de círculo, não no sentido da sucessão de momentos, como se houvesse uma distinção cronológica de antes e depois entre "manência", "processão" e "retorno", mas sim no sentido da distinção lógica e, portanto, da

coexistência de momentos, no sentido de que todo processo é perene permanecer, perene proceder e perene retornar. Além disso, ressalte-se que, com base no princípio da semelhança que ilustramos, não somente a causa permanece como causa, mas também, em certo sentido, o produto permanece na causa no mesmo momento em que dela procede, pelo motivo de que o proceder não é um "separar-se", ou seja, um tornar-se totalmente outro.

Uma segunda lei, estreitamente ligada a essa, é a do chamado "ternário". Ao nível de estudos especializados, há muito que essa lei já havia sido indicada como "a chave da filosofia de Proclo", mas não havia sido assim percebida pela *communis opinio.* Agora, em pesquisas recentes, ela foi reafirmada e colocada em primeiro plano. Proclo considera que toda realidade, em todos os níveis, do incorpóreo ao corpóreo é constituída por dois componentes essenciais: 1) o limite *(péras)* e 2) o "ilimite" *(ápeiron)* ou "infinito" (que são como forma e matéria); 3) conseqüentemente, todo ente é como que a "mistura" ou a síntese desses dois componentes (essa é uma tese evidentemente derivada do *Filebo* e das doutrinas não escritas de Platão).

A lei do ternário (que consiste, portanto, no fato de ser todo ente constituído pelo limite, pelo ilimite e pela diferente mistura dos dois) não vale somente para as hipóstases superiores, mas também para a alma, para os entes matemáticos, para os entes físicos — em suma, para tudo, sem exceção.

Nesse contexto, a matéria (sensível) vem a ser a última infinitude (ou ilimitude) e, assim, "é boa em certo sentido" (ao contrário do que pensava Plotino), enquanto é a última efusão do Uno segundo a lei unitária da realidade.

Os *Elementos de teologia,* dedicados à ilustração desses princípios e às leis gerais do sistema, constituem a obra mais viva de Proclo, visto que, nela, o filósofo, tirando dos ombros em grande parte a preocupação dominante na *Teologia platônica,* que era a de defender o politeísmo pagão e fundamentar o panteão metafísico capaz de acolher todos os deuses, concentra-se no essencial, apresentando-nos um tratado metafísico de primeira categoria. Foi precisamente isso o que possibilitou a essa obra um grande sucesso, inclusive na Idade Média.

2.3. **O fim da filosofia pagã antiga**

O fim da filosofia pagã antiga tem uma data oficial, ou seja, 529 d.C., ano em que Justiniano proibiu qualquer ofício público aos pagãos e, portanto, também a possibilidade de manter escolas e ensinar.

Eis um trecho significativo do *Codex* de Justiniano: "Nós proibimos que seja ensinada qualquer doutrina por parte daqueles

que estão afetados pela loucura dos ímpios pagãos. Por isso, que nenhum pagão simule estar instruindo aqueles que, desventuradamente, freqüentam sua casa enquanto que, na realidade, nada mais está fazendo do que corromper as almas dos discípulos. Ademais, que não receba subvenções públicas, já que não tem nenhum direito derivado de escrituras divinas ou de éditos estatais para obter licença para coisas desse gênero. Se alguém, aqui (em Constantinopla) ou nas províncias, resultar culpado desse crime e não se apressar a retornar ao seio de nossa santa Igreja, juntamente com sua família, ou seja, juntamente com a mulher e os filhos, recairá sob as referidas sanções, suas propriedades serão confiscadas e eles próprios serão enviados ao exílio."

Esse édito é sem dúvida muito importante para a sorte da filosofia greco-pagã, bem como a data em que foi promulgado. Entretanto, deve-se destacar que o ano de 529 d.C., como todas as datas que abrem ou encerram uma época, nada mais faz do que sancionar com um acontecimento de repercussão aquilo que já era uma realidade produzida por toda uma série de acontecimentos anteriores.

O édito de 529 d.C., portanto, nada mais fez do que acelerar e estabelecer de direito aquele fim ao qual, de fato e por si mesma, a filosofia pagã antiga estava destinada.

CAPÍTULO XII

A CIÊNCIA ANTIGA NA ÉPOCA IMPERIAL

1. O declínio da ciência helenística

Já vimos que o momento mágico da ciência helenística foi breve (cerca de um século e meio).

O ano de 145 a.C. assinala a primeira grande crise do Museu e da Biblioteca. O rei Ptolomeu Físcon entrou em grave desentendimento com os intelectuais gregos por motivos políticos e, não podendo domar sua resistência, constrangeu-os a abandonar Alexandria. O fato assinalou a ruptura da grande aliança entre os representantes da inteligência grega e o trono egípcio, abrindo um período de decadência que se tornaria irreversível. Depois, o Museu e a Biblioteca retomaram suas atividades, mas em tom decididamente menor.

O ano de 45 a.C. assinala a segunda etapa da crise. Durante a campanha de César no Egito, a Biblioteca foi incendiada. Neste momento, antes do incêndio, seus livros haviam atingido um total de setecentos mil, enorme para a época. Salvaram-se ainda muitos livros do incêndio, mas as perdas foram irrecuperáveis e, portanto, muito graves.

Em 30 a.C., Otaviano conquistou Alexandria e o Egito tornou-se uma província do Império romano.

É compreensível, portanto, que, na época imperial, Alexandria já não desempenhasse um papel nem de longe comparável ao que desenvolvera na época helenística. Roma tornou-se o novo centro, onde os interesses eram outros e outra a têmpera espiritual. Os romanos tinham apenas interesses práticos e operativos, apreciando resultados concretos e imediatos. Em suma: para os romanos, era estranha exatamente aquela dimensão especulativo-teorética que, como vimos, havia alimentado não só a grande filosofia grega, mas também a grande ciência helenística. Assim,

não é difícil compreender por que a época imperial foi uma época de epígonos, de figuras de segundo plano, salvo algumas significativas exceções, sobretudo no campo da astronomia com Ptolomeu, em Alexandria, e no campo da medicina com Galeno, em Roma. Falaremos agora dessas duas grandes figuras da ciência, até porque a herança que deixaram constituiu um ponto de referência até os tempos modernos, sendo como que uma grande ponte entre a Antigüidade e o mundo moderno.

2. Ptolomeu e a síntese da astronomia antiga

2.1. Vida e obras de Ptolomeu

Ptolomeu de Ptolemaida (alto Egito) viveu no século II d.C., conjecturando-se que aproximadamente entre os anos 100 e 170. Dele chegaram até nós numerosos escritos, entre os quais sobressai o *Sistema matemático (Mathematiké Syntaxis),* que é a *suma* do pensamento astronômico do mundo antigo, o correspondente exato do que representaram os *Elementos* de Euclides no campo das matemáticas. O *Sistema matemático* é conhecido sob o nome de *Almagesto,* como de fato, ele foi batizado pelos árabes. Com efeito, ele devia ser introduzido com o adjetivo *meghistos,* que significa "o maior" (o maior tratado de astronomia), mas que os árabes traduziram, com certa deformação, por *"magesto",* acrescentando-lhe o adjetivo *"al".*

Outras obras dignas de menção são a *Hipótese sobre os planetas,* a *Geografia,* a *Ótica,* os *Harmônicos, Sobre o juízo* e o *Hegenômico e o tetrabiblo* (que significa livro quadripartite). Este último era uma espécie de complemento antropológico do *Almagesto,* tendo grande sucesso na Idade Média, bem como no Renascimento, porque codificava de modo equilibrado, inserindo-as num tipo de discurso científico, as crenças acerca das influências dos astros e as possibilidades de predição astrológica.

2.2. O sistema ptolomaico

No *Almagesto,* Ptolomeu preocupou-se em colocar de modo preciso sua pesquisa no âmbito do quadro do saber que fora traçado por Aristóteles. Este dissera que as ciências se dividem em *poéticas, práticas* e *teoréticas,* sendo que estas últimas se dividem em *física, matemática* e *teologia* (= metafísica). Ora, Ptolomeu estava convencido da nítida superioridade das ciências teoréticas, mas, entre elas, dava prioridade às matemáticas. A teologia tem um objetivo muito elevado "num distanciamento que está além das

coisas mais elevadas do mundo" e "absolutamente separada das coisas sensíveis"; já a física, ao contrário, diz respeito aos entes arrastados nas mutações, dado que estuda as coisas enquanto sujeitas ao movimento: daí sua preferência pela matemática.

Escreve Ptolomeu: "Daqui (dos raciocínios mencionados) extraí estas considerações: aos outros dois gêneros da parte teorética (= teologia e física), se poderia atribuir mais o caráter de conjectura do que o de apreensão científica — ao teológico, por sua absoluta invisibilidade e inconceptibilidade; ao físico, pela instabilidade e obscuridade da matéria —, de tal modo que não se pode esperar que se chegue a um acordo entre os filósofos nesses dois gêneros. Só o gênero matemático, se o abordarmos com rigor, oferece ciência sólida e certa a quem o cultiva, à medida que a demonstração, quer aritmética, quer geométrica, é produzida com procedimentos incontroversos."

Por isso, Ptolomeu escolheu a indagação das matemáticas, sobretudo "aquela sua parte que tem em mira as coisas divinas e celestes", que são imutáveis e ontologicamente estáveis, permitindo "clara e ordenada apreensão" e fornecendo assim auxílio às outras ciências. Escreve Ptolomeu: "Com efeito, ela pode abrir caminho para o gênero teológico, de modo proeminente, dado que só ela pode aproximar-se corretamente da atividade imóvel e separada, partindo de sua proximidade na qual se encontram as substâncias que são tão sensíveis quanto moventes e movidas (= os céus), mas eternas e privadas de modificações quanto aos deslocamentos e à ordem dos movimentos." Ademais, também é de utilidade para a física, no que se refere ao estudo dos movimentos.

Assim, segundo Ptolomeu, a astronomia tem ademais uma precisa relevância ética educativa: "No que concerne à nobreza das ações e do caráter, esta ciência, mais que qualquer outra, nos tornará inteligentes, pela similitude, a ordem, a simetria e a ausência de vaidade que contemplamos nas coisas divinas, tornando quem as cultiva amante dessa divina beleza, de modo que, através do hábito, torna quase natural uma disposição de espírito afim a essa beleza."

Traçado o quadro teórico da obra, vejamos os conceitos técnicos de base.

No que se refere ao mundo e à terra, as teses fundamentais são as cinco seguintes: 1) o mundo (o céu) é esferiforme e move-se ao modo de uma esfera; 2) analogamente, considerada em seu conjunto, a Terra é esferiforme; 3) a Terra está situada "no meio do mundo, como um centro"; 4) no que tange às distâncias e grandezas, a terra está, em relação à esfera das estrelas fixas (aquela que engloba o céu), na proporção de um ponto; 5) a Terra "não realiza nenhum movimento local", ou seja, é imóvel.

Posto que essas teses são os pontos cardeais do sistema geocêntrico, que permaneceriam até a revolução copernicana, queremos ilustrá-las brevemente, apresentando os principais argumentos de Ptolomeu.

1) A experiência demonstra que o céu é esferiforme e move-se circularmente: há tempos que os homens chegaram a tais conclusões, vendo o sol, a lua e os astros deslocarem-se do Oriente para o Ocidente segundo círculos paralelos, bem como a regularidade e a constância dos lugares em que ocorrem o alvorecer e o pôr-do-sol. Sempre atendo-nos à experiência, o centro de tais revoluções, é único e coincide com a Terra. Qualquer outro tipo de movimento que não fosse o esferiforme não poderia explicar os fenômenos que observamos.

2) A conclusão de que a Terra é redonda é provado, por exemplo, pelo fato de que o Sol, a Lua e as estrelas *não* surgem e *não* se põem ao mesmo tempo para os que estão em diversos pontos da Terra, mas primeiro para os que habitam os países do Oriente, depois para os que habitam os países do Ocidente. Ademais, entre outras coisas, é provada pelo fato de que quem navega em direção a montes ou lugares elevados, de qualquer direção que provenha, os vê aumentarem progressivamente de altura, como se emergissem do mar.

3) Se não se colocasse a Terra no centro do universo, muitos fenômenos seriam inexplicáveis. Eis como Ptolomeu resume seu pensamento sobre esse ponto: "... Se a Terra não estivesse no centro, toda a ordem observada dos incrementos e reduções da noite e do dia seria completamente convulsionada. Ademais, os eclipses da Lua não poderiam ocorrer na posição diametralmente oposta ao Sol em relação a todas as partes do céu, dado que freqüentemente a interposição da Terra ocorreria com estes dois astros em posições não diametralmente opostas, mas separadas por intervalos inferiores a um semi-círculo."

4) A conclusão de que a Terra tem uma dimensão comparável a um ponto, em relação à esfera das estrelas fixas, é provada, entre outras coisas, pelo fato de que, seja qual for a parte da Terra da qual se observa a grandeza dos astros e sua distância recíproca, estas permanecem iguais em toda parte.

5) A Terra está imóvel no centro, porque é o ponto em direção ao qual todos os corpos pesados caem. Erram os que sustentam que a Terra gire em torno do próprio eixo do Ocidente para o Oriente, realizando uma volta por dia. Se assim fosse, o movimento

deveria ser muito impetuoso (dado que se cumpre no período de um dia) e então todos os corpos que não estão apoiados na terra deveriam aparecer para nós como que realizando um movimento em direção contrária; ademais, não poderíamos ver nuvens rumando para o Oriente, nem se poderia ver nada que é atirado ou que voa, porque o movimento da Terra o ultrapassaria sempre com sua velocidade. Se se dissesse que o ar também se move junto com os corpos no ar, nesse caso tudo deveria parecer estático e não se deveria ver nada avançar nem recuar.

O céu é feito de éter, por natureza esferiforme e incorruptível.

O movimento das estrelas fixas é explicado pelo movimento rotatório uniforme da esfera etérea concêntrica das estrelas fixas. Ao contrário, os movimentos do Sol, da Lua e dos outros cinco planetas são explicados com as hipóteses já sustentadas sobretudo por Hiparco, mas engenhosamente reformuladas e habilmente completadas. Os dois pontos básicos são: 1) Levar em conta todos os "fenômenos" (as aparentes anomalias dos movimentos astrais), 2) explicar tudo sempre e só recorrendo a "movimentos uniformes e circulares, dado que estes são os movimentos apropriados à natureza das coisas divinas". Os novos tipos de movimentos circulares são: 1) os das órbitas *excêntricas,* ou seja, que possuem um centro *não* coincidente com o da terra e 2) os das órbitas epicíclicas, ou seja, das órbitas que giram em torno de um centro colocado sobre um círculo que, por sua vez, também gira. O círculo rotatório ao qual o epiciclo se refere chama-se "deferente". Os epiciclos, colocados sobre deferentes excêntricos em relação à Terra e calculados em número e maneira conveniente, explicavam geometricamente todos os "fenômenos", ou seja, todas as aparentes "irregularidades" dos planetas. Assim, Ptolomeu levava à perfeição o sistema de explicações proposto por Hiparco. O movimento dos planetas é causado por uma "força vital", de que são dotados por natureza. E isto resolvia o tradicional problema dos "motores", bem como as complicações aristotélicas a esse respeito.

O engenho com que Ptolomeu apresentou os cálculos, jogando com epiciclos e círculos excêntricos, garantiu à sua teoria um sucesso sem precedentes no campo astronômico, fazendo-o tornar-se a autoridade por excelência na matéria durante catorze séculos!

Ademais, o modo elegante com que soube conjugar este racionalismo geométrico de visão do cosmo com a doutrina das influências astrais sobre a vida dos homens tornou a doutrina ptolomaica ainda mais aceita na tardia grecidade, que reencontrava, transcrito em termos de razão matemática, a sua antiga fé no destino que governa todas as coisas.

3. Galeno e a síntese da medicina antiga

3.1. Vida e obra de Galeno

Galeno nasceu em Pérgamo por volta de 129 d.C. Estudou na própria cidade natal, depois em Corinto e em Alexandria. No ano de 157, retornando a Pérgamo, foi médico dos gladiadores (um posto então ambicionado). Em torno do ano de 163, foi para Roma, onde permaneceu cerca de um triênio. Voltou a Pérgamo para fugir de uma epidemia que invadira Roma e daí foi para Esmirna, onde ouviu as lições do medioplatônico Albino, com quem deve ter aprendido muito, dada a presença maciça de doutrinas platônicas nos seus escritos.

O ano de 168 assinala uma virada decisiva na vida de Galeno. O imperador Aurélio o chamou a Roma, convidando-o a segui-lo como seu médico pessoal na expedição contra os germânicos. Uma série de acontecimentos, logo depois dos preparativos para a campanha forçaram o imperador a voltar para Roma, onde Galeno afirmou-se como médico pessoal de Cômodo, filho do imperador, enquanto este tornava a partir. Como médico da corte (continuou sendo tal mesmo depois da morte de Marco Aurélio), Galeno teve tempo e dinheiro para dedicar-se às suas pesquisas e à elaboração dos principais livros. Sua fama foi tal que, ainda durante a sua vida, eram produzidas e vendidas falsificações usando o seu nome. O próprio Galeno narra, com evidente prazer, ter assistido a uma divertida cena em uma , na qual um culto romano desmascarava o livreiro, gritando que o livro que ele queria vender-lhe como sendo de Galeno era falso porque estava escrito em mau grego, indigno da pena de Galeno. Morreu provavelmente em torno de 200 d.C.

A produção literária de Galeno é enorme. Devia recobrir vários milhares de páginas. Muitos dos seus escritos se perderam (alguns ainda durante a vida do autor), mas um considerável número (cerca de uma centena de títulos) chegou até nós.

Uma olhada no catálogo redigido pelo próprio Galeno na obra *Os meus livros,* embora limitada aos títulos gerais sob os quais ele relaciona e sistematiza os tratados em particular, pode dar uma idéia da importância verdadeiramente monumental da sua produção. Eis o esquema: 1) obras terapêuticas; 2) livros de doutrina prognóstica; 3) comentários a Hipócrates; 4) livros polêmicos contra Erasístrato; 5) livros referentes a Asclépio; 6) livros sobre as divergências com relação aos médicos metódicos; 7) livros úteis para demonstrações; 8) livros de filosofia moral; 9) livros sobre a filosofia de Platão; 10) obras relativas à filosofia de Aristóteles; 11) obras sobre as divergências com a filosofia estóica; 12) obras

referentes à filosofia de Epicuro; 13) livros sobre temas gramaticais e retóricos.

Dentre as obras mais significativas que chegaram até nós, podemos recordar: *Os procedimentos anatômicos, A utilidade das partes, As faculdades naturais, O método terapêutico, O manual de medicina* (que se tornou famosíssimo) e *Os comentários a Hipócrates.* Muitos desses escritos foram traduzidos num volume organizado por G. Garofalo e M. Vegetti (Utet), do qual extraímos as passagens que citaremos a seguir (com leves retoques).

3.2. A nova figura do médico: o verdadeiro médico também deve ser filósofo

Galeno pretende apresentar-se como o restaurador da antiga dignidade do médico, de que Hipócrates fora o mais significativo exemplo — aliás, o seu paradigma vivo. Segundo Galeno, os médicos de seu tempo haviam esquecido Hipócrates, dando-lhe as costas, e lhes faz três gravíssimas acusações: 1) de serem ignorantes, 2) de serem corruptos e 3) de estarem absurdamente divididos.

1) Segundo Galeno, a ignorância dos novos médicos consistia sobretudo em a) não possuírem mais o conhecimento metódico da natureza do corpo humano; b) conseqüentemente, não saberem distinguir mais as doenças segundo gênero e espécie; c) não possuírem claras noções de lógica, sem a qual não se pode fazer diagnósticos. Ignorando essas coisas, a arte médica torna-se uma pura *prática empírica.*

2) A corrupção dos novos médicos consiste em a) no entregarem-se à licenciosidade, b) na sede insaciável de dinheiro e c) na preguiça, vícios esses que confundem a mente e a vontade. Galeno escreve, entre outras coisas: "Assim, é necessário que a pessoa que queira tornar-se tal (ótimo médico) não só despreze as riquezas, mas seja extremamente amante das fadigas. Não é possível que seja amante das fadigas aquele que se embriaga, se enche de comida, se dá aos prazeres venéreos ou, para dizê-lo em resumo, serve aos genitais e ao ventre. Conclui-se assim que o verdadeiro médico é companheiro tanto da temperança quanto da verdade." Homens da estatura de Fídias entre os escultores, de Apeles entre os pintores e de Hipócrates entre os médicos não nascem mais, em virtude da corrupção. Contudo, depois de termos aprendido tudo o que foi descoberto por Hipócrates e aplicando-nos intensamente durante o resto da vida, seria possível descobrirmos o que falta. E esse deveria ser o objetivo da medicina. Mas acrescenta ele: "Considerando a riqueza mais preciosa do que a virtude, e exercendo a arte não em benefício dos homens, mas por lucro, (...) não é possível atingir a finalidade da medicina."

Galeno (129-201 d.C) constituiu, até o Renascimento, a figura do médico por excelência. Assim ele foi representado no século XVI.

Logo, o médico precisa ter o conhecimento da verdade, a prática da virtude e o exercício da lógica, de modo que "quem é verdadeiro médico, também é sempre filósofo".

3) No que diz respeito à "divisão em sete", é necessário recordar que há algum tempo a medicina havia sofrido uma ruptura iniciada logo depois de Erasístrato. Com o passar do tempo, as posições nas quais a doutrina médica vinha se apoiando eram três: a) a dos chamados "dogmáticos", que eram assim denominados porque sustentavam que, no conhecimento dos fatores saudáveis e mórbidos nos quais se baseia a arte médica, a razão exercia um papel determinante; b) a dos chamados "empíricos", os quais sustentavam que, para a arte médica, bastava a pura experiência; c) a dos "metódicos" (que se autodenominava desse modo para se distinguirem dos dogmáticos), que baseavam a arte médica em algumas noções esquemáticas muito simples ("restrição" e "fluxo"), com as quais explicavam todas as doenças. Galeno rejeitava sumariamente estes últimos, considerando-os um verdadeiro perigo por sua superficialidade. E denuncia a unilateralidade das outras duas seitas, mas vê uma possível mediação: o seu método, com efeito, tempera o momento lógico com o experimental, considerando ambos como igualmente necessários.

3.3. A grande construção enciclopédica de Galeno e seus componentes

Aquilo que Galeno apresentou em sua imensa obra é a construção de uma grandiosa enciclopédia do saber médico e dos conhecimentos que constituem o seu suporte. Confluiu para essa enciclopédia grande parte do material anteriormente adquirido, mas Galeno teve o mérito de dar-lhe nova forma e de tê-lo enriquecido com contribuições pessoais.

Os ramos principais dos quais deriva a imponente construção galeana já foram bem identificados em suas linhas fundamentais. M. Vegetti as resume nos seguintes tópicos: a) os conhecimentos anatômicos adquiridos pelos médicos do Museu de Alexandria, sobretudo por Erófilo e Erasístrato; b) elementos da zoologia e da biologia de Aristóteles, rigorosamente adaptados ao contexto de um teleologismo mais severo; c) a doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, proveniente da escola hipocrática; d) as doutrinas do "calor inato" e do "pneuma", provenientes sobretudo de Posidônio, com oportunas modificações; e) a adoção do *Timeu,* lido em bases medioplatônicas (como aprendera com Albino), como um quadro de conjunto e como esquema geral para a construção da enciclopédia médica. A estes elementos deve-se agregar a concepção teleológica geral, que Galeno deduz sobretudo da tradição

platônico-aristotélica, mas que leva às últimas conseqüências, dotando-a de uma marca própria.

Ilustremos brevemente alguns destes pontos, pois que de outros falaremos mais adiante.

No que se refere à anatomia, é de se notar que Galeno havia alcançado uma sólida preparação, em razão do motivo que lembramos e também graças à assídua prática da dissecação e da vivissecção realizada especialmente em símios, bem como por ter procedido (logo depois de um incerto início, quando fizera esquartejar os animais por um servente) em primeira pessoa a todas as operações necessárias ao escopo. Dissecou até um elefante. O seu tratado sobre os *Procedimentos anatômicos* reúne os resultados dessas pacientes experiências.

No que se refere à doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores, recorde-se que Galeno a retoma sobretudo do tratado *Sobre a natureza do homem* desenvolvendo-o amplamente e tornando-o mais complexo com a doutrina dos "temperos", que se tornou famosa. Todas as coisas derivam dos quatro elementos e das quatro qualidades — *quente, frio, seco e úmido* — convenientemente "temperados". O "tempero" não é uma simples "mescla", mas uma mescla que implica uma *interpenetração total das partes que se mesclam* (e não a simples justaposição ou emulsão das partes). A qualidade específica de todo corpo deriva do "bom tempero" das qualidades opostas, o qual coincide substancialmente com aquilo que classicamente se indicava como "justa medida". O "bom tempero" do homem é dado como resultante do "bom tempero" das várias partes do corpo. Os "humores", ou seja, o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra, não são elementos originários, mas derivam dos elementos primeiros e das suas qualidades. Eles têm a prioridade de ser, cada um, úmido, seco, quente e frio, não em sentido absoluto, mas sim no sentido de que em cada um *prevalece* uma destas características.

No que se refere à concepção teleológica de Galeno, que constitui uma marca inconfundível do seu pensamento, note-se que ela pode ser vista como uma absolutização do princípio da explicação finalística, tal como é apresentado sobretudo por Platão no *Fédon,* bem como do princípio aristotélico segundo o qual "a natureza não faz nada em vão". Eis uma das passagens mais significativas a respeito, extraída de *A utilidade das partes:* "A causa primeira de tudo o que ocorre, como Platão também notou, é o escopo de sua ação. Por isso, a quem pergunte a causa do teu ir ao mercado, não é possível dar outra resposta melhor; deixando de lado essa causa, seria de fato ridículo que, em vez de dizer que foste (ao mercado) para comprar um certo artigo ou um escravo ou ainda para encontrar um amigo ou restituir certa coisa, abandonasses

essas respostas e dissesses que vieste ao mercado porque tens dois pés em condições de moverem-se facilmente e que estão bem assentados ao solo. Essa também constitui talvez uma causa, *mas não a causa real nem a primeira, mas somente a instrumental,* uma condição necessária mais do que uma causa." E ainda na mesma obra pode-se ler esta afirmação, que nos apresenta o sumo do pensamento de Galeno: "Demonstramos suficientemente (...) que nenhuma das partes que têm por finalidade a vida e nenhuma das que têm por finalidade *o viver melhor* podiam ser construídas diversamente, melhor do que como são agora."

O finalismo é obra da "arte da Natureza" ou do Artífice divino. Isso se revela de modo admirável não apenas no homem, mas também em todos os animais, inclusive nos menores. Escreve Galeno: "Qualquer outro animal que queiras seccionar te mostrará igualmente tanto a arte como a sabedoria do artífice; e quanto menor ele for, tanto maior será o maravilhamento que te infundirá, como os objetos que os artesãos entalham em corpos minúsculos."

O grande tratado de que estamos falando termina com um grandioso "hino a Deus", um épodo: "Sabemos que nos poetas melódicos, que alguns chamam de líricos, existem tanto uma estrofe e uma antístrofe quanto, em terceiro lugar, um *épodo* (canto de acompanhamento), que eles cantavam quando diante dos altares, como se diz, enaltecendo os deuses. Comparando este livro a um épodo, dei-lhe metaforicamente essa denominação."

3.4. As doutrinas cardeais do pensamento médico de Galeno

Como complemento e coroamento das doutrinas dos antigos, Galeno apresenta a sua própria doutrina das "faculdades naturais", às quais dedica uma obra que intitula exatamente de *As faculdades naturais.*

Todas as coisas derivam das quatro qualidades que interagem entre si, como dissemos, mediante as suas faculdades originárias específicas (faculdades produtoras de calor, frio, seco e úmido). Mas cada organismo gera-se, desenvolve-se e vive por causa de uma série de atividades específicas. Essas atividades se desenvolvem segundo uma precisa regra da natureza que Galeno chama "Faculdade". Essas faculdades são muitíssimas: por exemplo, a faculdade digestiva do estômago, a faculdade pulsante do coração e assim por diante. Entre elas, especialmente duas emergem como elementos que estão na base de todas as outras: a faculdade "atrativa", que atrai a si o que é apropriado, e a faculdade "repulsora" ou "expulsora", que expele o que não é dominado pelo humor ou o que é estranho. E isso acontece no contexto de uma simpatia

global dos vários órgãos e das várias partes entre si. Galeno atribuiu uma importância fundamental a essa doutrina, à medida que ela garante uma coerência precisa e uma aplicação específica e capilar do seu finalismo geral.

Uma segunda doutrina básica de Galeno consiste na retomada da distinção platônica da alma em 1) alma racional, 2) irascível e 3) concupiscível, inserindo-a em um novo contexto antropológico, anatômico e fisiológico. A alma racional ou intelectiva tem sede no *cérebro,* a irascível no *coração* e a concupiscível no *fígado*. A alma racional inserida no cérebro tem seu veículo no *pneuma animal* ou *psíquico* (sopro, ar) que circula através do sistema nervoso (que se alimenta do ar inspirado). Galeno acena ainda para um pneuma vital que circula no coração e nas artérias (um produto do ar que respiramos e das exalações dos humores e do sangue em espécie), além de também esboçar timidamente a hipótese de um pneuma natural "que poderia estar no fígado e nas veias", no qual circula o sangue proveniente do alimento.

Essa retomada das três partes da alma de Platão assinala uma materialização da alma, no sentido que a alma racional parece ser uma função ou faculdade do cérebro, a irascível uma função do coração e a concupiscível uma função do fígado, agindo no organismo inteiro respectivamente através do *pneuma* psíquico, do pneuma vital, do calor inato do sangue, e (eventualmente) do pneuma natural. As teses típicas de *Fédon* não são aceitas por Galeno.

3.5. As razões do grande sucesso de Galeno

A importante sistematização do saber médico e das disciplinas nas quais ele se apóia, o claro esquema teórico (platônico e aristotélico) e o elevado sentido religioso e moral do pensamento de Galeno garantiram-lhe um sucesso enorme na Idade Média e no Renascimento.

Mas aconteceu com Galeno algo análogo ao que acontecera com Aristóteles: sua doutrina passou a ser tomada como "dogma" e repetida ao pé da letra, sendo assim desvirtuada no seu espírito. Muitos de seus erros foram longamente transmitidos de século em século, constituindo como tais, um obstáculo ao progresso da medicina. Mas é preciso distinguir Galeno do galenismo, da mesma forma como se deve distinguir Aristóteles do aristotelismo. Assim como, na época moderna, foi necessário contestar Aristóteles para destruir o aristotelismo, da mesma forma seria necessário contestar Galeno para destruir o galenismo.

Mas a excepcional estatura histórica da personagem, apesar disso, continua indiscutível.

4. O fim das grandes instituições científicas alexandrinas e o declínio da ciência no mundo antigo

No primeiro parágrafo do presente capítulo, recordamos os fatos que provocaram a crise irreversível das instituições científicas que fizeram Alexandria grande. Para completar o quadro, recordemos agora os eventos que assinalaram o seu fim.

Alguns cristãos consideravam um perigo aquelas instituições científicas que mantinham conceitualmente em vida a religião pagã, conservando a grande cultura que constituirá o seu suporte.

Assim, em 391 d.C., o bispo Teófilo promoveu o saque da Biblioteca, que provocou graves perdas.

Mas o golpe de misericórdia foi dado pelos maometanos, que, depois de conquistada Alexandria, decidiram-se pela total destruição da Biblioteca em 641 d.C., considerando inteiramente inútil qualquer livro que não fosse o Corão.

Ninguém pode avaliar a gravidade das perdas provocadas por esses acontecimentos. Mas também deve-se destacar um outro aspecto. Os livros da Biblioteca de Alexandria eram rolos cilíndricos, muito grandes e difíceis de manejar. Em Pérgamo ocorreu uma revolução neste campo. Com efeito, tendo os egípcios vetado a exportação do papiro, que então era o material mais precioso para se escrever, os doutores de Pérgamo (rival de Alexandria) passaram a utilizar outro material, que se revelou melhor para a escrita e que passou a ser chamado, em função do seu lugar de origem, de "pergaminho". Sua invenção deu-se na segunda metade do século I d.C. Ao longo dos três séculos seguintes, ele se impôs definitivamente. Nasceu então o códice de pergaminho. E tudo o que atravessou os séculos do mundo antigo chegou-nos sobretudo nessa forma, muito mais prática e sólida que o antigo cilindro.

Voltando a Alexandria, recordemos que, embora perdendo pouco a pouco o seu antigo esplendor no campo científico, pelos motivos explicados, a cidade ainda continuou como um centro filosófico importantíssimo. Nela floresceu a última filosofia grega, com a escola de Amônio (entre os séculos II e III d.C.) e com a escola dos grandes comentadores neoplatônicos de Aristóteles (séculos V - VI d.C.), da qual já falamos. Em Alexandria houve uma primeira tentativa de fusão entre a filosofia grega e o pensamento bíblico com Fílon, o Hebreu, na primeira metade do século I d.C. (recordemos que os hebreus eram muito numerosos em Alexandria). Mas, sobretudo, em Alexandria floresceu a primeira grande síntese entre a filosofia helênica e a mensagem cristã, nascendo assim a Patrística, que lançou as bases do pensamento medieval e europeu e da qual falaremos amplamente.

Oitava parte

A REVOLUÇÃO ESPIRITUAL DA MENSAGEM BÍBLICA

"Em verdade, em verdade, vos digo: ninguém poderá ver o Reino de Deus se não nascer de novo."

Evangelho segundo João

O monte Sinai: quer a tradição que tenha sido precisamente este o monte sobre o qual Deus deu a Moisés as tábuas da Lei.

Capítulo XIII

A BÍBLIA E A SUA MENSAGEM

1. Estrutura e significado da Bíblia

1.1. Os livros que compõem a Bíblia

"Bíblia", do grego *biblía,* significa "livros". É um plural (de *biblion*) que, no latim e nas línguas modernas, foi transliterado como singular para indicar o "livro" por antonomásia. Na realidade, a *Bíblia* não é *um* só livro, mas uma coletânea de uma série de livros, cada qual apresentando um título e peculiaridade específicas, caracterizada também por extensões diversas dos livros e diferentes estilos literários e redacionais. Chegou-se a falar até mesmo da *Bíblia* como de uma "coletânea de coletâneas" de livros, já que, por seu turno, alguns livros são precisamente coletâneas de vários livros.

Os livros da *Bíblia* se dividem em dois grandes grupos: a) os do *Antigo Testamento* (redigidos a partir de aproximadamente 1300 a.C. até 100 d.C.; entretanto, os primeiros livros baseiam-se em uma tradição oral antiquíssima; b) os do *Novo Testamento,* que remontam todos ao século I d.C., centrando-se inteiramente na nova mensagem de Cristo.

Os livros do *Antigo Testamento* reconhecidos como canônicos pela Igreja católica (ou seja, que contêm o "cânon" ou a "regra" em que deve se basear o crente no que se refere à verdade da fé) são quarenta e seis, subdivididos da seguinte maneira:

Livros históricos:

1. *Gênesis*
2. *Êxodo*
3. *Levítico*
4. *Números*
5. *Deuteronômio*

(Esses cinco livros de Moisés são chamados também de *Pentateuco,* que significa, precisamente, "conjunto de cinco livros". Também são chamados *Torá,* que quer dizer "Lei", ou seja, os livros que contêm a lei.)

6. *Josué*
7. *Juízes*
8. *Rute*
9. Primeiro *Samuel*
10. Segundo *Samuel*
11. Primeiro *Reis*
12. Segundo *Reis*
13. Primeiro *Crônicas*
14. Segundo *Crônicas*
15. *Esdras*
16. *Neemias*
17. *Tobias*
18. *Judite*
19. *Ester*
20. Primeiro *Macabeus*
21. Segundo *Macabeus*

Livros sapienciais ou poéticos:

22. *Jó*
23. *Salmos*
24. *Provérbios*
25. *Eclesiastes*
26. *Cântico dos Cânticos*
27. *Sabedoria*
28. *Eclesiástico*

Livros proféticos: (Este primeiro grupo é chamado dos "profetas maiores", em virtude da extensão dos escritos.)

29. *Isaías*
30. *Jeremias*
31. *Ezequiel*
32. *Daniel*

(Este segundo grupo é chama-do dos "profetas menores" pela quantidade exígua de seus escritos.)

33. *Lamentações*
34. *Baruc*
35. *Oséias*
36. *Amós*
37. *Joel*
38. *Abdias*
39. *Jonas*
40. *Miquéias*

41. *Naum*
42. *Habacuc*
43. *Sofonias*
44. *Ageu*
45. *Zacarias*
46. *Malaquias*

Esse "cânon", que consta já ter assumido consistência entre os cristãos desde o século IV, foi sancionado definitivamente pelo Concílio de Trento (os protestantes, porém, adotaram o cânon hebraico, do qual já falaremos).

Os hebreus adotaram apenas trinta e seis livros (dividindo-os em "Torá", "Profetas" e "Livros"), excluindo *Tobias, Judite,* Primeiro e Segundo *Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc* e também parte de *Daniel,* que são livros redigidos em grego ou que nos são conhecidos somente no texto grego. (Hoje, porém, estamos em condições de estabelecer que tal restrição remonta os fariseus da Palestina, que pensavam que, depois de Esdras, havia cessado a inspiração divina, enquanto outras comunidades hebraicas incluíam entre os livros sagrados também alguns destes livros. Com efeito, nas descobertas pertencentes a uma comunidade hebraica ativa da época de Cristo, foram achados também os livros de *Tobias* e *Eclesiástico,* que, portanto, não estavam excluídos dos livros sagrados.)

Já os livros do *Novo Testamento* reconhecidos como canônicos são vinte e sete, divididos da seguinte maneira:

Quatro *Evangelhos,* com os *Atos dos Apóstolos:*

1. *Evangelho* segundo S. Mateus
2. *Evangelho* segundo S. Marcos
3. *Evangelho* segundo S. Lucas
4. *Evangelho* segundo S. João
5. *Atos dos Apóstolos*

Um *corpus* de epístolas de são Paulo (ou a ele atribuídas):

6. *Epístola aos Romanos*
7. Primeira *Epístola aos Coríntios*
8. Segunda *Epístola aos Coríntios*
9. *Epístola aos Gálatas*
10. *Epístola aos Efésios*
11. *Epístola aos Filipenses*
12. *Epístola aos Colossenses*
13. Primeira *Epístola aos Tessalonicenses*
14. Segunda *Epístola aos Tessalonicenses*
15. Primeira *Epístola a Timóteo*
16. Segunda *Epístola a Timóteo*
17. *Epístola a Tito*
18. *Epístola a Filemon*
19. *Epístola aos Hebreus*

Sete epístolas de apóstolos ou atribuídas a apóstolos:	20. *Epístola de S. Tiago*
	21. Primeira *Epístola de S. Pedro*
	22. Segunda *Epístola de S. Pedro*
	23. Primeira *Epístola de S. João*
	24. Segunda *Epístola de S. João*
	25. Terceira *Epístola de S. João*
	26. *Epístola de S. Judas*
Um livro profético de S. João:	27. *Apocalipse*

Hoje, os estudiosos estão bastante concordes em considerar que a *Epístola aos Hebreus* não foi escrita por Paulo, embora o autor esteja próximo da visão paulina.

Os textos da *Bíblia* foram redigidos em três línguas: hebraico (a maior parte do *Antigo Testamento),* uma pequena parte em aramaico (um dialeto hebraico) e em grego (alguns textos do *Antigo Testamento* e todo o *Novo Testamento;* apenas o Evangelho de Mateus, ao que parece, foi redigido primeiro em aramaico e depois traduzido em grego).

Duas traduções basilares tiveram uma grande importância histórica (e não apenas para a Antigüidade). Uma, em língua grega, de todo o *Antigo Testamento:* a chamada tradução dos "Setenta", iniciada em Alexandria sob o reinado de Ptolomeu Filadelfo (285-246 a.C.), que ficou como um ponto de referência na área da cultura grega para os próprios hebreus helenizados, além dos gregos (muitas referências dos próprios *Evangelhos* baseiam-se nela). A outra foi a tradução em latim, feita a partir do século II d.C. Entretanto, a tradução feita por são Jerônimo entre 390 e 406 foi a que se impôs de modo estável, a ponto de ser oficialmente adotada pela Igreja, sendo conhecida com o nome de *Vulgata* por ser considerada a tradução latina por excelência.

1.2. O conceito de "Testamento"

Como vimos, as duas partes da Bíblia são chamadas de *Antigo* e *Novo Testamento.* O que significa "Testamento"? Esse termo traduz o grego *diathéke,* indicando o "pacto" ou "aliança" que Deus ofereceu a Israel. Nesse pacto (a oferta do pacto e aquilo que ele comporta), a iniciativa é unilateral, ou seja, inteiramente dependente de Deus, que o ofereceu. E Deus o ofereceu por mera benevolência, vale dizer, como dom gratuito.

Eis alguns textos particularmente significativos nesse sentido. Em *Gênesis* 9,9, após o dilúvio, Deus diz a Noé e seus filhos: "Eis que estabeleço *minha aliança* convosco e com os vossos descendentes depois de vós e com todos os seres animados que estão

convosco. (...) Estabeleço a *minha aliança* convosco: tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio; não haverá mais dilúvio para devastar a terra." Em *Êxodo* 24,3-8, podemos ler a passagem mais significativa relativa ao "antigo" testamento, ou seja, a aliança sinaítica entre Deus e Israel, que devia durar até Cristo: "Veio, pois, Moisés e referiu ao povo todas as palavras de Iahweh e todas as leis, e todo o povo respondeu a uma só voz: 'Nós observaremos todas as palavras ditas por Iahweh.' Moisés escreveu todas as palavras de Iahweh; e, levantando-se de manhã, construiu um altar ao pé da montanha e doze estelas para as doze tribos de Israel. Depois enviou alguns jovens dos filhos de Israel, e ofereceram os seus holocaustos e imolaram a Iahweh novilhos como sacrifícios de comunhão. Moisés tomou a metade do sangue e colocou-a em bacias, e espargiu a outra metade do sangue sobre o altar. Tomou o *livro da Aliança* e o leu para o povo; e eles disseram 'Tudo o que Iahweh falou, nós o faremos e obedeceremos.' Moisés tomou do sangue e o aspergiu sobre o povo, e disse: 'Este é *o sangue da Aliança que Iahweh fez convosco, através de todas essas cláusulas.*' "

E, no profeta *Jeremias* (31,31ss), eis a promessa de uma "nova aliança" (aquela que iria ser inaugurada por Cristo): "Eis que dias virão — oráculo de Iahweh — em que *selarei* com a casa de Israel (e a casa de Judá) *uma aliança nova.* Não como a aliança que selei com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito — minha *aliança que eles mesmos romperam,* embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de Iahweh! Porque esta é a aliança que selarei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de Iahweh. Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: 'Conhecei a Iahweh!' Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores — oráculo de Iahweh —, porque vou perdoar sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado."

E o autor da *Epístola aos Hebreus* (9,11-22) assim explica o sentido do novo "testamento" e da nova "aliança" que é sancionada precisamente com a vinda de Cristo: "Cristo, porém, veio como sumo sacerdote dos bens vindouros. Ele atravessou uma tenda maior e mais perfeita, que não é obra de mãos humanas, isto é, que não pertence a esta criação. *Ele entrou uma vez por todas no Santuário,* não com o sangue de bodes e novilhos, *mas com o próprio sangue, obtendo uma redenção eterna.* De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando os seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, por um espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de

purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos um culto ao Deus vivo. *Eis por que ele é mediador de uma nova aliança. A sua morte aconteceu para o resgate das transgressões cometidas no regime da primeira aliança; e, por isso, aqueles que são chamados recebem a herança eterna que foi prometida. Com efeito, onde existe testamento, é necessário que se constate a morte do testador. O testamento, de fato, só tem valor no caso de morte. Nada vale enquanto o testador estiver vivo.* Ora, nem mesmo a primeira aliança foi inaugurada sem efusão de sangue. De fato, depois que Moisés proclamou a todo o povo cada mandamento da Lei, ele tomou o sangue de novilhos e de bodes, juntamente com a água, a lã escarlate e o hissopo, e aspergiu o próprio livro e todo o povo, anunciando: 'Este é o sangue da *Aliança* que Deus vos ordenou.' Em seguida ele aspergiu com o sangue a Tenda e todos os utensílios do culto. Segundo a Lei, quase todas as coisas se purificam com sangue; e sem efusão de sangue não há remissão."

E, no *Evangelho de Mateus* (26,27-28), estas palavras são postas na boca do próprio Cristo: "Depois, tomou um cálice e, dando graças, deu-lho dizendo: 'Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, *o sangue da Aliança* (diathéke), que é derramado por muitos para remissão dos pecados.' "

1.3. A inspiração divina da Bíblia

Numerosas passagens da *Bíblia* fazem referência à "inspiração divina" do escrito, quando não à ordem direta do próprio Deus para escrever. No *Êxodo,* pode-se ler: "Iahweh disse a Moisés: *'Escreve isso em um livro como recordação (...).'"* Ou então: "Iahweh disse a Moisés: *'Escreve estas palavras (...).'"* Em *Isaías* (30,8) pode-se ler: "Vai agora *e escreve-o* sobre uma prancheta, grava-o em um livro." João, no início do *Apocalipse* (1,9ss), registra: "Eu, João, vosso irmão e companheiro na tribulação, na realeza e na perseverança em Jesus, encontrava-me na ilha de Patmos, por causa da Palavra de Deus e do Testemunho de Jesus. No dia do Senhor, *fui movido pelo Espírito* e ouvi atrás de mim uma voz forte, como de trombeta, ordenando: *'Escreve o que vês num livro* e envia-o às sete Igrejas (...)."

Quanto à *inspiração* por parte de Deus, podemos ler em Jeremias: "Tu serás como a minha boca." E a Segunda *Epístola de Pedro* (1,20-21) afirma: "Sabei isto: que nenhuma profecia da Escritura resulta de uma interpretação particular, pois que a profecia jamais veio por vontade humana, *mas os homens impelidos pelo Espírito Santo falaram da parte de Deus."* Lucas (24,27) escreve em seu Evangelho que o Messias, "começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o

que a ele dizia respeito". E Paulo reafirma: "Toda escritura é *inspirada por Deus.*"

Os mandamentos, inclusive, são escritos *diretamente* por Deus. No *Êxodo* (24,12) pode-se ler: "Sobe a mim na montanha e fica lá: dar-te-ei tábuas de pedra — *a lei e os mandamentos — que escrevi* para ensinares a eles." Ou então (34,1): "Lavra duas tábuas de pedra, como as primeiras, sobe a mim na montanha, e *eu escreverei* as mesmas palavras que estavam nas primeiras tábuas, que quebraste."

2. Idéias bíblicas fundamentais possuidoras de particular relevância filosófica: além do horizonte dos gregos

2.1. A dimensão revolucionária da mensagem bíblica

A *Bíblia*, portanto, se apresenta como "palavra de Deus". E, como tal, a sua mensagem é *objeto de fé.* Quem acredita poder pôr a fé entre parênteses e ler a *Bíblia* como "puro cientista", como se lê um texto de filosofia de Platão ou de Aristóteles, na realidade está realizando um tipo de operação que é contra o espírito desse texto. A *Bíblia* muda completamente de significado à medida que é lida acreditando-se ou não que se trata da "palavra de Deus". Entretanto, embora não sendo uma "filosofia" no sentido grego do termo, a visão geral da realidade e do homem que a *Bíblia* nos apresenta, no que se refere a alguns conteúdos essenciais dos quais a filosofia também trata, contém uma série de idéias fundamentais que têm uma relevância *também* filosófica de primeira ordem. Aliás, trata-se de idéias tão importantes que, não só para os crentes, mas também para os incrédulos, a difusão da mensagem bíblica mudou de modo irreversível a fisionomia espiritual do Ocidente.

Em suma, pode-se dizer que a palavra de Cristo contida no *Novo Testamento* (a qual se apresenta como revelação que completa, aperfeiçoa e coroa a revelação dos profetas contida no *Antigo Testamento*) produziu uma revolução de tal alcance que mudou todos os termos de todos os problemas que o homem havia se proposto em filosofia no passado e passou a condicionar também os termos nos quais o homem os proporia no futuro. Em outras palavras, a mensagem bíblica condicionaria aqueles que a aceitam, obviamente de modo positivo, mas também condicionaria aqueles que a rejeitam: em primeiro lugar, como termo dialético de uma antítese (a antítese só tem sentido, sempre, em função da tese à qual se contrapõe); e, mais globalmente, como um verdadeiro "horizonte" espiritual que iria impor-se de tal modo a ponto de não

ser mais suscetível de eliminação. Para se entender o que estamos dizendo, é paradigmático o título (que representa todo um programa espiritual) do célebre ensaio do idealista e não-crente Benedetto Croce *Perche non possiamo non dirci cristiani* ("Por que não podemos deixar de nos dizer cristãos"), o que significa precisamente que, uma vez surgido, o cristianismo tornou-se um horizonte intransponível.

Depois da difusão da mensagem bíblica, portanto, só seriam possíveis estas posições: a) filosofar na fé, ou seja, crendo; b) filosofar procurando distinguir os âmbitos da "razão" e da "fé", embora crendo; c) filosofar fora da fé e contra a fé, ou seja, não crendo. Não seria mais possível filosofar fora da fé, no sentido de filosofar *como se* a mensagem bíblica nunca tenha feito o seu ingresso na história. Por essa razão, o horizonte bíblico permanece um horizonte estruturalmente intransponível, no sentido que esclarecemos, isto é, no sentido de um horizonte para além do qual já não podemos nos colocar, tanto quem crê como quem não crê.

Com essas premissas colocadas, tratemos de examinar as principais idéias bíblicas que apresentam relevância filosófica e colocá-las em confronto prospectivo e estrutural com a visão anterior dos gregos.

2.2. O monoteísmo

A filosofia grega havia chegado a conceber a unidade do divino como unidade de uma esfera que admitia essencialmente em seu próprio âmbito uma *pluralidade* de entidades, forças e manifestações em diferentes graus e níveis hierárquicos. Portanto, não havia chegado a conceber a *unicidade* de Deus e, conseqüentemente, nunca havia sentido como um dilema a questão de se Deus era *uno* ou *múltiplo*. Desse modo, permaneceu sempre além de uma concepção monoteísta. Somente com a difusão da mensagem bíblica no Ocidente é que se impôs a concepção do Deus *uno* e *único*. E a dificuldade do homem em chegar a essa concepção é demonstrada pelo próprio mandamento divino "não terás outro deus além de mim" (o que significa que o monoteísmo não é, em absoluto, uma concepção espontânea) e pelas contínuas recaídas na idolatria (o que implica sempre uma concepção politeísta) por parte do próprio povo hebreu, através do qual foi transmitida essa mensagem.

E, com essa concepção do *Deus único,* infinito em potência, radicalmente diverso de todo o resto, nasce uma nova e radical concepção da transcendência, derrubando qualquer possibilidade de considerar qualquer outra coisa como "divino" no sentido forte do termo. Os maiores pensadores da Grécia, Platão e Aristóteles, haviam considerado como "divinos" (ou até mesmo como deuses) os astros, e Platão chegara a chamar o cosmos de "Deus visível" e os

astros de "deuses criados": em *As Leis,* inclusive, ele deu a partida para a religião chamada "astral", precisamente com base em tais pressupostos. A Bíblia corta pela base toda forma de politeísmo e idolatria, mas também qualquer compromisso desse tipo. No *Deuteronômio,* podemos ler: "E, quando ergueres os olhos para o céu e vires o sol, a lua, as estrelas, isto é, todo o exército do céu, *não te deixes levar, não te prostres diante deles e não lhes prestes culto."* A unicidade do Deus bíblico comporta uma transcendência absoluta, que coloca Deus como totalmente outro em relação a todas as coisas, de um modo inteiramente impensável no contexto dos filósofos gregos.

2.3. **O criacionismo**

Já vimos quais e quantos foram os vários tipos de solução propostos pelos gregos no que se refere ao problema da "origem dos seres": de Parmênides, que resolvia o próprio problema com a negação de qualquer forma de devir, aos pluralistas, que falavam de "reunião" ou "combinação" de elementos eternos, de Platão, que falava de um demiurgo e de uma atividade demiúrgica, a Aristóteles, que falava da atração de um Motor imóvel, dos estóicos, que propunham uma forma de monismo panteísta, a Plotino, que falava de uma "processão" metafísica. E vimos também as diferentes aporias que se aninhavam nessas soluções.

A mensagem bíblica, ao contrário, fala de "criação", precisamente *in limine:* "No princípio, Deus criou o céu e a terra." E os criou através de sua "palavra": Deus "disse" e as coisas "existiram". E, como todas as coisas do mundo, Deus criou *diretamente* também o homem: "Deus disse: 'Façamos o homem...' E Deus não usou nada de preexistente, como o demiurgo platônico, nem se valeu de "intermédios" na criação: ele produziu tudo *do nada.*

Com essa concepção de criação a partir "do nada", era cortada pela base a maior parte das aporias que, desde Parmênides, haviam afligido a ontologia grega. Todas as coisas têm origem do "nada", sem distinção. Deus cria livremente, ou seja, com um ato de vontade, por causa do bem. Ele produz as coisas como "dom" gratuito. O criado, portanto, é positivo. Falando da criação, a *Bíblia* ressalta insistentemente: "E Deus viu que era bom." A concepção platônica do *Timeu,* que também sustenta que o demiurgo plasmou o mundo por causa do bem, é apresentada aqui sob um novo enfoque e num contexto bem mais coerente.

O criacionismo iria se impor como a solução por excelência do antigo problema de como e por que os múltiplos derivam do Uno e o finito deriva do infinito. A própria conotação que Deus dá de si mesmo a Moisés, "Eu sou Aquele-que-é", iria ser interpretada, em

certo sentido, como a chave para se entender ontologicamente a doutrina da criação: Deus é o Ser por sua própria essência e a criação é uma participação no ser, ou seja, Deus é o ser e as coisas criadas não são ser, mas *têm* o ser (que receberam por participação).

2.4. O antropocentrismo

Entre os filósofos gregos, a concepção *antropocêntrica* teve uma dimensão apenas um tanto limitada. Podemos encontrar traços dela nos *Memorabilia* de Xenofonte, que, naturalmente, são eco de idéias socráticas. Posteriormente, encontramos interessantes desdobramentos nesse terreno na Estoá de Zenão e Crísipo. Mas, como foi demonstrado recentemente, Zenão e Crísipo eram de origem semítica, de forma que Pohlenz levantou a hipótese de que o antropocentrismo por eles professado poderia ser um eco de idéias bíblicas, proveniente de seu patrimônio étnico. Contudo, o antropocentrismo não foi uma marca do pensamento grego, que, ao contrário, apresenta-se geralmente como *fortemente cosmocêntrico:* homem e cosmos apresentam-se estreitamente conjugados e nunca radicalmente contrapostos, até porque, as mais das vezes, o cosmos é concebido como sendo dotado de alma e de vida como o homem. E, por maiores que possam ter sido os reconhecimentos da dignidade e da grandeza do homem pelos gregos, eles se inscrevem sempre em um horizonte cosmocêntrico global. Na visão helênica, o homem não é a realidade mais elevada do cosmos, como revela este exemplar texto aristotélico: "Há muitas outras coisas que, por natureza, são mais divinas (= perfeitas) do que o homem, como, para ficar apenas nas mais visíveis, *os astros de que se compõe o universo.*"

Na *Bíblia,* ao contrário, mais do que como um momento do cosmos, ou seja, como uma coisa entre as coisas do cosmos, o homem é visto como criatura privilegiada de Deus, feita "à imagem" do próprio Deus e, portanto, dono e senhor de todas as outras coisas criadas por ele. No *Gênesis* está escrito: "Deus disse: 'Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra." E ainda: "Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente." E o *Salmo* 8 diz ainda, de modo paradigmático:

> Quando vejo o céu, obra dos teus dedos,
> a lua e as estrelas que fixaste,
> que é um mortal, para dele te lembrares,
> e um filho de Adão, que venhas visitá-lo?

E o fizeste pouco menos do que um deus,
coroando-o de glória e beleza.
Para que domine as obras de tuas mãos
sob seus pés tudo colocaste:

ovelhas e bois, todos eles,
e as feras do campo também:
a ave do céu e os peixes do oceano
que percorrem as sendas dos mares.

E, sendo feito à imagem e semelhança de Deus, o homem deve se esforçar por todos os modos para "assemelhar-se a ele". O *Levítico* já afirmava: "Não deveis vois contaminar. Porque o vosso Deus sou eu, Iahweh, que vos fez sair da terra do Egito para ser o vosso Deus: *vós, pois, sereis santos como eu sou santo.*" Os gregos já falavam de "assimilação a Deus", mas acreditavam poder alcançá-la com o *intelecto,* com o conhecimento. A *Bíblia,* porém, atribui à *vontade* o instrumento da assimilação: assemelhar-se a Deus e santificar-se significa *fazer a vontade de Deus*, ou seja, querer o querer de Deus. E é exatamente essa *capacidade de fazer livremente a vontade de Deus* que coloca o homem acima de todas as coisas.

2.5. O Deus "nomoteta" e a lei como mandamento divino

Os gregos haviam entendido a lei moral como lei da *physis,* a lei da própria natureza: uma lei que se impõe a Deus e ao homem ao mesmo tempo, visto que *não* foi feita por Deus e que a ela o próprio Deus está vinculado. O conceito de *um Deus que faz a lei moral* (um Deus "nomoteta") é estranho a todos os filóso fos gregos.

O Deus bíblico, ao contrário, dá a lei ao homem como "mandamento". Primeiro, ele a dá diretamente a Adão e Eva: "E Iahweh Deus deu ao homem este *mandamento:* "Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal *não comerás,* porque no dia em que dela comeres terás que morrer." Posteriormente, como já dissemos, Deus "escreve" diretamente os mandamentos.

A virtude (o bem moral supremo) torna-se *obediência aos mandamentos de Deus,* coincidindo com a "santidade", virtude que, na visão "naturalista" dos gregos, ficava colocada em segundo plano. O pecado (o mal moral supremo), ao contrário, torna-se *desobediência a Deus,* dirigindo-se portanto *contra* Deus, à medida que vai contra os seus mandamentos. Diz o *Salmo* 119:

Indica-me, Iahweh, o caminho dos teus estatutos,
eu quero guardá-lo como recompensa.
Faze-me entender e guardar tua lei,
para observá-la de todo o coração.
Guia-me no caminho dos teus mandamentos,
pois nele está meu prazer.

E no *Salmo* 51 podemos ler:

Pequei contra ti, contra ti somente,
pratiquei o que é mau aos teus olhos.

A vida, a paixão e a morte de Cristo desenvolvem-se inteiramente sob o signo do fazer-a-vontade-do-Pai que o enviou. O *Novo Testamento* também faz com que o objetivo supremo da vida o amor de Deus, coincida com o fazer a vontade de Deus, com o seguir a Cristo, que *concretizou com perfeição aquela vontade.*

Desse modo, o antigo "intelectualismo" grego é inteiramente subvertido pelo "voluntarismo": o "*querer* de Deus" é a lei moral e o "*querer* o *querer* de Deus" é a virtude do homem. A *boa vontade* torna-se a nova marca do homem moral.

2.6. A Providência pessoal

Sócrates e Platão já haviam falado do Deus-Providência: o primeiro a nível intuitivo, o segundo com referência ao demiurgo que constrói e governa o mundo. Mas Aristóteles ignorou esse conceito, como o ignorou também a maior parte dos filósofos gregos, exceto os estóicos. Mas os estóicos podem ter extraído tal concepção, mais uma vez, de sua bagagem cultural originária, que tinha suas raízes na origem semítica dos fundadores do Pórtico, como sustenta a hipótese de Pohlenz. O certo é que a Providência dos gregos nunca diz respeito ao *homem individual,* e a Providência estóica chega até a coincidir com o destino, nada mais sendo do que o aspecto racional da Necessidade com que o *logos* produz e governa todas as coisas.

Já a Providência bíblica não apenas é própria de um Deus que é pessoal em alto grau, mas também, além de se dirigir para o criado em geral, dirige-se ainda e particularmente para os *homens individuais,* especialmente para os mais humildes e necessitados e para os próprios pecadores (basta recordar as parábolas do "filho pródigo" e da "ovelha perdida"). Eis uma das passagens mais famosas e significativas a esse respeito, registrada no *Evangelho* de Mateus: "Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida, quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo, quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o corpo

mais do que a roupa? Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode prolongar, por pouco que seja, a duração da sua vida? E com a roupa, por que andais preocupados? Aprendei dos lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em todo o seu esplendor, se vestiu como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé? Por isso, não andeis preocupados, dizendo: 'Que iremos comer? Ou: 'Que iremos beber? Ou: 'Que iremos vestir?' De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso: o vosso Pai celeste sabe que tendes necessidade de todas estas coisas. Buscai, em primeiro lugar, o Reino de Deus e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas. Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta o seu mal."

E com a mesma eficácia escreve Lucas em seu *Evangelho:* "Quem dentre vós, se tiver um amigo e for procurá-lo no meio da noite, dizendo: 'Meu amigo, empresta-me três pães, porque chegou de viagem um dos meus amigos e nada tenho para lhe oferecer.' E ele responder de dentro: 'Não me importunes; a porta já está fechada e meus filhos e eu estamos na cama; não posso me levantar para dá-los a ti.' Digo-vos, mesmo que não se levante para dá-los por ser amigo, levantar-se-á ao menos por causa da sua insistência e lhe dará tudo aquilo de que precisa. Também eu vos digo: *pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto. Pois todo o que pede, recebe; o que busca, acha; e ao que bate, se abrirá."*

Mas esse sentido de total confiança na Providência divina também está presente no *Antigo Testamento,* na mesma dimensão e com o mesmo alcance, como se pode depreender, por exemplo, do belíssimo *Salmo* 91:

Tu, que dizes "Iahweh é o meu abrigo"
e fazes do Altíssimo o teu refúgio.

A desgraça jamais te atingirá
e praga nenhuma chegará à tua tenda:
pois em teu favor ele ordenou aos seus anjos
que te guardem em teus caminhos todos.

Eles te levarão em suas mãos,
para que teus pés não tropecem numa pedra;
poderás caminhar sobre o leão e a víbora,
pisarás o leãozinho e o dragão.

Porque a mim se apegou, eu o livrarei,
eu te protegerei, pois conhece o meu nome.

Ele me invocará e eu responderei:
"Na angústia estarei com ele,
eu o livrarei e o glorificarei;
vou saciá-lo com longos dias
e lhe mostrarei a minha salvação."

Essa é uma mensagem de segurança total, que estava destinada a subverter as frágeis seguranças humanas que os sistemas da época helenística haviam construído, pois nenhuma segurança pode ser *absoluta* se não tiver *uma vinculação precisa com um Absoluto.* E, precisamente, o homem sente necessidade desse tipo de segurança total.

2.7. **O pecado original, suas conseqüências e seu resgate**

Com base no que dissemos, também fica claro o sentido de "pecado original". Como todo pecado, ele é *desobediência,* mais precisamente desobediência ao mandamento original de não comer do fruto "da árvore do conhecimento do bem e do mal". A raiz dessa desobediência foi a *soberba* do homem, que não queria tolerar limitação nenhuma, que não queria ter os vínculos do bem e do mal (dos mandamentos) e, portanto, que queria ser como Deus. Iahweh havia dito: "Da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer." Mas a tentação do maligno insinua: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e *vós sereis como deuses, versados no bem e no mal."* À culpa de Adão e Eva, que cedem à tentação, transgredindo o mandamento divino, segue-se, *como punição* divina, a expulsão do Paraíso terrestre, com todas as suas conseqüências. E assim fazem seu ingresso no mundo o mal, a dor e a morte, o afastamento de Deus. Em Adão, *toda a humanidade* pecou; com Adão, o pecado ingressou *na história dos homens* — e, com o pecado, todas as suas conseqüências. Como escreve Paulo: "... por obra de um só homem o pecado entrou no mundo e, através do pecado, a morte; assim, a morte passou para todos os homens, porque todos pecaram..."

Por si só, o homem não teria podido salvar-se do pecado original e de todas as suas conseqüências. E, assim como a criação foi um dom e assim como a antiga "aliança", sancionada e muitas vezes traída pelo homem, foi um dom, da mesma forma o resgate também foi um dom, o maior dos dons: Deus se fez homem e, com

sua paixão e morte, resgatou a humanidade do pecado. E, com sua ressurreição, derrotou a própria morte, conseqüência do pecado. Como escreve Paulo na *Epístola aos Romanos:* "Não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Pois pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por uma morte semelhante à sua, sabendo que *nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado.* Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado. Mas, se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus. Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões; nem entregueis vossos membros, como armas de injustiça, ao pecado; pelo contrário, oferecei-vos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei vossos membros como armas de justiça a serviço de Deus. E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da Lei, mas sob a graça."

A vinda de Cristo, a sua paixão expiadora do antigo pecado, que fez seu ingresso no mundo com Adão, e a sua ressurreição resumem o sentido da mensagem cristã — *e essa mensagem subverte inteiramente os quadros do pensamento grego.* Os filósofos gregos haviam falado de uma culpa original, extraindo o conceito dos mistérios órficos. E, de certa forma, haviam vinculado a essa culpa o mal que o homem sofre em si. Mas, em primeiro lugar, haviam ficado muito longe da explicação da *natureza* dessa culpa (basta ler, por exemplo, o mito platônico do *Fedro).* Em segundo lugar, estavam convencidos de que a) "naturalmente", o ciclo dos nascimentos (a metempsicose) teria cancelado a culpa nos homens comuns e b) os filósofos podiam libertar-se das conseqüências daquela culpa *em virtude do conhecimento* e, portanto, pela força humana, ou seja, de modo autônomo. Mas, além de mostrar a realidade bem mais inquietante da culpa original, que é uma rebelião contra Deus, a nova mensagem revela que nenhuma força da natureza ou do intelecto humano podia resgatar o homem. Para tanto, era necessário a obra do próprio Deus feito homem e a participação do homem na paixão de Cristo em uma dimensão que havia permanecido quase inteiramente desconhecida para os gregos: a dimensão da "fé".

2.8. A nova dimensão da fé e o Espírito

A filosofia grega havia subestimado a fé ou crença *(pístis)* do ponto de vista cognoscitivo, pois dizia respeito às coisas sensíveis, mutáveis, sendo portanto uma forma de opinião *(dóxa)*. Em verdade, Platão a valorizou como componente do mito, mas, em seu conjunto, o ideal da filosofia grega era o *epistéme,* o *conhecimento.* E, como vimos, todos os pensadores gregos viam no conhecimento a virtude por excelência do homem e a realização da essência do próprio homem. Pois a nova mensagem exige do homem precisamente uma superação dessa dimensão, invertendo os termos do problema e pondo *a fé acima da ciência.*

Isso não significa que a fé não tem um valor cognoscitivo próprio: entretanto, trata-se de um valor cognoscitivo de natureza inteiramente diferente, em comparação com o conhecimento da razão e do intelecto; de todo modo, trata-se de um valor cognoscitivo que só se impõe a quem possui aquela fé. Como tal, ela constitui uma verdadeira "provocação" em relação ao intelecto e à razão.

Adiante, falaremos sobre as conseqüências dessa provocação. Antes, é necessário captar o seu sentido geral. E é ainda Paulo quem o revela do modo mais sugestivo, em sua primeira *Epístola aos Coríntios:* "A linguagem da cruz é *loucura* para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: *'Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes.* Onde está o sábio? Onde está o homem culto?' Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que *o mundo por meio da sabedoria* não reconheceu a Deus na *sabedoria de Deus,* aprouve a Deus pela *loucura da pregação* salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais e os gregos andam em busca da sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que, *para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura,* mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois *o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens* e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa. *Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é, a fim de que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus.* Ora, é por ele que vós sois em Cristo Jesus, *que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus,* justiça, santificação e redenção, a fim de que, como diz a Escritura, *'aquele que se gloria, se glorie no Senhor'.* Eu mesmo, quando fui ter

convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deu. Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado. Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e tremor; *minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus.* No entanto, é realmente de sabedoria que falamos entre os perfeitos, *sabedoria que não é deste mundo* nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos *a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória.* Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória. Mas, como está escrito, 'o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que o amam'. *A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito.* Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus. Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas *o Espírito que vem de Deus,* a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons *não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina,* exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. *O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente.* O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado. Pois 'quem conheceu o pensamento do Senhor para poder instruí-lo?' Nós, porém, *temos o pensamento de Cristo."*

Essa mensagem subversiva de todos os esquemas tradicionais dá origem inclusive a uma nova antropologia (de resto, já amplamente antecipada no *Antigo Testamento):* o homem não é mais simplesmente "corpo" e "alma" (entendendo-se por "alma" razão e intelecto), isto é, em *duas* dimensões, mas sim em *três* dimensões: "corpo", "alma" e "espírito", onde o "espírito" é exatamente essa participação no divino através da fé, a abertura do homem para a Palavra divina e para a Sabedoria divina, que o preenche com uma nova força e, em certo sentido, lhe dá uma nova estatura ontológica.

A nova dimensão da fé, portanto, é a dimensão do Espírito em sentido bíblico. Os gregos haviam conhecido a dimensão do *nous,* mas não a do *pneuma,* que passaria a ser a dimensão dos cristãos.

2.9. O Eros grego, o amor (*agápe*) cristão e a graça

Em um de seus cumes mais significativos, o pensamento grego criou, sobretudo com Platão, a admirável teoria do *eros,* da qual já falamos amplamente (cf. pp 152ss). Mas o Eros não é Deus, porque é desejo de perfeição, tensão mediadora que torna possível a elevação do sensível ao supra-sensível, força que tende a conquistar a dimensão do divino. O Eros grego é falta-e-posse em uma conexão estrutural entendida em sentido dinâmico e, por isso, é força de conquista e ascensão, que se acende sobretudo à luz da *beleza.*

Já o novo conceito bíblico de "amor" (*agápe*) é de natureza bem diferente. O amor não é primordialmente "subida" do homem, mas "descida" de Deus em direção aos homens. Não é "conquista", mas "dom". Não é algo motivado pelo valor do objeto ao qual se dirige, mas, ao contrário, algo espontâneo e gratuito.

Para os gregos, é o homem que ama, não Deus. Para os cristãos, é sobretudo Deus que ama: o homem *só* pode amar na dimensão do novo amor realizando uma revolução interior radical e assemelhando o seu comportamento ao de Deus.

O amor cristão é verdadeiramente sem limite, é infinito: Deus ama os homens ao ponto do sacrifício da cruz; ama os homens inclusive em suas fraquezas. Aliás, é sobretudo nisso que o amor cristão revela a sua desconcertante grandeza: na *desproporção* entre o dom e o beneficiário desse dom, ou seja, na *absoluta gratuidade* de tal dom.

É no mandamento do amor que Cristo resume a essência dos mandamentos e da Lei em seu conjunto. No *Evangelho* de Marcos, podemos ler esta precisa resposta que Cristo deu à pergunta de um escriba, que queria saber qual era o primeiro dos mandamentos: "O primeiro é: (...) *o Senhor nosso Deus é o único Senhor e amarás o Senhor teu Deus de teu coração, de toda tua alma, de todo teu entendimento e com toda a tua força.* O segundo é: *amarás o teu próximo como a ti mesmo.* Não existe outro mandamento maior do que esses."

A ilimitude do amor cristão se expressa ainda mais profundamente nestas palavras do *Evangelho* de Mateus: "Ouvistes que foi dito: 'Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo.' Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; *deste modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos.* Com efeito, se amais aos que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, *deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito."*

Esta passagem da primeira *Epístola de João* resume muito bem o arco da temática do amor cristão: "... amemo-nos uns aos outros, pois *o amor é de Deus e aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus.* Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque *Deus é Amor.* Nisto se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo para que vivamos por ele. Nisto consiste o amor: *não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados.* Caríssimos, *se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amarmo-nos uns aos outros.* Ninguém jamais contemplou a Deus. *Se nos amarmos uns aos outros,* Deus permanece em nós *e o seu Amor em nós é perfeito.* Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito."

E a primeira *Epístola aos Coríntios* de Paulo contém o mais exaltante hino ao *agápe,* ao novo amor cristão: "Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar os montes, se não tivesse a caridade, eu nada seria. Ainda que eu distribuísse os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria. A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais passará. Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. *Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade."*

A propósito disso, confrontando Paulo com Platão, escreveu Wilamowitz: "Um não sabia nada do Eros e o outro não sabia nada do *agápe.* Por isso, teriam podido aprender um com o outro. Mas, assim como eram eles, não poderiam tê-lo feito." Mas exatamente nessa tarefa é que se cimentou grande parte do pensamento cristão posterior. O agápe cristão pode viver sem o eros grego, mas o eros grego não pode viver sem o agápe cristão.

2.10. A revolução de valores operada pelo cristianismo

A mensagem cristã assinalou sem dúvida a mais radical revolução de valores da história humana. Nietzsche chegou a falar até mesmo de *total subversão dos valores antigos,* subversão que tem sua formulação programática no "Sermão da Montanha", que podemos ler no *Evangelho* de Mateus:

Bem-aventurados os pobres em espírito,
porque deles é o Reino dos Céus.
Bem-aventurados os mansos
porque herdarão a terra.
Bem-aventurados os aflitos,
porque serão consolados.
Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça,
porque serão saciados.
Bem-aventurados os misericordiosos,
porque alcançarão misericórdia.
Bem-aventurados os puros de coração,
porque verão a Deus.
Bem-aventurados os que promovem a paz,
porque serão chamados filhos de Deus.
Bem-aventurados os que são perseguidos por causa
da justiça,
porque deles é o Reino dos Céus.
Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos
perseguirem e, mentindo, disserem o mal contra
vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos,
porque será grande a vossa recompensa nos céus,
pois foi assim que perseguiram os profetas, que
vieram antes de vós.

E, no *Evangelho* de Lucas:

Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino
de Deus.
Bem-aventurados vós, que agora tendes fome, porque sereis
saciados.
Bem-aventurados vós, que agora chorais, porque haveis
de rir.
Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem,
quando vos rejeitarem, insultarem e proscreverem
vosso nome como infame, por causa do Filho do Homem.
Alegrai-vos naquele dia e exultai, porque no céu será
grande a vossa recompensa; pois do mesmo modo seus
pais tratavam os profetas.
Mas, ai de vós, ricos, porque já tendes a vossa consolação!

Ai de vós, que agora estais saciados, porque tereis fome!
Ai de vós, que agora rides, porque conhecereis o luto e as lágrimas!
Ai de vós, quando vos bendisserem, pois do mesmo modo seus pais tratavam os falsos profetas.
Eu, porém, vos digo, a vós que me escutais: amai os vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam, bendizei os que amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam. A quem te ferir numa face, oferece a outra; a quem te arrebatar a capa, não recuses a túnica.

Segundo o novo quadro de valores, é preciso retornar à simplicidade e à pureza da criança, porque aquele que é o *primeiro* segundo o juízo do mundo será o *último* segundo o juízo de Deus e vice-versa. Escreve Mateus: "Nessa ocasião, os discípulos aproximaram-se de Jesus e lhe perguntaram: 'Quem é o maior no Reino dos Céus?' Ele chamou perto de si uma criança, colocou-a no meio deles e disse: 'Em verdade vos digo que, se não mudardes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus. *Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus.* E aquele que receber uma criança como esta por causa do meu nome, recebe a mim." E Marcos escreve: "Ele, sentando-se, chamou os Doze e disse: *'Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último e aquele que serve a todos.'* "

Desse modo, a humildade torna-se uma virtude fundamental do cristão: o estreito caminho que dá acesso ao Reino dos Céus. E essa também era uma virtude desconhecida dos filósofos gregos. E Cristo chega a dizer o seguinte: "Se alguém quiser vir após mim, *negue-se a si mesmo,* tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la; mas o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, vai salvá-la." E isso, para o filósofo grego, seria simplesmente incompreensível. Em conseqüência, cai por terra também o ideal supremo do sábio helenístico que havia compreendido a vaidade do mundo e de todos os bens "exteriores" e do "corpo", mas, no entanto, punha em si mesmo a certeza suprema, proclamando-se "autárquico" e absolutamente "auto-suficiente", capaz de alcançar sozinho o fim último. Esse ideal do homem grego, que acreditava em si mais do que em todas as coisas exteriores com extrema firmeza, havia sido, indubitavelmente, um nobre ideal. Mas a mensagem evangélica agora o declara ilusório — e o faz de maneira categórica. *A salvação não apenas não pode vir das coisas, mas sequer de si mesmo,* como diz Cristo: "Sem mim, nada podeis fazer." Em uma esplêndida passagem da segunda *Epístola aos Coríntios,* Paulo sela essa reviravolta no pensamento antigo. Depois de ter suplicado a Deus três vezes, para

que dele afastasse uma grave aflição que o atribulava, teve a seguinte resposta: "Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta o seu poder." Por isso, Paulo conclui: "Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo."

2.11. A imortalidade da alma nos gregos e a ressurreição dos mortos nos cristãos

O conceito de "alma" é uma criação grega, cuja evolução nós seguimos a partir de Sócrates, que fez dela a essência do homem, a Platão, que fundamenta a sua imortalidade com provas racionais, e a Plotino, que dela faz uma das três hipóstases. Certamente, a *psyché* é uma das figuras teoréticas que melhor marcam o quadro do pensamento grego e o seu idealismo metafísico. Recorde-se que os próprios estóicos, embora fazendo aberta profissão de materialismo, admitiam uma sobrevivência da alma (ainda que até o fim da posterior conflagração cósmica). Em suma, desde Sócrates, os gregos passaram a ver na alma a verdadeira essência do homem, não sabendo pensar o homem senão em termos de corpo e alma — e toda a tradição platônico-pitagórica e o próprio Aristóteles (e, portanto, a maior parte da filosofia grega) consideraram a alma *imortal por natureza.*

Ora, a mensagem cristã propôs o problema do homem *em termos completamente diferentes.* Nos textos sacros, o termo "alma" não aparece nas acepções gregas. O cristianismo não nega que, com a morte do homem, sobreviva algo dele; pelo contrário, fala expressamente dos mortos como sendo recebidos no "seio de Abraão". Entretanto, o cristianismo não aponta em absoluto para a imortalidade da alma, mas sim para a "ressurreição dos mortos". Essa é uma das marcas da nova fé. E a ressurreição implica *no retorno também do corpo à vida.*

E precisamente isso deveria constituir um gravíssimo obstáculo para os filósofos gregos: era um absurdo que devesse renascer aquele corpo que era visto por eles como "obstáculo" e como fonte de toda negatividade e de mal.

A reação de alguns estóicos e epicúreus ao discurso pronunciado por Paulo no Areópago, em Atenas, é muito eloqüente. Eles ouviram Paulo enquanto ele falava de Deus. Mas, quando falou em "ressurreição dos mortos", não lhe permitiram que continuasse a falar. Está registrado nos *Atos dos Apóstolos:* "Ao ouvirem falar de ressurreição dos mortos, uns zombavam, outros diziam: 'Ouvir-te-

emos a respeito disto outra vez.' Foi assim que Paulo se retirou do meio deles."

E Plotino, na renovada perspectiva da metafísica platônica, escrevia, em aberta polêmica com essa crença dos cristãos: "O que existe de alma no corpo nada mais é que alma adormecida. E *o verdadeiro despertar consite na ressurreição — a verdadeira ressurreição, que é do corpo, não com o corpo.* Pois ressurgir com um corpo equivale a cair de um sono em outro, a passar, por assim dizer, de um leito a outro. Mas *o verdadeiro levantar-se tem algo de definitivo, não de um só corpo', mas de todos os corpos, que são radicalmente contrários à alma,* onde levam a contrariedade até à raiz do ser. Dá-nos prova disso, senão o seu devir, pelo menos o seu transcorrer e o seu extermínio, que certamente não pertencem ao âmbito do ser."

Por seu turno, muitos pensadores cristãos, ao contrário, não consideraram a doutrina do *Fédon* e dos platônicos como negação de sua fé, procurando inclusive acolhê-la como clarificadora. O tema da mediação entre a temática da *alma* e a temática da *ressurreição dos mortos,* com a inserção da nova temática do Espírito, iria constituir um dos temas mais debatidos pela reflexão filosófica dos cristãos, com diferentes resultados, como veremos.

2.12. **O novo sentido da história e da vida do homem**

Os gregos não tiveram um sentido preciso da história: o seu pensamento é substancialmente *a-histórico.* A idéia de progresso não lhes foi familiar ou só o foi em escala reduzida. Aristóteles falou de catástrofes recorrentes, que levam continuamente a humanidade ao estágio primitivo, ao que se segue uma evolução, que leva novamente a humanidade a um estágio de civilização avançada, que atinge o ponto atingido pela anterior, ao que se segue uma nova catástrofe e assim por diante, ao infinito. Os estóicos introduziram inclusive a teoria da destruição cíclica não só da civilização sobre a terra, mas também do cosmos inteiro, que, depois, se reforma ciclicamente, da mesma forma que antes, inclusive nos pormenores mais insignificantes. Em suma, repete-se tal qual no passado, ao infinito (cf. acima, p.260). E isso, examinando-se bem, é a negação do progresso.

A concepção de história expressa na mensagem bíblica, ao contrário, *não é cíclica, mas retilínea:* no transcorrer do tempo, verificam-se eventos decisivos e irrepetíveis, que são como que etapas que destacam o seu sentido. O *fim* dos tempos é também *o fim* para o qual eles foram criados: é o Juízo universal e o advento do Reino de Deus em sua plenitude. E assim a história, que vai da Criação à queda, da Aliança ao tempo de espera do Messias, da

vinda de Cristo ao Juízo final, adquire um sentido, tanto no seu conjunto como em suas diversas fases.

E, conseqüentemente, na história assim entendida, também o homem se compreende a si mesmo bem melhor: *compreende melhor de onde vem, onde se encontra e aonde é chamado a chegar.* Sabe que o Reino de Deus já fez seu ingresso no mundo com Cristo e com sua Igreja e que, portanto, já se encontra entre nós, ainda que só no fim dos tempos vá se realizar em toda a sua plenitude.

O antigo grego vivia na dimensão da *polis* e pela *polis* — e só sabia pensar dentro de seus quadros. Destruída a *polis,* como vimos, o filósofo grego refugiou-se no individualismo, sem descobrir um novo tipo de sociedade. Já o cristão vive na Igreja, que não é uma sociedade política nem uma sociedade puramente natural. É uma sociedade que, por assim dizer, é ao mesmo tempo horizontal e vertical: vive *neste* mundo, mas não *para* este mundo; manifesta-se em aparências naturais, mas tem raízes sobrenaturais. Na Igreja de Cristo, o cristão vive a vida de Cristo na graça de Cristo. A parábola da videira e dos ramos que Cristo conta aos seus apóstolos no *Evangelho* de João expressa melhor do que qualquer outra coisa o novo sentido da vida do cristão em união com Cristo e com os outros que vivem em Cristo: "Eu sou a verdadeira videira e meu Pai é o agricultor. Todo ramo em mim que não produz fruto ele o corta, e o que produz fruto ele o poda, para que produza mais fruto ainda. Vós já estais puros, por causa da palavra que vos fiz ouvir. Permanecei em mim, como eu em vós. Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanece na videira, assim também vós, se não permanecerdes em mim. Eu sou a videira e vós os ramos. Aquele que permanece em mim e eu nele produz muito fruto; *porque, sem mim, nada podeis fazer.* Se alguém não permanece em mim é lançado fora, como o ramo, e seca; tais ramos são recolhidos, lançados ao fogo e se queimam. Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e ser-vos-á concedido."

2.13. **Pensamento grego e mensagem cristã**

Há uma grande riqueza no pensamento grego. Mas a mensagem cristã vai muito além, ultrapassando-o precisamente nos pontos essenciais. Entretanto, *seria um grave erro acreditar que essa enorme diferença comporte apenas antíteses insanáveis.* De todo modo, ainda que alguns hoje sejam desse parecer, essa não foi a tese dos primeiros cristãos, que, depois do brusco impacto inicial, trabalharam duramente para construir uma síntese, como veremos.

Um erro de fundo dos gregos, para usar as palavras de C. Moeller, esteve no fato de que "procuraram no homem aquilo que

só podiam encontrar em Deus. Foi grande o seu erro, mas trata-se do erro das almas nobres".

Um outro erro de fundo foi o de ter negado com armas dialéticas aquelas realidades que não se enquadravam em seus quadros perfeitos, como o mal, a dor e a morte (o pecado é um erro de cálculo, dizia Sócrates; até o cadáver vive, dizia Parmênides; a morte não é nada, dizia Epicuro; até na tortura do ferro incandescente o sábio é feliz, dizia toda a filosofia helenística).

Mas, depois da mensagem cristã, até a medida grega do homem deve ser reavaliada. Como diz R. Grousset, "o coração humano é mais profundo do que a sabedoria antiga". Com efeito, o homem, que os gregos tanto exaltaram, é para o cristão algo muito maior do que pensavam os gregos, mas numa dimensão diversa e por razões diversas: se Deus considerou que devia confiar aos homens a difusão de sua própria mensagem e se, até mesmo, *chegou a fazer-se-homem para salvar o homem*, então a "medida grega" do homem, mesmo tendo sido tão elevada, torna-se insuficiente e deve ser repensada a fundo. E, na grandiosa tentativa de construir essa nova "medida" do homem, nasceria o humanismo cristão.

Nona parte

A PATRÍSTICA
A elaboração da mensagem bíblica e o filosofar na fé

"Ninguém pode atravessar o mar deste século se não for carregado pela cruz de Cristo."

Santo Agostinho

Santo Agostinho (354-430) assinala o vértice do pensamento da Patrística. Assim o representa um afresco do século VII.

Capítulo XIV

A ELABORAÇÃO DA MENSAGEM BÍBLICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA GREGA

1. Problemas doutrinários e filosóficos que emergiram do impacto com a Bíblia

Cristo anunciou a sua mensagem confiando-a à palavra viva. Depois de sua morte, essa palavra foi fixada em alguns escritos, a partir da metade do século I. No curso do tempo, esses escritos se multiplicaram, mas somente alguns ofereciam as necessárias garantias de credibilidade histórica. Portanto, a primeira tarefa urgente foi não apenas a de recolher esse material, mas também *selecioná-lo,* ou seja, distinguir os documentos fidedignos dos falsos, os autênticos dos inautênticos. Ao que parece, os primeiros documentos a serem coligidos foram as *Epístolas* endereçadas por Paulo às várias comunidades cristãs, às quais, pouco a pouco, acrescentaram-se outros documentos. Mas foi bastante complexa a história que levou à formação do *cânon* definitivo (cuja composição apresentamos), sendo necessários três séculos e notáveis esforços, dado que alguns textos que, pouco a pouco, com o amadurecimento da consciência crítica dos cristãos, tiveram que ser excluídos do cânon, já se haviam tornado familiares e caros para muitos. O cânon do *Novo Testamento* acabou sendo fixado em 367, mediante uma carta de Atanásio. Mas, mesmo depois de fixado o cânon, continuou a produção de textos sacros. Os escritos excluídos do canôn ou produzidos depois de sua determinação são denominados *apócrifos do Novo Testamento* (por analogia com os *apócrifos do Antigo Testamento*, ou seja, os escritos que não se encontram no cânon do *Antigo Testamento).*

A segunda questão, ligada a essa, diz respeito ao *Antigo Testamento.* Os cristãos tiveram de aceitá-lo. Cristo foi categórico

sobre esse ponto: "Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só *i*, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só destes menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus." E o próprio Cristo citou um grande número de passagens do *Antigo Testamento* como tendo valor de verdade e de autoridade indiscutível. Mas como interpretar as verdades expressas no *Antigo Testamento?* Como conciliar as diferenças existentes entre o *Novo* e o *Antigo Testamento?* Os gnósticos (de que falaremos adiante) ainda complicaram mais as coisas, rejeitando o *Antigo Testamento* e chegando a declará-lo até mesmo obra de um Deus diferente e inferior ao do *Novo Testamento*. Para alguns, o Deus da justiça do primeiro pareceu diferente do Deus do amor do segundo. Para muitos, uma grave dificuldade era representada sobretudo pela linguagem antropomórfica veterotestamentária. Tudo isso gerou grandes debates, favorecendo particularmente a grande difusão da *interpretação alegórica do Antigo Testamento* (difundida por Fílon de Alexandria, de que falaremos adiante) e *a distinção de vários níveis de compreensão* do texto bíblico, que abririam amplos espaços para a reflexão teológica, moral e filosófica.

Ademais, logo nasceria a urgente necessidade de se defender das acusações de seus adversários (particularmente dos hebreus, dos pagãos e, depois, também dos heréticos, sobretudo dos gnósticos), que deformavam a mensagem evangélica, bem como de construir a identidade dos cristãos em todos os níveis. Nesse complexo trabalho, que levou alguns séculos, podemos distinguir três momentos: a) o dos "Padres apostólicos" do século I (assim chamados porque ligados aos apóstolos e ao seu espírito), que ainda não enfrentam problemas filosóficos, limitando-se à temática moral e ascética (Clemente Romano, Inácio de Antióquia, Policarpo de Esmirna); b) o dos "Padres apologistas", que, ao longo do século II, realizaram uma "defesa" sistemática do cristianismo, na qual os filósofos aparecem freqüentemente como os adversários a combater, mas quando se começa também a usar as armas dos filósofos para construir a sua própria defesa; c) o momento da Patrística propriamente dita, que vai do século III ao início da Idade Média e no qual o elemento filosófico, especialmente platônico, desempenha um papel bastante considerável. Os "Padres da Igreja", portanto, são todos aqueles homens que contribuíram de modo determinante para construir o edifício doutrinário do cristianismo, que a Igreja acolheu e sancionou.

Como fica claro pelo que se disse, o interesse desses homens, inclusive dos mais cultos, é antes de mais nada religioso e teológico. Sua "filosofia" é sempre *parte integrante de sua fé.*

Os problemas teológicos maiores que reclamaram o envolvimento de importantes conceitos filosóficos (com as respectivas discussões) foram: a) o da Trindade; b) o da Encarnação; c) o das relações entre liberdade e graça; d) o das relações entre fé e razão. Vejamos então. a) A formulação definitiva do dogma da Trindade só ocorreu em 325, no Concílio de Nicéia, depois de longas discussões e polêmicas, quando foram identificados e denunciados os opostos perigos do *adocionismo* (que consistia em não considerar Cristo como filho "gerado", mas sim "adotado" por Deus Pai), que comprometia a divindade de Jesus, e do *modalismo* (que consistia em considerar as pessoas da Trindade como *modos de ser* e *funções* do único Deus), bem como uma série de posições a ele ligadas de diversos modos. b) O problema cristológico também requereu séculos de trabalhosa elaboração e a superação de obstáculos de grande dificuldade, sobretudo o perigo de cindir as duas naturezas (a divina e a humana) de Cristo, a ponto de perder a sua unidade intrínseca (como ocorreu com a doutrina de Nestor e o nestorianismo), ou então de reduzir essas naturezas a uma só (monofisismo). O Concílio de Éfeso (431) condenou o monofisismo e o Concílio de Calcedônia (451) condenou o nestorianismo, estabelecendo a fórmula "duas naturezas em uma só pessoa, a de Jesus", ou seja, definindo que Jesus é "verdadeiro Deus" e "verdadeiro homem". Os debates sobre esses dogmas continuaram mesmo depois disso, mas já sobre bases essenciais consolidadas. c) Sobre o terceiro problema, trataremos ao falar de santo Agostinho. d) Por fim, o problema das relações entre fé e razão, expressamente levantado na escola catequética de Alexandria e que já encontra uma primeira solução muito clara em Agostinho, mas que se tornaria um problema central na Escolástica, dando origem a diferentes tipos de soluções, ricas em implicações e conseqüências. Todos esses problemas, como já observamos, envolveram a discussão de importantes conceitos metafísicos e antropológicos, como os de *geração, criação, emanação, processão, substância, consubstancialidade, hipóstase, pessoa, livre-arbítrio, vontade* e semelhantes — acarretando assim grande densidade filosófica nas discussões e o seu progressivo crescimento em sentido ontológico e metafísico.

O texto básico para a mediação racional e a sistematização da doutrina e da filosofia cristãs foi o prólogo do *Evangelho* de João (além das *Epístolas* de Paulo), que fala do "Verbo" ou "Logos" divino, falando de Cristo precisamente em termos de Logos: "No princípio era o Verbo (Logos) e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio

dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. (...) Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas aos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: os que crêem em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. (...) Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade nos vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer."

Esse texto se apresentou como o mapa fundamental dos problemas essenciais. E o conceito de *Logos* permitiu utilizar de modo fecundo uma série de elementos do pensamento helênico, que havia culminado no conceito de *Logos,* como gradualmente examinaremos.

2. Um precursor: Fílon de Alexandria e a filosofia mosaica

O hebreu Fílon, que nasceu em Alexandria entre 10 e 15 a.C., desenvolvendo suas atividades na primeira metade do século I d.C., pode ser considerado um precursor dos Padres, pelo menos em certa medida. Dentre suas numerosas obras, destaca-se a série de tratados que constituem um *Comentário alegórico do Pentatêuco* (devemos recordar sobretudo *A criação do mundo, As alegorias das leis, O herdeiro das coisas divinas, A migração de Abraão* e *A mutação dos nomes,* que estão entre os mais belos).

O mérito histórico de Fílon está em ter tentado *pela primeira vez na história* uma fusão entre filosofia grega e teologia mosaica, criando assim uma "filosofia mosaica". O método com o qual Fílon operou a mediação foi o da "alegorese". Ele sustenta que a *Bíblia* tem a) um significado literal, que, no entanto, não é o mais importante, e b) um significado oculto, segundo o qual as personagens e eventos bíblicos são *símbolos* de conceitos e verdades morais, espirituais e metafísicas. Essas verdades subjacentes (que se colocam em diferentes níveis) requerem uma particular disposição de espírito (quando não, até mesmo, uma verdadeira inspiração) para que se possa captá-las. A interpretação alegórica iria alcançar grande êxito, tornando-se um verdadeiro *método de leitura* da *Bíblia* para a maioria dos Padres da Igreja e transformando-se assim por longo tempo numa constante na história da Patrística.

A filosofia mosaica de Fílon representou a aquisição de uma série de novos conceitos, desconhecidos para o pensamento grego, a começar pelo conceito de "criação", do qual ele forneceu a primeira formulação em termos sistemáticos: Deus cria a matéria *do nada* e depois imprime a forma sobre ela. Mas, para criar o mundo físico, Deus cria, antes dele, o *cosmos inteligível* (as Idéias) como "modelo ideal". E esse "cosmos inteligível outra coisa não é que o *Logos* de Deus no ato de formar o mundo" (as Idéias platônicas, desse modo, tornam-se definitivamente pensamentos de Deus presentes no *Logos* de Deus e coincidentes com ele).

Fílon distingue o Logos de Deus, dele fazendo uma hipóstase, a ponto de denominá-lo inclusive "Filho primogênito do Pai incriado", "Deus segundo" e "Imagem de Deus". Em algumas passagens, fala dele inclusive como causa instrumental e eficiente. Em outras passagens, porém, fala dele como Arcanjo, Mediador entre Criador e criaturas (na medida que não é incriado, como Deus, mas também não é criado, como as criaturas do mundo), Arauto da paz de Deus e Conservador da paz de Deus no mundo. Além disso, o que é muito importante, o Logos de Fílon expressa as valências fundamentais da "Sabedoria" e da "Palavra de Deus" bíblicas, sendo a Palavra criadora e produtora. Por fim, o Logos também expressa o significado ético de "Palavra com que Deus guia o bem", o significado de "Palavra que salva". Em todos esses significados, o Logos indica uma realidade incorpórea, ou seja, meta-sensível e transcendente. Mas, como o mundo sensível é construído segundo o modelo inteligível, ou seja, segundo o Logos — e mais: pelo instrumento do Logos —, existe também um aspecto imanente do Logos, que é ação do Logos incorpóreo sobre o mundo corpóreo. Nesse sentido imanente, o Logos é o vínculo que mantém o mundo unido, o princípio que o conserva e a norma que o governa.

Como Deus não é finito, inumeráveis são as manifestações de sua atividade, que Fílon chama de "Poderes". No entanto, ele só menciona um número limitado desses poderes e, normalmente, só chama em causa os dois principais (e a eles subordina todos os restantes): o *Poder criador,* com o qual o Criador produz o universo, e o *Poder régio,* com o qual o Criador governa aquilo que criou. Esses dois poderes correspondem àqueles dois aspectos da divindade que a antiga tradição hebraica indicava com os nomes de Elohim e Jehowah (Elohim expressava o poder e a força do bem e, portanto, da criação, ao passo que Jehowah significava a força legisladora e punitiva).

A relação entre o Logos e os dois Poderes supremos (e, portanto, entre o Logos e todos os outros poderes, que, como dissemos, se subordinam aos dois principais) é expressamente tematizada por Fílon: em alguns textos, ele considera o Logos como

fonte dos outros poderes; em outros, porém, ele atribui ao Logos a função de reunir os outros poderes.

Na antropologia, Fílon parece seguir em parte Platão, distinguindo "alma" e "corpo" no homem. Mas, pouco a pouco, ele amadurece uma concepção mais avançada, fazendo irromper no homem uma *terceira dimensão,* de tal natureza que chega a transformar radicalmente o significado, o valor e o alcance das outras duas. Segundo essa nova concepção, na qual o componente bíblico torna-se predominante, o homem é constituído por: 1) corpo, 2) alma-intelecto e 3) Espírito proveniente de Deus. Segundo a nova perspectiva, o intelecto humano é corruptível, no sentido que é intelecto "terreno", a menos que Deus inspire nele "uma força de verdadeira vida", que é o Espírito divino *(pneuma).*

Está claro que, considerada em si mesma, a alma humana (ou seja, o intelecto humano) seria algo muito pobre se Deus nela não soprasse o seu Espírito *(pneuma).* Para Fílon, o momento que realiza o vínculo do homem ao divino não é mais a alma, como para os gregos, nem sequer a sua parte mais elevada, o intelecto, mas sim o Espírito, que deriva diretamente de Deus. Conseqüentemente, o homem tem uma vida que se desenvolve em três dimensões: 1) segundo a dimensão física puramente animal (corpo); 2) segundo a dimensão racional (alma-intelecto); 3) segundo a dimensão superior, divina e transcendente do Espírito. Em si mesma mortal, a alma-intelecto torna-se imortal à medida que Deus lhe dá o seu Espírito, ela se vincula ao Espírito e vive segundo o Espírito. E caem assim os sustentáculos sobre os quais Platão havia procurado alicerçar a imortalidade da alma. A alma não é imortal *à em si mesma,* mas pode-se tornar imortal à medida que sabe viver segundo o Espírito.

Todas as significativas novidades que Fílon introduz na ética dependem precisamente dessa terceira dimensão — o Espírito de Deus —, que deriva diretamente da interpretação da doutrina da criação e da teologia bíblica em geral. A moral torna-se inseparável da fé e da religião, desembocando em uma verdadeira união mística com Deus e em uma visão extática. Aliás, por esse caminho, Fílon antecipa aquele "itinerário para Deus" que, posteriormente, em alguns Padres, especialmente de Agostinho em diante, se tornaria canônico. Do conhecimento do cosmos, transcendendo o próprio cosmos, devemos passar a nós mesmos e ao conhecimento de nós mesmos; mas o dado essencial consiste exatamente no momento em que também transcendemos a nós mesmos, compreendendo que tudo o que temos não é nosso e dedicando-o a quem nô-lo deu. E é nesse preciso momento que Deus se dá a nós. Eis um texto significativo: "Para a criatura, o momento justo para encontrar o seu Criador ocorre *quando ela reconheceu a sua própria nulidade."*

E eis um outro texto, que resume o itinerário: "A glória de uma alma extraordinariamente grande é ultrapassar o criado, superar os seus limites e vincular-se somente ao incriado, segundo os preceitos sagrados, nos quais é prescrito 'apegar-se a ele' (Dt 30,20). Por isso, àqueles que se apegam a Ele e o servem sem interrupção, em troca, Ele se dá a si mesmo em herança."

E a vida feliz consiste precisamente nessa transcendência do humano pela dimensão do divino, "vivendo inteiramente para Deus ao invés de viver para si mesmo".

3. A gnose

O termo *gnose* quer dizer, literalmente, "conhecimento", mas, tecnicamente, tornou-se indicador daquela *particular forma de conhecimento místico* própria de algumas correntes religioso-filosóficas do tardio paganismo, sobretudo de algumas seitas heréticas inspiradas no cristianismo. A. J. Festugière assim a define: "A 'gnose' indica uma nova maneira de conhecer Deus, um 'conhecimento' não mais fundado na razão, mas sim uma espécie de *iluminação direta,* através da qual se entra em contato com Deus, sendo, portanto, *uma espécie de revelação."* As doutrinas herméticas e a dos *Oráculos caldeus* (cf. acima, pp. 336) podem ser consideradas formas de gnose pagã. Mas a gnose que nos interessa aqui é aquela que se vinculou ao cristianismo, a ele misturando vários elementos helenísticos e também orientais, e contra a qual os Padres polemizaram vivamente.

Até há pouco tempo, os estudiosos lamentavam a grande penúria de documentos conservados sobre a gnose e o fato de que precisavam se basear predominantemente nos testemunhos dos seus adversários para reconstruir a gnose cristã. Mas, em 1945, em Nag Hammadi (no Alto Egito), casualmente, foram descobertos em um cântaro enterrado nada menos do que cinqüenta e três escritos, quase todos gnósticos, em língua copta, dos quais pelo menos quarenta e três eram inteiramente novos. Entretanto, só foram publicados entre 1972 e 1977, devido a uma série de contrastes de diversos tipos e à proibição de livre acesso feita pelo Museu Copta do Egito, que assumiu a posse dos textos. Somente em 1977 foi ultimada uma tradução inglesa completa dos documentos. Muitos desses textos tornaram-se recentemente disponíveis em outras línguas, na coletânea *Os Apócrifos do Novo Testamento.* Entretanto, serão necessários muitos anos ainda para que as necessárias investigações analíticas e particulares prévias possam permitir conclusões sintéticas e gerais.

Para além das numerosas diferenças entre as várias correntes (divergentes de vários modos entre si), os traços essenciais da gnose são os seguintes:

a) O objeto específico do "conhecimento" gnóstico é *Deus,* com as coisas últimas relativas à *salvação do homem.* Um texto básico explica, de modo resumido, que a gnose diz respeito aos seguintes pontos: 1) quem éramos e o que nos tornamos; 2) onde estávamos e onde fomos lançados; 3) onde desejamos ir e de onde fomos resgatados; 4) o que é o nascimento e o que é o renascimento.

b) Na experiência do gnóstico, *a tristeza e a angústia emergem como dados fundamentais,* porque revelam um impacto com o negativo e a conseqüente tomada de consciência de uma cisão radical entre o bem e o mal, revelando ademais a nossa verdadeira identidade, que consiste na pertença ao bem originário: se o homem sofre o mal, isso significa que ele pertence ao bem. Portanto, o homem provém de um outro mundo e a ele deve retornar. Este mundo é o nosso "exílio" e o outro mundo é a nossa "pátria". Um dos mais significativos documentos gnósticos afirma: "Quem conheceu o mundo, encontrou um cadáver. E o mundo não é digno de quem encontrou um cadáver." O gnóstico deve tomar consciência de si e, conhecendo-se a si mesmo e através de si mesmo, poderá então retornar à pátria originária. Um papel essencial nesse "retorno" é desempenhado pelo Salvador (Cristo), que é um dos "eons" divinos (cf. pontos *d* e *e,* a seguir).

c) Os gnósticos dividem os homens em três categorias: 1) *pneumáticos,* 2) *psíquicos* e 3) *hílicos.* Nos primeiros, predomina o Espírito *(pneuma);* nos segundos, a alma *(psyché);* nos terceiros, a matéria *(hyle).* Os últimos são destinados à morte, os primeiros à salvação e os segundos têm a possibilidade de salvação, se seguirem as indicações dos primeiros, isto é, os eleitos, que estão de posse da "gnose".

d) Este mundo, que é caracterizado pelo mal, não foi feito por Deus, mas sim por um demiurgo malvado. J. Doresse (um dos estudiosos contemporâneos mais competentes no assunto) considera que a *essência do gnosticismo* se expressa perfeitamente nas seguintes palavras de Plotino: os gnósticos "sustentam que o demiurgo deste mundo é mau e que o cosmos é mau". Explica-se, assim, o fato de que o Deus do *Antigo Testamento,* criador deste mundo, fosse identificado com esse "demiurgo mau", sendo contraposto ao Deus benigno do *Evangelho,* que, ao contrário, enviou o Cristo salvador. Cristo é uma entidade divina, que veio à terra revestida de um corpo só *aparente.* (Essa é uma idéia que, como os verdadeiros cristãos logo ressaltaram, inutilizava a paixão, a morte e a ressurreição de Cristo, comportando muitas e graves conseqüências, que derivam dessas premissas por necessidade lógica.) A interpretação alegórica dos textos sacros permitia aos gnósticos dobrá-los às suas exigências e fazê-los combinar com suas doutrinas.

e) O sistema gnóstico complica-se particularmente quando tenta explicar a derivação de toda a realidade inteligível da unidade primordial através de uma série de "eons" (entidades eternas) que emanam em duplas (segundo alguns, Cristo seria o último eon), bem como a própria derivação do homem. A propósito disso, o pensamento gnóstico revela-se ainda mais complicado pela presença de narrativas mitológicas e fantásticas de vários gêneros e gêneses diversas.

f) A doutrina gnóstica se apresenta como doutrina *secreta, revelada por Cristo* a poucos discípulos, dirige-se especialmente às camadas cultas e refinadas e, portanto, tem caráter aristocrático, em antítese com o autêntico espírito evangélico. Os *Evangelhos gnósticos* apresentam-se precisamente como os documentos dessa "revelação secreta".

Entre os sustentáculos das doutrinas gnósticas, destacamos: Carpócrates e seu filho Epifânio, Basílides e seu filho Isidoro e, sobretudo, Valentim, que teve muitos seguidores.

Os Padres encontraram (e com justa razão) nas doutrinas gnósticas um viveiro de doutrinas heréticas. Mas suas insistentes polêmicas demonstram a forte influência sobre os espíritos que esse movimento deve ter exercido na Antigüidade. Com efeito, naquela época que via um mundo espiritual perecer e um outro surgir — e que exatamente por isso foi uma *época dominada pela angústia* —, os gnósticos davam (talvez mais do que outras doutrinas filosóficas) um sentido a essa angústia e, portanto, estavam em sintonia com um certo modo de sentir próprio daqueles tempos. Um dos documentos descobertos em Nag Hammadi afirma: "A ignorância do Pai havia causado *angústia e terror.* A angústia se fizera densa como a névoa, de modo que ninguém pudesse ver..." E, como sabemos de outra fonte, a própria materialidade e a corporeidade constituíam para eles experiências de "terror, dor e falta de uma saída". Mas, por mais que pudesse responder a precisas instâncias daquela época, a mensagem gnóstica revelou-se frágil e sem futuro.

4. Os apologistas gregos e a primeira elaboração filosófica do cristianismo, realizada pela escola catequética de Alexandria

4.1. Os apologistas gregos do século II: Aristides, Justino e Taciano

A primeira *Apologia* do cristianismo que chegou até nós (descoberta somente no século passado) é de autoria de Marcião Aristides, na época do imperador Antonino Pio, aproximadamente

de meados do século II. Ele sustenta que só os cristãos possuem a verdadeira filosofia, porque encontraram mais do que todos os outros a verdade acerca de Deus e, em sua pureza de vida, testemunham adequadamente a verdade em que crêem.

Mas a figura de maior destaque é Justino Mártir, que nasceu em Flávia Neápolis, na Palestina, sendo autor de duas *Apologias* e de um *Diálogo com Trifão.* A fervorosa busca da verdade levou-o de Platão a Cristo. Para a sua conversão, porém, revelou-se determinante o testemunho dos mártires. Eis suas próprias palavras: "Quando ainda era discípulo de Platão, eu ouvia as acusações dirigidas contra os cristãos. Mas, vendo-os intrépidos diante da morte e diante daquilo que os homens mais temem, compreendi que era impossível que eles vivessem no mal." A seguinte passagem da segunda *Apologia* resume perfeitamente a sua posição de cristão em relação à filosofia: "Eu sou cristão, glorio-me disso e, confesso, desejo fazer-me reconhecer como tal. A doutrina de Platão não é incompatível com a de Cristo, mas não se casa perfeitamente com ela, não mais do que a dos outros, dos estóicos, dos poetas e dos escritores. *Cada uma delas viu, do Verbo divino que estava disseminado pelo mundo, aquilo que estava em relação com a sua natureza, chegando desse modo a expressar uma verdade parcial.* Mas, à medida que se contradizem nos pontos fundamentais, mostram que não estão de posse de uma ciência infalível e de um conhecimento irrefutável. *Tudo aquilo que ensinaram com veracidade pertence a nós, cristãos.* Com efeito, depois de Deus nós adoramos e amamos o Logos nascido de Deus, eterno e inefável, porque ele se fez homem por nós, para curar-nos dos nossos males tomando-os sobre si. Os escritores *puderam ver a verdade de modo obscuro, graças à semente do Logos que neles foi depositada.* Mas uma coisa é possuir uma semente e uma semelhança proporcional às próprias faculdades e outra é o próprio Logos, cuja participação e imitação deriva da Graça que dele provém."

Entre suas doutrinas particulares, destaca-se a doutrina sobre as relações entre o Logos-Filho e Deus-Pai, interpretadas através de uma inteligente utilização do conceito estóico de "Logos proferido", de que Fílon já se havia utilizado, e de outros conceitos destinados a terem grande eco posteriormente: "Como princípio, antes de todas as criaturas, Deus gerou de si mesmo uma certa *potência racional (loghiké),* que o Espírito Santo chama ora 'Glória do Senhor', ora 'Sabedoria', ora 'Anjo', 'Deus", 'Senhor' e Logos (= Verbo, Palavra) (...) e porta todos os nomes, porque segue a vontade do Pai e nasceu da vontade do Pai. E assim vemos que algumas coisas acontecem entre nós: proferindo uma palavra (= logos, *verbum),* nós geramos uma palavra *(logos),* mas, no entanto, não

ocorre uma divisão e uma diminuição do *logos* (= palavra, pensamento) que está dentro de nós. E assim vemos também que, de um fogo, acende-se um outro fogo sem que o fogo que acende seja diminuído: este permanece igual e o novo fogo que se acendeu subsiste sem diminuir aquele do qual se acendeu."

O "platônico" Justino, que conhecia muito bem a doutrina da alma do *Fédon,* compreende que ela deve ser estruturalmente reformada. A alma *não* pode ser eterna e tampouco incorruptível *por sua natureza.* Com efeito, ele escreve: "Tudo o que existe fora de Deus (...) é corruptível por sua natureza, pode desaparecer e não existir mais. Somente Deus é incriado e incorruptível — e exatamente por isso é que é Deus —, ao passo que tudo o que vem depois dele é criado e corruptível. Eis por que as almas morrem e são punidas; se elas não fossem corruptíveis, não pecariam..." E também não se pode pensar que existam *diferentes* tipos de realidades incorruptíveis, porque não seria possível ver como é que elas poderiam diferir. Foi isso o que Platão e Pitágoras não compreenderam. Escreve Justino: "A alma vive, mas ela não é vida, porém *partícipe* da vida. Ora, aquilo que participa é diferente do participado. A alma, portanto, participa da vida porque Deus quer que ela exista." O homem não é eterno e o corpo não está perenemente unido à alma; quando essa harmonia se desfaz, a alma abandona o corpo e o homem não existe mais: "Assim, a alma deve deixar de existir e então o espírito de vida separa-se dela: a alma não existe mais, retornando para onde havia vindo." Desse modo, Justino abre o caminho para a doutrina da ressurreição.

O testemunho dos mártires havia convertido Justino. E ele, por seu turno, também deu testemunho profundo de Cristo, cuja fé havia abraçado. Com efeito, morreu decapitado em 165, condenado pelo prefeito de Roma por sua profissão de fé no cristianismo.

Outros apologistas do século II, que tiveram uma certa importância, foram: Taciano, o Assírio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquia e um anônimo autor de uma *Epístola a Diogneto,* um documento bastante significativo.

Taciano foi discípulo de Justino, por quem foi convertido. Em seu *Discurso aos gregos,* ele manifesta uma acentuada aversão pela filosofia e pela cultura grega, ao contrário de seu mestre, vangloriando-se polemicamente de ser "bárbaro" e de ter encontrado a verdade e a salvação em escritos "bárbaros" (a *Bíblia).* Ele destaca que todas as coisas criadas, inclusive a alma, não são eternas. A alma não é imortal *por sua natureza.* Ela *é ressuscitada por Deus juntamente com o corpo.* Interessante é a retomada da tripartição (que está presente tanto em Paulo como em Fílon) do homem em 1) *corpo,* 2) *alma* e 3) *espírito.* Aquilo que, em nós, é "imagem e semelhança" de Deus é *o Espírito,* bem superior à alma.

É o Espírito — e só ele — que torna o homem (que, por sua natureza, é mortal) imortal.

Atenágoras de Atenas é autor de uma *Súplica pelos cristãos,* composta na segunda metade do século II, na qual refuta as acusações dirigidas contra os cristãos, particularmente a de "ateísmo", fornecendo a primeira prova racional em favor da unicidade de Deus e procurando esclarecer o conceito de Trindade da seguinte maneira: "O Filho de Deus, que é mente *(nous),* é o primeiro broto do Pai. Não que ele seja criado, porque desde o princípio Deus tinha em si o *Logos,* sendo eternamente conjugado ao Logos." O Filho, o Logos, procede do Pai a fim de ser "Idéia e atividade produtora" de todas as coisas. O Espírito Santo "flui de Deus (...) e entra de novo como um raio de sol". Em outro escrito seu que chegou até nós, *Sobre a ressurreição dos mortos,* ele fornece uma série de provas em favor da ressurreição. A base de sua antropologia ressente-se, porém, do platonismo. O homem é corpo e alma. O primeiro é mortal; a segunda é *criada,* como o corpo, *mas não mortal.* Quando o corpo ressuscita, conjuga-se novamente com a alma, que permanecera quase que em um estado de torpor, e reconstitui-se assim aquela unidade na qual consiste o verdadeiro homem, o homem integral.

Teófilo de Antioquia é autor de três livros *A Autólico,* elaborados na segunda metade do século II. É belíssima a resposta ao desafio que lhe fora lançado por Autólico no sentido de que lhe mostrasse o seu Deus, o Deus cristão. Com efeito, Teófilo responde: "Mostra-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus." O que significa: dize-me que homem és e te direi se e que Deus podes ver. Diz Teófilo: "O homem deve ter alma pura como um límpido espelho. Se a ferrugem corrompe o espelho, não é mais possível ver nele refletida a fisionomia humana. Analogamente, se há uma culpa no homem, não lhe é possível ver Deus." Teófilo retoma e aprofunda a clarificação da Trindade *(Trias)* em termos de *Logos* imanente ou interno a Deus *(Logos endiáthetos)* e *Logos* proferido ou pronunciado *(Logos prophorikós),* prosseguindo no caminho traçado por Justino. Em si mesma, a alma não é mortal nem imortal, sendo suscetível tanto de mortalidade quanto de imortalidade. A imortalidade é o prêmio que Deus dá a quem observa as suas leis.

Por fim, ao século II remonta uma breve *Epístola* dirigida *A Diogneto,* na qual a identidade dos cristãos no mundo e em relação ao mundo é determinada com uma clareza e uma coerência extraordinárias: "Os cristãos (...) não se diferenciam dos outros homens nem por território, nem por língua ou por hábitos. Eles não habitam em cidades próprias, nem falam uma linguagem inusitada. A vida que levam não tem nada de estranho. Sua doutrina não

é fruto de considerações e elucubrações de pessoas curiosas. Nem eles, como alguns, se fazem promotores de uma teoria humana qualquer. (...) Eles habitam em sua própria pátria, mas como estrangeiros, participam de tudo como cidadãos e tudo suportam como forasteiros. Toda terra estrangeira é sua pátria e toda pátria é para eles terra estrangeira. (...) Habitam na terra, mas são cidadãos do céu."

4.2. A escola catequética de Alexandria: Clemente e Orígenes

Por volta de 180, em Alexandria, um estóico que se converteu ao cristianismo, Panteno, fundou uma escola catequética, que estava destinada a encontrar seu máximo esplendor com Clemente e Orígenes.

Clemente nasceu em torno de 150 (em Atenas ou Alexandria). Seu encontro com Panteno foi decisivo: tornou-se seu aluno, colaborador e, por fim, também sucessor. Dele nos ficaram o *Protréptico aos gregos,* o *Pedagogo,* os *Estrômatas,* uma *Homilia* e diversos fragmentos.

Um dos maiores estudiosos modernos de patrologia, Quasten, assim caracteriza o nosso autor: "A obra de Clemente de Alexandria marca toda uma época. Não seria exagero louvar nele *o fundador da teologia especulativa.* (...) Clemente foi o iniciador arguto e feliz de uma escola que *se propunha a defender e aprofundar a fé com o auxílio da filosofia."* Clemente não se limita a combater a falsa gnose, nem se detém numa atitude puramente negativa. Com efeito, ele *"opõe à falsa gnose uma gnose autenticamente cristã, propondo-se a dispor a serviço da fé o tesouro de verdade que se encerra nos diversos sistemas filosóficos.* Os partidários da gnose herética ensinavam a impossibilidade de uma reconciliação entre a ciência e a fé, nas quais viam dois elementos contraditórios. Clemente, porém, procura demonstrar a sua harmonia. É a concordância da fé *(pistis)* com o conhecimento *(gnosis)* que faz o perfeito cristão e o verdadeiro gnóstico. A fé é o princípio e o fundamento da filosofia. Esta, por seu turno, é da máxima importância para o cristão desejoso de aprofundar o conteúdo de sua fé por meio da razão. Acrescida à fé, a filosofia não torna a verdade mais forte, em si mesma, mas torna impotentes os ataques dos inimigos da verdade, constituindo portanto um válido baluarte de defesa. Contudo, para Clemente, a fé permanece como critério da ciência. E a ciência constitui um auxílio de caráter como que ancilar para a fé.

O conceito que constitui o eixo básico das reflexões de Clemente e o conceito de Logos, entendido em triplo sentido: a) princípio criador do mundo, b) princípio de toda forma de sabedoria, que inspirou os profetas e os filósofos, e c) princípio de salvação (Logos encarnado). O Logos é verdadeiramente o princípio e o fim, o alfa e o ômega, aquilo de que tudo provém, e para onde tudo retorna; o Logos é mestre e salvador. É no Logos que a "justa medida", que era a marca da antiga sabedoria e da virtude grega, se integra no ensinamento de Cristo, como mostra exemplarmente esta passagem do *Pedagogo:* "Graças à familiaridade com a virtude, só pelo *Logos* somos feitos semelhantes a Deus. Mas trabalha sem perder a coragem. Serás como não esperas nem poderias imaginar. E, assim como uma é a educação dos filósofos, outra a dos oradores, outra a dos lutadores, também há uma livre disposição da alma harmonizada com uma livre vontade amante do bem, que deriva da pedagogia de Cristo. Até as ações materiais, se bem educadas, tornam-se santas, como o caminhar, o repouso, o alimento, o sono, o leito, a comida e toda a educação. Por fim, *a formação do* Logos *não está voltada para o excesso, mas para dar uma justa medida.* Por isso, portanto, o *Logos* também é chamado Salvador, no sentido que revelou aos homens esses remédios racionais, para que sintam retamente e tenham a salvação, esperando o momento oportuno, censurando o vício, extirpando as causas das paixões e cortando as raízes dos desejos contrários à razão, indicando as coisas de que precisa se abster e propondo aos doentes todos os antídotos da salvação. Essa é a maior e a mais régia obra de Deus: salvar a humanidade."

De outra estatura e robustez é o pensamento de Orígenes, que representa a primeira e grandiosa tentativa de síntese entre filosofia e fé cristã: nele, as doutrinas dos gregos (particularmente dos platônicos, mas também de outros filósofos, como, por exemplo, os estóicos) são utilizadas como instrumentos conceituais aptos a expressar e interpretar racionalmente as verdades reveladas na Escritura. Orígenes nasceu por volta de 185, em Alexandria. Seu pai Leonídio morreu mártir, testemunhando a fé de Cristo. O patrimônio da família foi seqüestrado e Orígenes passou a ganhar a vida ensinando. Ainda jovem, a partir de 203, assumiu a direção da escola catequética, tornando-se um verdadeiro modelo, pela doutrina e pelas virtudes. Em 231, forçado a abandonar Alexandria pela aversão que lhe devotava o bispo Demétrio, Orígenes prosseguiu sua atividade em Cesaréia, na Palestina, com grande sucesso. Atingido pela perseguição aos cristãos ordenada por Décio, foi preso e torturado. Morreu em 253 devido às conseqüências dessas torturas. O pensamento de Orígenes foi durante longo tempo objeto de debates e acesas polêmicas, que envenena-

ram os ânimos e alcançaram sua fase culminante no início do século VI, a ponto de provocarem a condenação de algumas teses de Orígenes até pelo imperador Justiniano, em 543, e depois por um concílio, em 553. Provocadas em larga medida pelos excessos a que haviam sido levados os origenistas, essas condenações causaram a perda de grande parte da enorme produção de Orígenes. Dentre as obras que nos chegaram, interessam à filosofia: *Os princípios,* que é a sua obra-prima doutrinária (infelizmente, porém, não nos chegou em sua redação original), *Contra Celso* e *Comentário a João.*

O pensamento de Orígenes coloca no centro Deus e a Trindade (não o *Logos,* como havia feito Clemente). A chave filosófica em que pensa Deus é a da *incorporeidade.* Enganam-se aqueles que (interpretando grosseiramente a *Bíblia)* pensam que Deus seja fogo ou sopro ou então que (como os estóicos) pensam o ser somente como corpo: "Deus não pode ser entendido como corpo", mas sim como "realidade intelectual e espiritual" e "natureza intelectual simples". Deus não pode ser conhecido em sua natureza: "Em sua realidade, Deus é incompreensível e inescrutável. Com efeito, podemos pensar e compreender qualquer coisa de Deus, mas devemos crer que ele é amplamente superior àquilo que dele pensamos. (...) Por isso, sua natureza não pode ser compreendida pela capacidade da mente humana, mesmo que seja a mais pura e a mais límpida." Podem-se ouvir ecos neoplatônicos nessas palavras: com efeito, em Alexandria, Orígenes freqüentou as aulas de Amônio Sacas, cuja escola foi a forja do neoplatonismo. Orígenes chega inclusive a falar de Deus como de "mônadas e ênadas" e usa até mesmo a expressão "acima da inteligência e do ser", que Plotino tornaria famosa. Entretanto, ele não hesita em considerar Deus também como "*Inteligência,* fonte de toda inteligência e de toda substância intelectual", como *Ser* que dá o ser a todas as coisas, ou melhor, que "participa de tudo aquilo que é ser", e como *Bem* ou "Bondade absoluta", do qual deriva todo outro bem.

O Filho unigênito de Deus, segunda pessoa da Trindade, é "a Sabedoria de Deus substancialmente existente". E nessa "sabedoria existente estavam contidas *virtualidade e forma de toda futura criatura,* seja daquelas que existem primariamente, seja daquelas que delas derivam de modo acidental e acessório, todas pré-formadas e dispostas em virtude de presciência". As Idéias platônicas tornam-se assim a sabedoria de Deus: "E, se tudo foi feito na sabedoria, já que a sabedoria sempre existiu, sempre existiram na sabedoria, *pré-constituídos sob a forma de Idéias,* os seres que posteriormente iriam ser criados também segundo a substância." Combatendo gnósticos, adocionistas e modalistas, Orígenes sustenta que o Filho de Deus foi "gerado" *ab aeterno* pelo Pai e não

"criado" como as outras coisas, nem "emanado": foi gerado por via de atividade espiritual, como, por exemplo, a "vontade" deriva da mente. E "essa geração é eterna e perpétua, assim como o esplendor é gerado pela luz, já que o Filho tornou-se tal não por adoção do Espírito, do exterior, mas é Filho por natureza". *O Filho é "da mesma natureza" (homooúsios) do Pai.* Orígenes, entretanto, admite uma certa "subordinação" do Filho ao Pai, do qual é ministro. Esse subordinacionismo reflete indubitavelmente influências da concepção hierárquica do inteligível do medioplatonismo e do nascente neoplatonismo. Enquanto o Pai é unidade absoluta, o Filho, embora também sendo unidade, desenvolve *múltiplas atividades* e por isso recebe *muitos nomes* na Escritura, conforme as atividades desenvolvidas. Cristo tem duas naturezas: é verdadeiro Deus e verdadeiro homem (não homem aparente, como pretende a heresia docetista) e, como tal, tem corpo e alma (a alma de Cristo desempenha papel mediador entre o *Logos* divino e o corpo humano).

Foi Orígenes quem estudou com atenção o Espírito Santo, pela primeira vez, identificando a sua função específica na *ação santificante.* Ao caracterizar o Pai, o Filho e o Espírito Santo como hierarquia, Orígenes revela mais influências platônicas do que em qualquer outro ponto do seu sistema, como demonstram estas afirmações suas: "Deus Pai, que tudo abrange, chega até cada um dos seres, fazendo-os participar do seu ser e fazendo-os ser o que são. *O Filho é inferior em relação ao Pai, alcançando somente as criaturas racionais; com efeito, ele é segundo depois do Pai. Ainda inferior é o Espírito Santo, que só chega aos santos. Por isso, o poder do Pai é maior do que o do Filho e o do Espírito Santo; o do Espírito Santo, por seu turno, é superior em relação ao dos outros seres santos.* Por isso, considero que a ação do Pai e do Filho se dirija tanto aos santos como aos pecadores, aos homens dotados de razão e aos animais privados de palavra, bem como aos seres que não têm alma e, em geral, a todos os seres. Já a ação do Espírito Santo não pode dirigir-se em absoluto a seres sem alma ou àqueles que, embora animados, são privados de palavra e nem mesmo àqueles que são dotados de razão, mas estão em poder do mal, não se voltando absolutamente para o bem." Deve-se observar, ademais, que o "subordinacionismo" de Orígenes foi exagerado por seus adversários, que dele tiraram conclusões indevidas. É bom destacar que Orígenes traça essa hierarquia, mas, ao mesmo tempo, ressalta *a identidade de natureza, substância ou essência entre Pai e Filho.* Ademais, o que é fundamental, afasta-se de modo bastante claro do neoplatonismo, colocando entre Deus-Trindade e as outras coisas uma separação ontológica através do conceito de *criação do nada,* de modo que o esquema metafísico segundo o qual a realidade é desenvolvida revela-se completamente diferente do esquema

da processão neoplatônica, tanto mais que, na obra sobre *Os princípios,* ele nos fala de criação *ab aeterno* das Idéias no Verbo e não de toda a realidade.

A doutrina da criação de Orígenes é bastante complexa. Primeiro, Deus criou seres racionais, livres, todos iguais entre si — e os criou à própria imagem (enquanto racionais). A natureza finita das criaturas e sua *liberdade* deram origem a *uma diversidade no seu comportamento:* algumas permaneceram unidas a Deus, outras se afastaram, pecando, por causa de um esfriamento do amor a Deus. E assim nasceu a distinção entre anjos, homens e demônios, conforme tenham permanecido fiéis a Deus, se afastado em certa medida ou se afastado muito de Deus. O corpo e o mundo corpóreo em geral nasceram como conseqüência do pecado. Deus revestiu de corpos as almas que se afastaram parcialmente dele. Mas o corpo não é algo negativo (como para os platônicos e, sobretudo, para os gnósticos): é o instrumento e o meio de expiação e purificação. A alma, portanto, preexistia ao corpo, ainda que não de modo platônico, porque criada do nada. E a diversidade dos homens e de suas condições remonta à diversidade de comportamento na vida anterior (maior ou menor afastamento de Deus).

Uma doutrina típica de Orígenes (derivada dos gregos, embora com notáveis correções) é aquela segundo a qual o "mundo" deve ser entendido como uma *série de mundos,* não contemporâneos, *mas subseqüentes* um ao outro: "Deus não começou a agir pela primeira vez quando criou este mundo visível. Acreditamos que, como depois do fim deste mundo haverá um outro, da mesma forma, antes deste houve outros." Essa visão relaciona-se estreitamente com a concepção origeniana segundo a qual, no fim, todos os espíritos se purificarão, resgatando as suas culpas, mas, para purificarem-se *inteiramente* é necessário que eles sofram uma longa, gradual e progressiva expiação e correção, passando portanto por muitas reencarnações em mundos sucessivos.

Portanto, para Orígenes, *o fim será exatamente igual ao princípio,* isto é, tudo deverá tornar a ser como Deus criou. Essa é a célebre doutrina origeniana da *apocatástase,* ou seja, a reconstituição de todos os seres no estado original. Eis como o nosso filósofo se expressa a respeito: "Consideramos (...) que a bondade de Deus, por obra de Cristo, chamará todas as criaturas a um único fim, depois de ter vencido e submetido também os adversários. (...) Observando tal fim, no qual *todos os inimigos estarão sujeitos a Cristo* e será destruído inclusive o último inimigo, a morte, e quando Cristo, ao qual tudo estará sujeitado, entregará o reino a Deus Pai, *podemos por esse fim conhecer o início das coisas.* Com efeito, o fim é sempre semelhante ao início. E como um só é o fim de tudo, assim também devemos entender como um só o início de

tudo. E como um só é o fim de múltiplas coisas, assim também de um só início derivaram coisas muito variadas e diferentes, que novamente, pela bondade de Deus, a sujeição de Cristo e a unidade do Espírito Santo, são remetidas a um só fim, que é semelhante ao início." Então, se isso é verdade, diz Orígenes, "devemos crer que toda esta nossa substância corpórea será retirada a tal condição quando *toda coisa for reintegrada* para ser uma coisa só e Deus for tudo em todos. Isso, porém, não acontecerá em um só momento, mas lenta e gradualmente, *através de infinitos séculos, já que a correção e a purificação advirão pouco a pouco e singularmente:* enquanto alguns com ritmo mais veloz se apressarão como primeiros na meta, outros os seguirão de perto e outros ainda ficarão muito para trás. E assim, através de inumeráveis ordens constituídas por aqueles que progridem e, de inimigos que eram, se reconciliam com Deus, chega-se ao último inimigo, a morte, para que também ela seja destruída e não haja mais inimigo."

Nesse processo, porém, deve-se destacar que, para as criaturas individualmente, pode se verificar tanto um *progresso* como um *retrocesso,* ou seja, tanto uma passagem de demônio a homem ou a anjo como, ao contrário, a passagem inversa, antes que tudo retorne ao estado original.

Cristo se encarnou uma só vez *neste* mundo. Sua encarnação está destinada a permanecer um evento único e irrepetível.

Orígenes exaltou ao máximo o livre arbítrio das criaturas, em todos os níveis de sua existência. No próprio estágio final, será o livre arbítrio de cada uma e de todas as criaturas que, vencido pelo amor de Deus, continuará a aderir a ele, agora, porém, sem mais recaidas.

Orígenes sustenta a tese de que as Escrituras podem ser lidas em três níveis: 1) literal, 2) moral e 3) espiritual, que é o mais importante, mas também de longe o mais difícil.

A importância de Orígenes é notável em todos os campos. Os seus próprios erros devem-se aos excessos de um grande espírito generoso, não a mesquinhos desejos de originalidade. Ele quis ser cristão até as últimas conseqüências, suportanto com heroísmo as torturas que o levariam à morte, para permanecer fiel a Cristo. As próprias doutrinas que não se inserem nos quadros da ortodoxia são explicáveis plausivelmente se colocadas na situação concreta do momento histórico em que Orígenes viveu. E, como ressaltaram muito bem alguns estudiosos, elas revelam um profundo significado "apologético" em favor do cristianismo. Contra as mais disparatadas interpretações, muitas vezes parciais e preconceituosas, hoje vai se delineando uma releitura muito mais equilibrada do nosso filósofo. M. Simonetti, que organizou uma bela tradução de

Os princípios (aqui utilizada por nós), depois de destacar os traços problemáticos e hipotéticos com que o próprio Orígenes propôs certas soluções suas, escreve: "Considerando essas explicações, o pensamento de Orígenes, que, por seu querer, sempre e somente quis ser homem da Igreja, parece-nos substancialmente em harmonia com as premissas fundamentais da fé cristã: basta ver a precisa distinção que ele faz, apesar de seu subordinacionismo, entre o mundo de Deus e o mundo da criação, a precisão com que afirma a criação de todas as coisas do nada, a função central que atribui ao *Logos* na criação e, após o pecado, na recuperação das criaturas, até a restauração final de todas as coisas em Deus."

Orígenes foi a mente mais filosófica e "o maior erudito da Igreja antiga" (J. Quasten).

5. A idade de ouro da Patrística (século IV e primeira metade do século V)

5.1. As personagens mais significativas da idade de ouro da Patrística e o símbolo niceno

O ano de 313 marca uma reviravolta decisiva: Constantino promulga o édito de Milão, no qual sanciona a liberdade de culto e procura conquistar o favor dos cristãos. Cessando as perseguições, o pensamento cristão caminha para se tornar soberano. Ao longo do século IV e na primeira metade do século V, a dogmática cristã tomou forma definitiva, através de acesos debates, que se concluíram em alguns concílio, que se tornaram marcos na história da Igreja, como os de Nicéia (325), Éfeso (431) e Calcedônia (451).

Dentre os teólogos desse período que se destacaram por engenho e cultura, podemos recordar alguns: *Eusébio de Cesaréia* (263-340) escreveu uma *História da Igreja* que vai até 324 e defendeu firmemente Orígenes; em sua *Preparação evangélica* mostra muitas simpatias pelo platonismo, a ponto de considerar Platão em concordância com Moisés; *Ario,* que nasceu na Líbia em 256 e morreu em 336, sustenta que o Filho de Deus foi criado do não-ser como todo o resto e, conseqüentemente, desencadeou a grande discussão trinitária que levaria ao Concílio de Nicéia; *Atanásio* (295-373) foi o campeão da tese da "consubstancialidade" do Pai e do Filho e, portanto, o grande adversário de Ario e o triunfador do Concílio de Nicéia; Basílio, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa constituem os nomes de destaque desse período do ponto de vista cultural e filosófico, mas deles falaremos adiante; Nemésio de

Êmesa foi autor de um tratado *Sobre a natureza do homem;* por fim, recordemos Sinésio de Cirene (370-413), formado na última escola platônica de Alexandria, que se tornou bispo de Ptolemaida.

O principal acontecimento desse período pode ser considerado o Concílio de Nicéia de 325, ao qual já acenamos várias vezes, onde nasceu o símbolo da fé, destinado a ser o "credo" de todos aqueles que se reconhecem como cristãos: "Cremos em um só Deus onipotente (pantokrátor = *omnipotens),* criador (poietés = *factor)* de todas as coisas, visíveis e invisíveis. E em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado *(*genetheís = *natus)* do Pai, ou seja, da substância *(*ousía = *substantia)* do Pai, Deus de Deus, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro: gerado *(*ghenetós = *genitus)* e não criado *(*poietheís = *factus),* consubstancial *(*homooúsios = *consubstantialis)* ao Pai, pelo qual todas as coisas foram criadas *(*eghéneto = *facta sunt),* as que estão no céu e as que estão na terra; por nós e por nossa salvação, Ele desceu, se encarnou por obra do Espírito Santo (...) e ao terceiro dia ressuscitou, subiu ao céu e virá para julgar os vivos e os mortos (...). Creio no Espírito Santo (...)." Faltam ainda a aquisição do conceito de *Pessoa* e o aprofundamento das relações entre as três Pessoas *(*hypostáseis, *personae),* que só chegariam posteriormente e dos quais falaremos quando tratarmos de santo Agostinho.

5.2. Os luminares da Capadócia e Gregório de Nissa

Para a história das idéias filosóficas, dentre os teólogos mencionados, interessa sobretudo Gregório de Nissa (335-394), que, juntamente com seu irmão Basílio (331-379) e Gregório Nazianzeno (330-390), retomou de seus antecessores a herança grega com maior consistência e consciência. A esse propósito, escreve Werner Jaeger: "Orígenes e Clemente haviam-se movido por esse caminho de altas reflexões, mas agora era preciso muito mais. Certamente, Orígenes havia dado sua teologia à religião cristã no espírito da tradição filosófica grega, mas aquilo que os Padres da Capadócia visavam em seu pensamento era *uma civilização cristã total.* E levavam para essa empresa a contribuição de uma vasta cultura, que fica evidente em cada parte de seus escritos. Apesar de suas convicções religiosas, que se opunham a religião grega, que naquela época era solicitada por forças poderosas do Estado (basta pensar nas tomadas de posição do imperador Juliano), não mantiveram oculto o seu alto apreço pela herança cultural da antiga Grécia. E assim encontramos uma clara linha de demarcação entre religião grega e cultura grega. Desse modo, sob nova forma e em nível diferente, eles revivem aquela conexão, sem dúvida positiva e produtiva, entre cristianismo e helenismo,

que já encontramos em Orígenes. Nesse caso, não é exagerado falar de uma espécie de *neoclassicismo cristão,* que é mais do que um fato puramente formal. Graças à sua obra, o cristianismo ergue-se agora como herdeiro de tudo o que parecia digno de sobreviver na tradição grega. Com isso, ele não apenas se fortalece e reforça sua posição no mundo civil, como também salva e dá nova vida a um patrimônio cultural que, em grande parte, sobretudo nas escolas retóricas da época, se havia tornado uma forma vazia e adulterada de uma tradição clássica já ossificada. Muito já se disse sobre os vários renascimentos que a cultura clássica, tanto grega como romana, experimentou ao longo da história, no Oriente e no Ocidente. Mas pouca atenção se deu ao fato de que, *no século IV, a época dos grandes Padres da Igreja, temos um verdadeiro renascimento,* que deu à literatura greco-romana algumas de suas maiores personalidades, que exerceram uma influência duradoura na história e na cultura, de sua época até nossos dias. E a diversidade do espírito grego em relação ao romano é bem caracterizada pelo fato de que o Ocidente latino tem o seu Agostinho, ao passo que foi através dos Padres capadócios que o Oriente grego produziu uma nova cultura."

A tese de Jaeger (que nos deu uma imponente edição crítica das obras de Gregório de Nissa) tem muito de verdadeiro, pois apresenta o mérito de reler os capadócios sob nova e fecunda ótica. Entretanto, essa recuperação da cultura clássica redunda num *aumento dos espaços da razão no interior da fé, sem qualquer redução da razão à dimensão mundana.* Gregório de Nissa é categórico: "Usamos a Sagrada Escritura como norma e lei de toda doutrina." A cultura profana é "estéril, porque, quando concebe, não leva o parto a cumprimento. (...) Mesmo que tais doutrinas nem sempre sejam de todo vãs e informes, o que acontece é que abortam antes de alcançar a luz do conhecimento de Deus." A filosofia grega é útil, mas só se oportunamente purificada: "A filosofia moral e a filosofia política poderiam realmente favorecer uma autêntica vida espiritual, se conseguissem purificar seus dados doutrinários das deturpações de erros profanos."

O *Grande discurso catequético,* que constitui a obra teológica de maior destaque de Gregório, representa a primeira síntese orgânica dos dogmas cristãos, amplamente fundamentada e muito bem construída. Por longo tempo ela permaneceu como modelo e ponto de referência.

Entre os diversos temas tratados nas obras de Gregório de Nissa, apontamos três, de particular interesse filosófico e moral.

Platonicamente, ele distingue a realidade em mundo inteligível e mundo sensível e corpóreo. Mas, neoplatonicamente, o mundo sensível é quase esvaziado de sua materialidade, sendo

concebido como produto da qualidade e de forças incorpóreas, como se pode ler no *De opificio hominis:* "Como não há corpo que não seja dotado de cor, forma, resistência, extensão, peso e outras qualidades restantes — cada qual *não é corpo,* sendo algo diferente do corpo, segundo o seu caráter particular —, assim, pelo contrário, *onde quer que ocorram tais coisas se opera a existência do corpo.* Mas, como a cognição dessas qualidades é inteligível e como a Divindade, por natureza, também é substância inteligível, então *não é inverossímil que, na natureza incorpórea, também possam existir esses princípios inteligíveis, pela gênese dos corpos, com a natureza inteligível fazendo brotar as forças espirituais e o encontro entre eles levando ao nascimento da natureza material."*

Uma outra idéia de Gregório de Nissa sobre o homem também se destacou. Dizer que o homem é um "microcosmos", como fizeram os filósofos gregos, significa dizer algo muito inadequado. *O homem é muito mais.* Eis as palavras precisas de Gregório, que podem ser lidas na *Criação do homem:* os filósofos pagãos "imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem, na tentativa de elevar o momento humano. Disseram, com efeito, que o homem é um microcosmos, composto pelos mesmos elementos do todo. E, com esse esplendor do nome, quiseram fazer o elogio da natureza, esquecendo-se de que, desse modo, tornavam o homem semelhante às características próprias da mosca e do rato, pois, com efeito, também neles há a mistura de quatro elementos. (...) Que grandeza tem portanto o homem se o consideramos figura e semelhança do cosmos? Deste céu que nos circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles contidas e que passam, com aquilo que os circunda? Mas em que consiste então, segundo a Igreja, a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmos, mas sim *no ser à imagem do Criador da nossa natureza."* A alma e o corpo do homem são criados simultaneamente, a alma sobrevive e a ressurreição reconstitui a união. Gregório retoma de Orígenes a idéia da apocatástase, ou seja, reconstituição de todas as coisas assim como eram na origem: até mesmo os maus, depois de terem sofrido as penas purificadoras, retornarão ao estado original (todos se salvarão).

Por fim, encontramos em Gregório uma versão cristã da elevação a Deus neoplatônica, que se realiza através da remoção daquilo que nos divide de Deus: "A divindade é pureza, libertação em relação às paixões e remoção de todo mal: se todas essas coisas estão em vós, então Deus está realmente em vós. Se o vosso pensamento está livre de todo mal, liberto das paixões, imune a toda impureza, então vós sois bem-aventurados, porque vedes claramente e porque, estando purificados, percebeis aquilo que é invisível para aqueles que não estão purificados. E, uma vez

removida dos olhos de vossa alma a obscuridade carnal, vereis claramente a bem-aventurada visão." Teófilo de Antioquia já dizia: "Mostra-me o teu homem e eu te mostrarei o meu Deus." Aprofundando esse conceito, Gregório de Nissa leva-o à sua formulação perfeita com esta afirmação, que o marca do modo mais significativo: "A medida pela qual podeis conhecer a Deus está em vós mesmos."

6. As últimas grandes figuras da Patrística grega: Dionísio Areopagita, Máximo, o Confesssor, e João Damasceno

6.1. Dionísio Areopagita e a teologia apofática

Entre os séculos V e VI, viveu o autor que se denomina Dionísio Areopagita, que foi confundido com aquele Dionísio que são Paulo converteu com seu discurso no Areópago. Sob o seu nome, chegou-nos um *corpus* de escritos *(Hierarquia celeste, Hierarquia eclesiástica, Nomes divinos, Teologia mística* e *Epístolas)* que teve grande repercussão na Idade Média (a própria estrutura hierárquica do *Paraíso* de Dante foi influenciada pela concepção hierárquica da realidade de Dionísio).

Dionísio repropõe o neoplatonismo em termos cristãos, sobretudo o platonismo tal como se havia configurado nas formulações elaboradas por Proclo. Mas o que mais se destaca nesse *corpus*, que contém muitas concepções bastante sugestivas, é a formulação da teologia "apofática" (ou negativa). Deus pode ser designado por muitos nomes extraídos das coisas sensíveis e entendidos em um sentido translato, enquanto e à medida que ele é causa de tudo; de modo menos inadequado, Deus pode ser designado por nomes extraídos da esfera das realidades inteligíveis, como "belo" e "beleza", "amor" e "amado", "bem" e "bondade", e assim por diante; mas, melhor ainda, Deus pode ser designado *negando-lhe todo atributo, à medida que ele é superior a todos, é o "supra-essencial" e, portanto, o silêncio e a treva expressam melhor essa realidade supra-essencial do que a palavra e a luz intelectual.* Eis o trecho mais significativo da *Teologia mística:* "A Causa boa de todas as coisas pode ser expressa com muitas e com poucas palavras, *mas também com a ausência absoluta de palavras.* Com efeito, não há palavra nem inteligência para expressá-la, *porque ela está colocada supra-substancialmente além de todas as coisas* se só se revela verdadeiramente e sem qualquer véu para aqueles que transcendem todas as coisas impuras e puras, superam toda a subida de todos os cumes sagrados, abandonam todas as luzes divinas e os sons e discursos celestes *e penetram na escuridão onde verdadeiramente reside, como diz a Escritura, aquele que está além*

de tudo." E, trascendendo tudo aquilo que é sensível e também aquilo que é inteligível e inteligente, o homem pode aderir "àquele que é completamente impalpável e invisível" e pertencer completamente "àquele que tudo transcende e a nenhum outro, através da inatividade de todo conhecimento", tornando-se capaz de "conhecer para além da inteligência pelo não conhecer nada".

6.2. Máximo, o Confessor, e a última grande batalha cristológica

Máximo viveu de 579/580 a 662 e representa a última grande voz original da Patrística grega. Dentre suas obras, podemos recordar os poderosos *Ambigua,* traduzidos para o latim por Escoto Eriúgena, nos quais são discutidas passagens difíceis de Dionísio e Gregório de Nissa, as *Questões a Talássio,* os sugestivos *Pensamentos sobre o amor,* bem como os *Pensamentos sobre o conhecimento de Deus e sobre Cristo,* o *Livro ascético,* a *Interpretação do pai-nosso,* a *Discussão com Pirro,* a *Mistagogia,* numerosos *Opúsculos teológicos* e várias *Epístolas.*

Máximo é importante tanto pelo aspecto filosófico (ele apresenta uma forma de neoplatonismo repensado a fundo em função da teologia cristã) como pelo aspecto místico-ascético e, sobretudo, pelo aspecto teológico, particularmente por sua cristologia.

Eis, por exemplo, um pensamento teológico essencial no qual ele insiste e que parece uma refutação *ante litteram* de Lutero: "Mas alguém dirá igualmente: 'Eu tenho fé e basta-me a fé em Cristo para a salvação.' Tiago, porém, o contradiz dizendo: 'Os demônios também crêem e fremem." E, em seguida: 'A fé sem obras está morta em si mesma, como também as obras sem a fé.' "

Mas ele foi grande sobretudo pela batalha que travou com energia contra as últimas doutrinas que ameaçavam o dogma cristológico sancionado pelo Concílio de Calcedônia. Com efeito, se haviam difundido doutrinas que sustentavam que, em Cristo, existe uma só energia (monoenergismo) e uma só vontade (monoteletismo) de natureza divina. Tratava-se de formas de criptomonofisismo. Pois Máximo as refutou, demonstrando, com eficácia e grande tenacidade, que em Cristo há *duas atividades e duas vontades: a divina e a humana.* E assim conseguiu levar à vitória a tese de *Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem.* Mas pagou essa sua batalha com grandes sofrimentos: sua língua foi cortada, sua mão direita amputada e ele próprio mandado para o exílio. Por isso foi chamado o "Confessor", ou seja, "Testemunha" da verdadeira fé em Cristo, que ele chamou "o mais forte de todos, porque é e se diz Verdade".

6.3. **João Damasceno**

Com João Damasceno, que desenvolveu suas atividades na primeira metade do século VIII, encerra-se o período da Patrística grega. João não foi uma mente especulativa original, mas sim um grande sistematizador. A sua obra intitulada *Fonte do conhecimento,* subdividida em uma parte filosófica, uma sobre a história das heresias e outra teológico-doutrinária, constituiu-se num ponto de referência por muito tempo. A terceira parte, traduzida para o latim por Burgúndio de Pisa, por volta de meados do século XII, sob o título *De fide orthodoxa,* constituiu um modelo para as sistematizações escolásticas. Ao contrário da maior parte dos Padres gregos, que haviam extraído os seus instrumentos conceituais de Platão e do platonismo, João Damasceno se apoiou na filosofia de Aristóteles. No Oriente, gozou de uma autoridade que pode até mesmo ser comparada à usufruída por santo Tomás no Ocidente.

Capítulo XV

A PATRÍSTICA LATINA E SANTO AGOSTINHO

1. A Patrística latina antes de santo Agostinho

1.1. Minúcio Félix e o primeiro escrito apologético cristão-latino

Os Padres latinos anteriores a santo Agostinho, geralmente, foram muito pouco atraídos pela filosofia e, mesmo quando se ocuparam dela, não criaram idéias verdadeiramente novas. A formação cultural dos primeiros apologistas foi de caráter jurídico-retórico, especialmente no sensível e vivo ambiente africano. Em outros Padres prevaleceram os interesses estritamente teológicos e pastorais ou então filológicos e eruditos. Em geral, o lugar que eles ocupam na história da filosofia é bastante modesto. Sendo assim, nos limitaremos a uma abordagem sintética, com o objetivo de conhecer, ainda que apenas em linhas gerais, o fundo sobre o qual surgiu a poderosa figura de santo Agostinho.

O primeiro escrito apologético em favor dos cristãos foi provavelmente *Otávio,* de Minúcio Félix (um advogado romano), escrito por volta de fins do século II em forma de diálogo. As finezas ciceronianas e a aparente mornidão do tom geral, próprias de Minúcio Félix, induziram muitos a falar de um espírito conciliador com a cultura pagã. Na realidade, como bem destacou E. Paratore, os ataques contra os filósofos gregos, substancialmente, são bastante duros. A propósito das concordâncias que podem ser constatadas entre os filósofos gregos e o cristianismo, escreve Minúcio Félix: "E note-se bem que os filósofos afirmam as mesmas coisas em que cremos *não porque nós tenhamos seguido os seus passos, mas porque eles se deixaram guiar por uma leve centelha, que os iluminou com as pregações dos profetas sobre a divindade, inserindo um fragmento de verdade em seus sonhos.*" E, depois de

acenar à teoria da transmigração das almas, de Pitágoras e Platão, que ele julga uma verdadeira aberração doutrinária, acrescenta o seguinte a propósito da admissão da idéia de que as almas podem também assumir corpos de animais: "Essa afirmação não parece certamente a tese de um filósofo, parecendo muito mais *a tirada injuriosa de um cômico.*" Falando de Sócrates e dos filósofos em geral, Minúcio afirma sem meios-termos o seguinte: "Que se vire, por sua conta, um *Sócrates, o palhaço de Atenas,* com sua confissão de não saber nada, e vanglorie-se com o atestado de um mentiroso demônio; e também Arcesilau, Carnéades e Pirro, com toda a turba dos acadêmicos, continuem sempre duvidando (...): *nós não sabemos o que fazer com a teoria dos filósofos; sabemos muito bem que são mestres de corrupção, corruptos eles próprios, prepotentes e, além do mais, tão descarados que estão sempre a clamar contra aqueles vícios nos quais eles próprios se afundaram.* Nós não trombeteamos sabedoria, mas a levamos viva no coração; não dissertamos sobre a virtude, mas a praticamos; em suma, temos o orgulho de haver alcançado aquilo que eles procuraram com fatigante empenho e nunca conseguiram encontrar."

1.2. **Tertuliano e a polêmica contra a filosofia**

A atitude polêmica em relação à filosofia assumida por Quinto Setímio Florente Tertuliano foi muito mais forte. Nascido pouco depois da metade do século II em Cartago, tem como o grande destaque de suas obras o *Apologético.* Outras obras suas interessantes por vários aspectos são: *O testemunho da alma, Contra os judeus, As prescrições contra os heréticos, Contra Marcião, Contra os valentinianos,* o tratado *Sobre a alma, A carne de Cristo* e *A ressurreição da carne,* entre outras.

Depois de ilustrar no *Apologético* a contraditoriedade dos filósofos e sua imoralidade, Tertuliano contrapõe os filósofos aos cristãos do seguinte modo: "Em seu conjunto, que semelhança pode-se perceber entre o filósofo e o cristão, entre o discípulo da Grécia e o candidato ao céu, entre o traficante de fama terrena e aquele que faz questão de vida, entre o vendedor de palavras e o realizador de obras, entre quem constrói sobre a rocha e quem destrói, entre quem altera e quem tutela a verdade, entre o ladrão e o custódio da verdade?" Em outras obras, Tertuliano reafirma que Atenas e Jerusalém nada têm em comum, como também a Academia e a Igreja. O cristão extrai seus ensinamentos do Pórtico de Salomão, que ensina a "procurar o Senhor com simplicidade de coração". Tertuliano rejeita qualquer tentativa de fazer do cristianismo "uma contaminação de estoicismo, platonismo e dialética": *com efeito, a fé torna inútil qualquer outra doutrina.* Para ele, os

filósofos são os patriarcas dos heréticos. Como fé em Cristo e sabedoria humana se contradizem, ele escreve na *Carne de Cristo:* "O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho disso, precisamente porque é vergonhoso. O Filho de Deus morreu: isto é crível, porque é uma loucura. Foi sepultado e ressuscitou: isto é certo, porque é impossível." As expressões "prorsus credibile est, quia ineptum est" e "certum est, quia impossibile est" tornaram-se muito famosas, tendo sido condensadas na célebre fórmula "credo quia absurdum", que resume muito bem o espírito de Tertuliano.

Para chegar a Deus, basta uma alma simples: a cultura filosófica não ajuda, até atrapalha. No *Testemunho da alma,* podemos ler: "Mas não me refiro àquela alma que se formou na escola, que se treinou na biblioteca, que se empanturrou na Academia e no Pórtico da Grécia e agora dá os seus arrotos culturais. Para responder, é a ti que chamo, alma simples, ainda no redil, não manipulada ainda e privada de cultura, assim como és naqueles que só têm a ti, alma íntegra que vens dos ajuntamentos, das ruas, da fiação. *Preciso da tua ignorância,* porque ninguém confia em quatro noções de cultura." E, no *Apologético,* Tertuliano escreve: "O testimonium animae naturaliter christianae!"

Apesar dessa viva antifilosofia, Tertuliano, em certa medida, revela-se um estóico em ontologia. Para ele, o ser é "corpo": "nihil enim, si non corpus", "nihil est incorporale, nisi quod non est". Ele deve ter absorvido essas teses sobretudo de Sêneca, que ele muito admirava. Deus é corpo, embora *sui generis,* assim como a alma também é corpo. O seu *De anima,* como construção ontológica de fundo, representa a antítese exata do *Fédon.*

A Tertuliano cabe o mérito de ter criado a primeira linguagem da teologia latino-cristã e de ter denunciado muitos erros da heresia gnóstica.

1.3. Escritores cristãos do século III e princípios do século IV: Cipriano, Novaciano, Arnóbio e Lactâncio

São Cipriano, nascido no início do século III, teve muita importância na vida da Igreja da África: foi grande pastor e tornou-se a maior autoridade teológica antes de Agostinho. Destaca-se nele um grande sentido eclesial. Deve-se recordar também Novaciano, que prosseguiu a obra de aprofundamento da linguagem teológica técnica iniciada por Tertuliano.

No início do século IV, surgiu a obra *Contra os pagãos,* de Arnóbio, de conteúdo filosófico, inspirada em um grande sentido de pessimismo acerca da condição do homem, que o leva a encontrar em Cristo a única salvação possível. Mas o cristianismo de Arnóbio é superficial: ele não mostra ter familiaridade com a Escritura e,

em parte, ainda permanece dominado por concepções heréticas e até mesmo pagãs.

Lúcio Cecílio Firmino Lactâncio, aluno de Arnóbio, inicialmente ensinou retórica em Cartago e depois em Nicomédia. Depois de velho, tornou-se preceptor de Crispo, filho do imperador Constantino (por volta de 317). Foi claramente superior ao mestre, mas não teve idéias filosóficas e teológicas verdadeiramente originais. Sua obra mais conhecida são *As instituições divinas.* A avaliação que dele faz um dos mais conhecidos patrólogos é a seguinte: "Embora tenha sido o primeiro escritor latino que tentou uma exposição sistemática da fé cristã, Lactâncio não foi, porém, teólogo genial. Carece ao mesmo tempo de ciência e de capacidade. Mesmo em sua obra principal, *As instituições divinas,* define o cristianismo unicamente como uma espécie de moral popular" (J. Quasten).

1.4. Tradutores, comentadores e eruditos cristãos do século IV

São escassas as contribuições do Ocidente latino no século IV. Calcídio traduziu e comentou o *Timeu* de Platão em bases medioplatônicas. Ambrósio Teodósio Macróbio escreveu um *Comentário ao sonho de Cipião* (ou seja, ao livro IV do *De Republica,* de Cícero), que iria ser muito lido na Idade média. Júlio Fírmico Materno escreveu uma obra *Sobre o erro das religiões profanas* contra o politeísmo pagão. Caio Mário Vitorino traduziu Plotino e Porfírio e, tendo-se convertido ao cristianismo, escreveu tratados teológicos. Hilário de Poitiers ficou famoso por sua obra *Sobre a Trindade,* a qual, porém, não tem implicações filosóficas importantes.

Uma figura de grande destaque foi Ambrósio, bispo de Milão de 374 e 397. Mas Ambrósio foi grande como pastor, como homem de ação, como erudito, não sendo um pensador original. Foi um escritor muito fecundo. Tanto em teologia como em exegese bíblica, depende amplamente dos Padres gregos. A sua originalidade se encontra sobretudo nos escritos ético-pastorais, campo no qual deve-se destacar o seu *De officiis ministrorum* (que, de resto, se inspira em Cícero), no qual identifica o *officium medium* com os mandamentos divinos que valem para todos e o *officium perfectum* com os conselhos de perfeição que valem para os santos. Com Ambrósio, o conceito greco-romano de *officium* (criado pela antiga Estoá e levado ao primeiro plano por Panécio e Cícero) é assim repensado em bases cristãs, tornando-se uma categoria moral estável no Ocidente.

Deve-se recordar também Jerônimo, autor da tradução latina da *Bíblia* destinada a tornar-se canônica (a *vulgata*), trabalho que realizou entre 391 e 406.

Por fim, cabe mencionar Rufino, que teve o mérito de traduzir para o latim obras de Padres gregos, entre as quais as obras de Orígenes (é sobretudo a ele que devemos a possibilidade de poder reconstruir hoje a obra *Sobre os princípios,* de Orígenes).

Mas o espírito latino se expressou sobretudo em Agostinho, com quem a Patrística alcançou os seus mais altos cumes e com quem encerrou-se definitivamente uma época, abrindo-se um novo tempo.

2. Santo Agostinho e o apogeu da Patrística

2.1. A vida, a evolução espiritual e as obras de santo Agostinho

Aurélio Agostinho nasceu em 354 em Tagasta, pequena cidade da Numídia, na África. Seu pai, Patrício, era um pequeno proprietário de terras, ainda ligado ao paganismo (só iria se converter no fim de sua vida). Já sua mãe, Mônica, era uma fervorosa cristã. Depois de ter freqüentado a escola em Tagasta e na vizinha Madaura, conseguiu ir para Cartago, graças à ajuda financeira de um amigo de seu pai, para realizar seus estudos de retórica (370/371). A sua formação cultural realizou-se inteiramente na língua latina e com base nos autores latinos (só superficialmente e não de muito bom grado ele se aproximou dos gregos). Para ele, Cícero manteve-se durante longo tempo como um modelo e um ponto de referência essencial.

Na época de Agostinho, o retórico já havia perdido o seu papel antigo, que, como sabemos, era um papel político e civil (cf. acima, pp. 80 e 82), tendo-se tornado essencialmente professor. E, assim, Agostinho ensinou primeiro em Tagasta (374) e depois em Cartago (375-383). Mas a turbulência dos estudantes cartagineses o levou a transferir-se para Roma em 384.

No mesmo ano, passou de Roma para Milão, onde assumiu o cargo de professor oficial de retórica da cidade. Agostinho chegou a Milão graças ao apoio dos maniqueus, dos quais, como veremos, foi seguidor durante um certo período. Mas em Milão, entre 384 e 386, através de profundas reflexões espirituais, amadureceu sua conversão ao cristianismo. Conseqüentemente, Agostinho demitiu-se do cargo de professor oficial e retirou-se para Cassiciaco (na Briância), onde passou a levar uma vida em comum com os amigos, a mãe, o irmão e o filho Adeodato.

Em 387, Agostinho recebeu o batismo do bispo Ambrósio (que havia desempenhado um papel não desprezível, ainda que indireto, em sua conversão) e deixou Milão para retornar à África. No caminho de volta, em Óstia, morreu sua mãe Mônica. Mas Agostinho só conseguiu voltar à África em 388, porque Máximo havia usurpado o poder naquela região e a viagem se tornara perigosa. Nesse meio tempo, esteve em Roma, onde permaneceu durante quase um ano.

Voltando finalmente a Tagasta, vendeu os bens paternos e fundou uma comunidade religiosa, adquirindo logo uma grande notoriedade pela santidade de sua vida. Em 391, quando se encontrava em Hipona, foi ordenado sacerdote pelo bispo Valério, sob pressão dos fiéis. Em Hipona, ele ajudou Valério, sobretudo na pregação, e fundou um monastério, onde se reuniram velhos e fiéis amigos, aos quais se uniram novos adeptos.

Em 395, foi consagrado bispo. E, no ano seguinte, com a morte de Valério, Agostinho tornou-se bispo efetivo. Na pequena cidade de Hipona, ele travou grandes batalhas contra cismáticos e heréticos, nela escrevendo também os seus livros mais importantes. Daquela pequena localidade africana, com seu pensamento e a sua tenaz obra, ele determinou uma reviravolta decisiva na história da Igreja e do pensamento do Ocidente. Morreu em 430, quando os vândalos sitiavam a cidade.

Todas essas fases de sua vida e os acontecimentos a elas relacionados, em muitos aspectos, mostraram-se decisivos para a formação espiritual e a evolução do pensamento filosófico e teológico de Agostinho. Por isso, falaremos mais em pormenores desses aspectos.

a) A primeira personalidade que incidiu profundamente sobre a alma de Agostinho, sem dúvida, foi a de sua mãe Mônica (já a figura de seu pai Patrício era bastante esmalcida e evanescente). Foi ela quem, com sua firme fé e seu coerente testemunho cristão, lançou em certo sentido as bases e construiu as premissas da futura conversão do filho, sobre o qual, depois, exerceu um estímulo muito tenaz. Mônica tinha uma modesta cultura, mas possuía a força daquela fé que, na religião pregada por Cristo, mostra aos humildes as verdades que oculta dos doutos e sábios. Assim, as verdades de Cristo vistas através da forte fé da mãe constituíram o ponto de partida da evolução de Agostinho, embora por diversos anos ele não aceitasse a religião cristã católica e continuasse a procurar sua identidade em outras partes.

b) O segundo encontro fundamental foi com o *Ortensio*, de Cícero, *obra que converteu Agostinho à filosofia* quando estudava em Cartago. Nesse escrito, Cícero defendia um conceito de filosofia

entendida de modo tipicamente helenista, como *sabedoria e arte do viver que traz a felicidade.* Escreveria depois Agostinho em suas *Confissões:* "Na verdade, aquele livro mudou os meus sentimentos e tornou até diferentes as minhas preces (...) e diferentes os meus votos e os meus desejos. De repente, toda esperança humana tornou-se-me vil e eu proclamava a sabedoria imortal com incrível ardor de espírito." O ardor despertado pelo *Ortensio,* entretanto, era atenuado pelo fato de que nele Agostinho não encontrava o nome de Cristo. Escreve ele: "Pois esse nome (...) o meu coração ainda tenro havia bebido piamente junto com o leite materno e o conservava profundamente esculpido. E tudo o que estivesse sem esse nome, por mais literariamente fosse límpido e verdadeiro, não me conquistava de todo." Agostinho voltou-se então para a *Bíblia,* mas não a entendeu. O estilo com o qual estava redigida, tão diverso do estilo rico em refinamento da prosa ciceroniana, e o modo antropológico com que parecia falar de Deus velaram sua compreensão, constituindo um bloqueio insuperável.

c) Aos dezenove anos (373), Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação ao nível racional e um espaço também para Cristo. O maniqueísmo, uma religião herética fundada pelo persa Mani no século III, implicava: 1) um vivo racionalismo; 2) um marcado materialismo; 3) um dualismo radical na concepção do bem e do mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas também como princípios ontológicos e cósmicos. Eis alguns trechos do escrito *Sobre as heresias,* de Agostinho, que ilustram alguns pontos destacados dessa religião. Os maniqueístas, escreve Agostinho, afirmaram "a existência de dois princípios diversos e adversos entre si, mas, ao mesmo tempo, eternos e coeternos (...) e, seguindo outros heréticos antigos, imaginaram duas naturezas e substâncias, a do bem e a do mal. Segundo seus dogmas, afirmam que essas duas substâncias estão em luta e mescladas entre si." Como relata ainda Agostinho, a doutrina maniqueísta apresentava as formas como o bem se purifica do mal fazendo amplo uso de narrações fantásticas. O Bem é a luz, o sol e a lua são os barquinhos que levam a Deus a luz esparsa em todo o mundo e misturada ao princípio oposto. A purificação do mal pelo bem é realizada também por obra da classe dos homens "eleitos", que, juntamente com a classe dos "ouvintes", constituía a sua Igreja. Os eleitos purificavam o bem não só com uma vida pura (castidade e renúncia à família), mas também abstendo-se dos trabalhos materiais e seguindo uma alimentação especial. Os "ouvintes", que viviam uma vida menos perfeita, eram, em compensação, aqueles que forneciam o que era necessário para a vida dos "eleitos". Para os maniqueístas, Cristo foi revestido somente de *carne aparente* e, portanto, também foram aparentes

a sua morte e ressurreição. Moisés não foi inspirado por Deus, sendo um dos príncipes das trevas, razão pela qual se devia rejeitar o *Antigo Testamento.* A promessa do Espírito Santo feita por Cristo ter-se-ia realizado em Mani. Em seu dualismo extremo, os maniqueístas chegavam até mesmo a não atribuir o pecado ao livre-arbítrio do homem, mas sim ao princípio universal do mal que atua também em nós. Escreve Agostinho: "Pretendem que a concupiscência da carne (...) seja uma substância contrária (...) e que *duas almas* e *duas inteligências, uma boa e a outra má, lutam entre si no homem,* ser único, quando a carne tem desejos contrários ao espírito e o espírito desejos contrários à carne." É evidente que o "racionalismo" dessa heresia está na eliminação da necessidade da fé, muito mais do que na explicação de toda a realidade pela pura razão. Mani era um oriental e, como tal, abria amplo espaço para a fantasia e a imaginação. Assim, sua doutrina revela-se mais próxima das teosofias do Oriente do que da filosofia dos gregos. Agostinho, conseqüentemente, logo foi colhido por muitas dúvidas. Um encontro que teve com o bispo maniqueu Fausto convenceu-o da insustentabilidade da doutrina maniqueísta. Com efeito, Fausto, que era considerado como a maior autoridade da seita naquele momento, não esteve em condições de resolver nenhuma das dúvidas de Agostinho, inclusive admitindo-o sinceramente.

d) Já em 383/384 Agostinho se afastava interiormente do maniqueísmo, ficando tentado a abraçar a filosofia da *Academia Cética,* segundo a qual o homem deve duvidar de tudo, porque não pode ter conhecimento certo de nada, como já vimos (cf. acima, pp. 272-74). Mas, mais uma vez, não se sentiu em condições de seguir os céticos porque em seus escritos não encontrava o nome de Cristo. Entretanto, do maniqueísmo ainda guardava o materialismo, que lhe parecia o único modo possível de entender a realidade, e o dualismo, que lhe parecia explicar os fortes conflitos entre bem e mal que sentia em seu espírito.

e) Os encontros decisivos de Agostinho deram-se em Milão: 1) do bispo Ambrósio, ele aprendeu o modo correto de abordar a *Bíblia,* que, conseqüentemente, tornou-se-lhe inteligível; 2) a leitura dos livros dos neoplatônicos revelou-lhe a realidade do imaterial e a não-realidade do mal; 3) lendo são Paulo, por fim, apreendeu o sentido da fé, da graça e do Cristo redentor. Os antigos elos, que por tanto tempo o haviam mantido preso, romperam-se definitivamente. Dada a importância desses encontros, é necessário precisar alguns detalhes. 1) Inicialmente, Agostinho ouviu Ambrósio com interesse profissional, isto é, como um retórico que ouve outro retórico. Mas, como escreve ele nas *Confissões,* "enquanto abria o coração para acolher a eloqüência, nele entrava, ao mesmo tempo, também a verdade, mas só pouco a pouco (...):

especialmente depois que o ouvi expor e freqüentemente resolver passagens obscuras da antiga Escritura, que eu entendia ao pé da letra, permanecendo sem saída." A partir daí, o repúdio maniqueísta ao *Antigo Testamento* já lhe parecia injustificado e infundado. E mais, escreve ele ainda, "se eu conseguisse pensar uma substância espiritual, todas as complicadas construções dos maniqueus se desmantelariam". 2) Plotino e Porfírio, que Agostinho leu na tradução de M. Vitorino, sugeriram-lhe finalmente a solução das dificuldades ontológico-metafísicas em que se encontrava envolvido. Além da concepção do incorpóreo e da demonstração de que o mal não é substância, mas simples privação, Agostinho também encontrou nos platônicos muitas tangências com a Escritura, mas, mais uma vez, neles não encontrou um ponto essencial, ou seja, que Cristo morreu pela remissão dos pecados dos homens: "isso não se lê neles", escreveu. 3) Agostinho não podia encontrar em nenhum dos filósofos a verdade do Cristo crucificado pela remissão dos pecados dos homens, porque, segundo a doutrina cristã, como já recordamos, Deus quis mantê-la oculta aos sábios para revelá-la aos humildes, sendo, portanto, uma verdade que, para ser adquirida, *requer uma revolução interior, não de razão, mas de fé.* E Cristo crucificado é precisamente o caminho para operar essa revolução interior. É sobretudo com Paulo que Agostinho aprende isso, como ele próprio nos diz nas *Confissões:* "Uma coisa é vislumbrar a pátria da paz do cume de um monte cercado pelo bosque, não encontrar o caminho que leva a ela e cansar-se inutilmente por lugares impraticáveis, cercados e infestados por desertores fugitivos (...); outra coisa, porém, é encontrar-se no bom caminho, tornado seguro pela solicitude do imperador celeste, livre dos assassinos que desertaram da milícia celeste, os quais o evitam como se fosse um suplício. *Essas verdades penetravam em mim de modo maravilhoso quando eu lia as páginas do 'menor' dos teus apóstolos."*

f) A última fase da vida de Agostinho foi caracterizada pelos debates polêmicos e pelas batalhas contra os heréticos. A polêmica contra os maniqueístas perdurou até 404. Posteriormente, Agostinho esteve empenhado predominantemente contra os donatistas, que defendiam a necessidade de não readmitir na comunidade cristã todos aqueles que, durante as perseguições, haviam cedido aos perseguidores, apostatando ou sacrificando aos ídolos, sustentando conseqüentemente a não validade dos sacramentos administrados por bispos ou padres que houvessem incorrido em tais culpas. Agostinho compreendeu muito bem que o erro de Donato e seus seguidores consistia em fazer a validade do sacramento depender da pureza do ministro e não da graça de Deus. Na conferência de bispos realizada em Cartago em 411, Agostinho

colheu os frutos de sua polêmica com uma clara vitória. A partir de 412, Agostinho polemizou particularmente contra Pelágio e seus seguidores, que sustentavam que a boa vontade e as obras eram suficientes para a salvação do homem, *desprezando a necessidade da graça.* Em uma série de obras, santo Agostinho mostrou que a revelação cristã gira *essencialmente* em torno da necessidade da graça, ao contrário do que acreditavam os pelagianos. A sua tese triunfou no Concílio de Cartago de 417 e o papa Zózimo condenou o pelagianismo. A tese de Pelágio estava em sintonia substancial com as convicções dos gregos sobre a *autarquia da vida moral do homem,* enquanto a tese de Agostinho era de que *o cristianismo subvertia aquela convicção.* Escreve com razão M. Pohlenz: "O fato de a Igreja ter se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica — e assim começou a Idade Média."

A produção literária de Agostinho é imensa. Recordaremos somente as obras principais.

a) O período de Cassiciaco caracteriza-se pelos escritos de caráter predominantemente filosófico: *Contra os acadêmicos, A vida feliz, A ordem, Os solilóquios, A imortalidade da alma* (este último escrito em Milão). *A quantidade da alma,* escrito em Roma, é de 388. Em Tagasta (388-391) foram compostas as obras *O mestre* e *A música.* Trata-se de escritos próximos aos de Cassiciaco.

b) A sua obra-prima dogmático-filosófico-teológica é *A Trindade* (399-419).

c) A sua obra-prima apologética é *A Cidade de Deus* (413-427).

d) Os escritos exegéticos de maior destaque são: *A doutrina cristã* (396-426), os *Comentários literais ao Gênesis* (401-414), os *Comentários a João* (414-417) e os *Comentários aos Salmos.*

e) Das obras contra os maniqueístas, podem-se recordar: *Sobre os costumes da Igreja católica e os costumes dos maniqueus* (388-389), *Sobre o livre-arbítrio* (388 e 391/395), *A verdadeira religião* (390) e *Sobre o Gênesis contra os maniqueus* (398).

f) Dentre os escritos contra os donatistas, recordamos: *Contra a Epístola de Parmeniano* (400), *Sobre o batismo contra os donatistas* (401) e *Contra Gaudêncio, bispo dos donatistas* (419/420).

g) Fazem parte dos escritos polêmicos antipelagianos: *O espírito e a letra* (412), *Sobre a gesta de Pelágio* (417) e *A graça de Cristo e o pecado original* (418).

h) Duas obras inauguraram gêneros literários novos: as *Confissões* (397), que são uma verdadeira obra-prima também do ponto de vista literário, e as *Retratações* (426/427), em que Agostinho reexamina e retifica algumas teses contidas em sua produção anterior, que não estavam ou não lhe pareciam perfeitamente alinhadas com a fé cristã.

Um dos maiores estudiosos da Patrística, B. Altaner, deu o seguinte juízo sobre Agostinho: "O grande bispo unia em si a energia criadora de Tertuliano e a amplitude de espírito de Orígenes com o sentido eclesiástico de Cipriano, a agudeza dialética de Aristóteles com o idealismo elevado e a especulação de Platão, o sentido prático dos latinos com a flexibilidade espiritual dos gregos. Ele foi o maior filósofo da época patrística e, sem dúvida, o mais importante e influente teólogo da Igreja em geral. (...) Aquilo que Orígenes foi para a ciência teológica dos séculos III e IV Agostinho iria ser, de modo muito mais duradouro e eficaz, para toda a vida da Igreja nos séculos posteriores, até a época contemporânea. A sua influência se estendeu não só ao domínio da filosofia, da dogmática, da teologia moral e da mística, mas também à vida social e caritativa, à política eclesiástica e ao direito público. Em resumo, ele foi o grande artífice da cultura ocidental da Idade Média."

2.2. O filosofar na fé

Plotino mudou o modo de pensar de Agostinho, oferecendo-lhe as novas categorias que iriam romper os esquemas do seu materialismo e de sua concepção maniqueísta da realidade substancial do mal. Então, todo o universo e o homem apareceram-lhe sob uma nova luz. Mas a conversão e a fé em Cristo e em sua Igreja *mudaram também o modo de viver* de Agostinho, *abrindo-lhe novos horizontes para o seu próprio pensar*. A fé tornou-se substância de vida e pensamento e, assim, tornou-se não só o horizonte de sua vida, mas também de seu pensamento. E, estimulado e comprovado pela fé, o seu pensamento *adquiriu uma nova estatura e uma nova essência*. Nascia o filosofar-na-fé: nascia a "filosofia cristã", amplamente preparada pelos Padres gregos, mas que só iria chegar ao perfeito amadurecimento com Agostinho.

A conversão, com a conseqüente conquista da fé, foi, portanto, o eixo em torno do qual passou a girar todo o pensamento de Agostinho — e, portanto, constitui o caminho de acesso para a sua compreensão. Em sua obra *Os grandes filósofos*, K. Jaspers destacou muito bem esse ponto, escrevendo: "A conversão é o pressuposto do pensamento agostiniano. Somente na conversão é que se torna certa a fé, que não é necessitada por nada e não pode ser transmitida

através de nenhuma doutrina, mas lhe é dada em dom por Deus. *Quem não experimentou por si mesmo a conversão sempre encontrará algo de estranho em todo o pensamento que nela se fundamenta.* O que significa essa conversão? Ela não é o despertar uma vez provocado por Cícero, nem a transfiguração bem-aventurada do pensamento na espiritualidade operada por Plotino, *mas sim um acontecimento único,* que, por sua essência, é diferente no seu sentido e na sua eficácia: *consciente de ter sido atingido imediatamente pelo próprio Deus, o homem se transforma até na corporeidade do seu ser e nos objetivos que se coloca.* (...) Juntamente com o modo de pensar, muda também o modo de viver. (...) Uma tal conversão não é uma mudança de rota filosófica, que precisa ser renovada a cada dia (...), mas *um momento biograficamente datável, que irrompe na vida e lhe dá uma nova base."* E ainda: "No movimento do filosofar, do autônomo ao crente-cristão, parece tratar-se do mesmo filosofar. *E, no entanto, cada coisa é perpassada como que por uma linfa diferente e estranha (...). Agora, as antigas idéias filosóficas, por si mesmas já impotentes, tornavam-se meios para pensar, em um movimento que não acaba mais."* E, por fim, Jaspers destaca: "Acima de qualquer outra coisa (depois da conversão), o que mudou foi a avaliação da filosofia. Para o jovem Agostinho, o pensamento racional mantinha expressamente um valor preponderante. A dialética é a disciplina das disciplinas, ensina a aprender e a ensinar. Ela demonstra e destaca aquilo que é, aquilo que eu quero: ela sabe o saber. Só ela quer e pode nos tornar sábios. Agora, porém, passava a ser avaliada negativamente: *a luz interior está mais no alto (...).* Agostinho reconhece que a sua admiração anterior pela filosofia (como dialética) era absolutamente exagerada. A bem-aventurança encontra-se somente no anseio de Deus; mas essa bem-aventurança pertence somente à vida futura e o *único caminho para chegar a ela é Cristo.* Desse modo, reduziu-se o valor da filosofia (como mera dialética). O pensamento bíblico-teológico torna-se a única coisa essencial.

Será que se trata de uma forma de fideísmo? Não, Agostinho está bem distante do fideísmo, que não deixa de ser uma forma de irracionalismo. A fé não substitui nem elimina a inteligência; pelo contrário, como já acenamos, a fé estimula e promove a inteligência. A fé é um "cogitare cum assensione", um modo de pensar assentindo; por isso, sem pensamento não haveria a fé. E analogamente, por seu turno, a inteligência não elimina a fé, mas a fortalece e, de certo modo, a clarifica. Em suma: fé e razão são *complementares.* O "credo quia absurdum" é uma postura espiritual inteiramente estranha a Agostinho.

Desse modo, nascia aquela posição que, mais tarde, seria resumida nas fórmulas "credo ut intelligam" e "intelligo ut cre-

dam", fórmulas que, de resto, o próprio Agostinho antecipou na substância e em parte na forma. A origem dessas fórmulas encontra-se em *Isaías* (Is 7,9, na versão grega dos Setenta), onde se lê "se não tiverdes a fé, não podereis entender", ao que, em Agostinho, corresponde a precisa afirmação: "intellectus merces est fidei", "a inteligência é recompensa da fé". Vejamos duas passagens significativas a respeito. Na *Verdadeira Religião,* podemos ler: "Com a harmonia do criado (...) se afina também a medicina da alma, a nós ministrada pela inefável bondade da Providência divina (...). Essa medicina atua com base em dois princípios: a *autoridade* e a *razão. A autoridade exige a fé e encaminha o homem para a razão. A razão leva ao entendimento consciente. Por outro lado, nem mesmo a autoridade pode ser considerada desprovida de um fundamento racional, desde que se considere a quem se devota a fé.* E os motivos de respeito pela autoridade são mais do que evidentes *quando ela sanciona uma verdade inexpugnável até pela razão."* E, na *Trindade* (referindo-se à passagem de Isaías que mencionamos), pode-se ler: "A fé busca, a inteligência encontra. É por isso que o profeta diz: *'Se não crerdes, não compreendereis.'* Por outro lado, a inteligência busca ainda Aquele que encontrou, porque *'Deus olha para os filhos do homem para ver se há quem tenha inteligência,* quem busca a Deus', como se canta no salmo inspirado. Por isso, portanto, o homem deve ser inteligente, para buscar a Deus." Essa é a posição que Agostinho havia assumido desde a sua primeira obra de Cassiciaco, *Contra os acadêmicos,* que permanece como a marca mais autêntica do seu filosofar: "Todos sabem que *nós somos estimulados para o conhecimento pelo duplo peso da autoridade e da razão.* Assim, eu considero como definitivamente certo que não devo me afastar da autoridade de Cristo, porque não encontro outra mais válida. De resto, no que se refere àquilo que se deve alcançar com o pensamento filosófico, tenho entrementes a confiança de encontrar nos platônicos temas que não repugnem à palavra sagrada. Essa, com efeito, é a minha atual disposição: desejo aprender sem demora as razões do verdadeiro, *não só com a fé, mas também com a inteligência."* E ainda poderíamos acrescentar muitos outros textos de teor análogo.

Nessa última passagem, Agostinho refere-se aos platônicos. E, com efeito, Platão já havia compreendido que a plenitude da inteligência, no que se refere às verdades últimas, só podia se realizar através de uma revelação divina, escrevendo o seguinte: "Em se tratando dessas verdades, é impossível deixar de fazer uma destas coisas: aprender dos outros qual é a verdade, descobri-la por si mesmo ou então, se isso for impossível, aceitar, dentre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar e sobre ele, como sobre uma barcaça, enfrentar o risco da travessia do mar da

vida." E havia acrescentado, profeticamente: "A menos que não se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com menor risco, sobre uma nave mais sólida, *isto é, confiando-se a uma revelação divina."* E, para Agostinho, essa nave é o "lignum crucis", ou seja, Cristo crucificado. Diz ele: Cristo "pretendeu que passássemos através dele". E mais: "Ninguém pode atravessar o mar do século se não for carregado pela cruz de Cristo." Nisso consiste precisamente o "filosofar na fé", ou seja, a "filosofia cristã": uma mensagem que mudou por mais de um milênio o pensamento ocidental.

2.3. A descoberta da "pessoa" e a metafísica da interioridade

"E dizer que os homens vão admirar as encostas das montanhas, os vastos fluxos do mar, as amplas correntes dos rios, a extensão do oceano, o girar dos astros, *e abandonam-se a si mesmos."* Essas palavras de Agostinho, que podem ser lidas nas *Confissões* (e que tanta impressão iriam causar inclusive em Petrarca), constituem um verdadeiro programa. O verdadeiro grande problema não é o do *cosmos,* mas sim o do *homem.* O verdadeiro mistério não é o mundo, mas nós para nós mesmos: "Que profundo mistério é o homem! E, no entanto, tu, Senhor, conheces até o número dos seus cabelos, que em ti não sofrem redução. E, entretanto, é mais fácil contar os seus cabelos do que as sensações e os moventes do seu coração!"

Mas Agostinho não propõe o problema do homem em abstrato, ou seja, o problema da essência do homem em geral: o que ele propõe é o problema mais concreto do *eu,* do homem como *indivíduo irrepetível,* como *pessoa,* como *indivíduo,* poder-se-ia dizer com terminologia posterior. Nesse sentido, o problema do seu eu e o de sua pessoa tornam-se significativos: "*eu* próprio me havia tornado um grande problema *(magna quaestio)* para mim"; "eu não compreendo tudo o que sou". *Como pessoa,* Agostinho torna-se protagonista de sua filosofia: ao mesmo tempo observante e observado.

Uma comparação com o filósofo grego a ele mais caro e mais próximo pode nos mostrar a grande novidade dessa atitude. Embora pregue a necessidade de nos retirarmos das coisas exteriores para o interior de nós mesmos, na alma, para encontrar a verdade, Plotino fala da alma e da interioridade do homem em abstrato, ou melhor, em geral, despojando rigorosamente a alma de sua individualidade e ignorando a questão concreta da personalidade. Plotino não apenas nunca falou de si mesmo em sua própria obra, mas também não queria falar nem aos amigos. Escreve Porfírio: "Plotino (...) tinha o aspecto de alguém que se envergonha de estar em um corpo. Em virtude dessa disposição de

espírito, *tinha reservas para falar de seu nascimento, de seus pais, de sua pátria.* Desdenhava a tal ponto sujeitar-se a posar para um pintor ou um escultor que chegou a responder a Amélio, que solicitava seu consentimento para que lhe fizesse o retrato: 'Assim, não basta arrastar este simulacro com o qual a natureza quis nos revestir: vós pretendeis ainda que eu permita deixar uma imagem mais durável desse simulacro, como se fosse algo que verdadeiramente valha a pena ver?' "

Já Agostinho fala continuamente de si mesmo. E sua obra-prima são exatamente as *Confissões,* nas quais não só fala amplamente dos seus pais, de sua terra, das pessoas que lhe eram caras, mas também põe a nu o seu espírito em todos os seus mais recônditos cantos e em todas as tensões íntimas de sua "vontade". E mais: *é precisamente nas tensões íntimas e lacerações de sua vontade, posta em confronto com a vontade de Deus, que Agostinho descobre o eu, a personalidade humana, em um sentido inédito:* "Quando eu estava decidindo servir inteiramente ao Senhor meu Deus, como havia estabelecido há muito, era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo."

Aqui, já estamos bem distantes do intelectualismo grego, que só havia deixado um escasso espaço para a "vontade". Por isso, é com razão que escreve M. Pohlenz: *"Em Agostinho, o problema do Eu nasceu de sua combatida religiosidade:* o ponto de partida é dado pela dramática laceração de sua interioridade, que tão longamente o fez sofrer, e pela contraditoriedade do seu querer, que ele só superou abdicando completamente à própria vontade em favor da vontade nele exercida por Deus. *Em comparação com o pensamento clássico, nos encontramos diante de algo absolutamente novo.* A filosofia grega não conhece essa contraditoriedade do querer determinado pelo sentimento religioso: para ela (...) a vontade não é uma força que determina autonomamente a vida, mas sim uma função ligada ao intelecto, que indica a meta a alcançar. E o próprio eu, como suporte unitário da vida (para os gregos), é um dado tão imediato da consciência *que não se torna objeto de reflexão."*

Assim, é a problemática religiosa, o confronto da vontade humana com a vontade divina, que leva à descoberta do eu como pessoa.

Na verdade, Agostinho vale-se ainda também de fórmulas gregas para definir o homem, particularmente a fórmula de gênese socrática que se tornou famosa com o *Alcebíades* de Platão, segundo a qual o homem "é uma alma que se serve de um corpo". Mas, nele, tanto o conceito de alma como o de corpo assumem um novo

significado em virtude do conceito de criação (de que falaremos adiante), do dogma da "ressurreição" e, sobretudo, do dogma da encarnação de Cristo. O corpo torna-se algo bem mais importante do que aquele "vão simulacro" de que Plotino se envergonhava, como já vimos.

Mas a novidade está sobretudo no fato de que, para Agostinho, *o homem interior é imagem de Deus e da Trindade.* E a problemática da Trindade, centrada precisamente nas três pessoas e em sua unidade substancial e, portanto, na temática específica da pessoa, iria mudar radicalmente a concepção do eu, que, *à medida que reflete as três pessoas da Trindade e sua unidade, torna-se ele próprio pessoa.* E Agostinho encontra no homem toda uma série de tríades, que refletem de vários modos a Trindade. Eis uma das passagens mais significativas a esse respeito, extraída da *Cidade de Deus*: "Embora não sejamos iguais a Deus, estando aliás infinitamente distantes dele, no entanto, como, entre as suas obras, *somos aquela que mais se aproxima de sua natureza, reconhecemos em nós mesmos a imagem de Deus, ou seja, da Santíssima Trindade,* imagem que ainda deve ser aperfeiçoada para aproximar-se sempre mais dele. Com efeito, *nós existimos, sabemos que existimos e amamos o nosso ser e o nosso conhecimento.* Em relação a essas coisas, nenhuma sombra de falsidade nos perturba. Elas não são coisas como as que existem fora de nós e que conhecemos por algum sentido do corpo, como acontece com as cores quando as vemos, com os sons quando os ouvimos, com os odores quando os cheiramos, com os sabores quando os provamos, com as coisas duras e moles quando as tocamos, cuja imagem nós esculpimos na mente e, por meio delas, somos levados a desejá-las. Sem qualquer representação da fantasia, *eu estou certíssimo de ser, de me conhecer e de me amar.* Diante dessas verdades, eu não temo os argumentos dos acadêmicos, que dizem: 'E se estiveres engnado?' *Se eu estiver enganado, isso quer dizer que existo. Quem não existe, não pode se enganar;* se eu me engano, logo, por isso mesmo *eu existo.* Assim, como eu existo à medida que me engano, como posso me enganar acerca do meu ser, quando é certo que eu existo à medida que me engano? E como eu existiria se me enganasse, mesmo na hipótese de que me engane, *não me engano no conhecer que existo.* Daí, segue-se que *nem mesmo no conhecer de conhecer-me não me engano.* Com efeito, assim como conheço que existo, também conheço que me conheço. E, quando amo essas duas coisas (o ser e o conhecer-me), *acrescento a mim, cognoscente, esse amor como um terceiro elemento,* de não menor valor. E também não me engano no amar-me a mim mesmo, porque não posso enganar-me naquilo que amo. E, ainda que aquilo que amo fosse falso, seria verdadeiro que eu amo coisas falsas, mas não seria falso que eu amo."

Assim, Deus se espelha na alma. E "alma" e "Deus" são os pilares da "filosofia cristã" agostiniana. Não é indagando o mundo mas sim escavando a alma que se encontra Deus. As marcas da alma são marcas de Deus. Como bem diz E. Gilson: "Conhecer-se a si mesmo, como convida a fazer o conselho de Sócrates, significa (segundo Agostinho) conhecer-se como imagem de Deus. Nesse sentido, o nosso pensamento é recordação de Deus, o conhecimento que o encontra é inteligência de Deus e o amor que procede de um e de outro é amor de Deus. Assim, há no homem algo de mais profundo que o homem. Aquilo que permanece recôndito do seu pensamento (*abditum mentis)* nada mais é do que o segredo inexaurível de Deus mesmo. E, como a sua, a nossa vida interior mais profunda nada mais é do que o desdobrar-se, dentro de si mesmo, do conhecimento que um pensamento divino tem de si e do amor que tem de si."

2.4. A **verdade e a iluminação**

Nessa temática alma-Deus, o papel de alicerce é desempenhado pelo conceito de "verdade", ao qual Agostinho agregou uma série de outros conceitos fundamentais. Uma passagem contida em *A verdadeira religião,* que se tornou muito célebre, ilustra perfeitamente essa função do conceito de verdade: "Não busques fora de ti (...); entra em ti mesmo. A verdade está no interior da alma humana. E, se achares mutável a tua natureza, transcende-te a ti mesmo. Deves notar, porém, que, transcendendo-te a ti mesmo, tu estás transcendendo a alma raciocinante, de modo que o termo da transcendência deve ser o princípio onde se acende o próprio lume do raciocínio. E, efetivamente, onde chega um bom raciocinar senão à verdade? A verdade não é algo que se constrói à medida que o raciocínio avança; ao contrário, ela é um termo prefixado, uma meta na qual nos detemos depois de ter raciocinado. Nesse ponto, um perfeito acordo final conclui tudo: sintoniza-te com ele. Convence-te de que não és tu aquilo que é a verdade: a verdade não busca a si própria, mas és tu, distinto dela, que a buscas — naturalmente, não no espaço sensível, mas com a sensação da alma —; e eis-te junto a ela, para que o homem interior una-se ao próprio hóspede interno, em um transporte de felicidade máxima e espiritual."

Mas vejamos melhor como é que o homem chega à verdade.

A argumentação mais conhecida é a que está contida na passagem citada, da qual Agostinho fornece múltiplas e variadas formulações A dúvida cética derruba-se a si mesma, pois, no momento mesmo em que pretende negar a verdade, a reafirma: *"si fallor, sum";* se duvido, precisamente para poder duvidar, existo e estou certo de pensar. Com essa argumentação, Agostinho sem

dúvida antecipou o cartesiano "cogito, ergo sum", embora os objetivos específicos a que visa sejam diferentes dos de Descartes.

Mais globalmente, Agostinho interpreta o processo cognoscitivo do modo seguinte:

a) Como Plotino já havia ensinado, a sensação não é uma alteração sofrida pela alma. Os objetos sensoriais agem sobre os sentidos. Essa alteração do corpo não escapa à alma, que, conseqüentemente, "atua", extraindo, não do exterior, mas do interior de si mesma, aquela representação do objeto que é a sensação. Assim, na sensação o corpo é passivo, ao passo que a alma é ativa.

b) Mas a sensação é apenas o primeiro degrau do conhecimento. Com efeito, a alma mostra a sua espontaneidade e a sua autonomia em relação às coisas corpóreas, à medida que as "julga" com a razão — *e as julga com base em critérios que contêm um "algo mais" em relação aos objetos corpóreos.* Estes, com efeito, são *mutáveis e imperfeitos,* ao passo que os critérios segundo os quais a alma julga são *imutáveis e perfeitos.* E isso se mostra do modo mais evidente quando julgamos os objetos sensíveis em função de conceitos matemáticos ou geométricos, ou mesmo estéticos, ou quando julgamos as ações em função de parâmetros éticos. Os conceitos matemático-geométricos que aplicamos aos objetos são *necessários, imutáveis e eternos,* ao passo que os objetos são *contingentes, mutáveis e corruptíveis.* O mesmo vale para os conceitos de unidade e proporção, que aplicamos aos objetos quando os avaliamos esteticamente. Mas eis uma bela passagem de *A verdadeira religião:* "Graças à simetria, o conjunto de toda obra de arte revela-se íntegro e belo. Ora, essa simetria exige uma correspondência das partes com o todo, de modo que elas se reúnam em *unidade* não menos por sua desigualdade proporcional quanto por sua igualdade. *Mas ninguém conseguiria descobrir a igualdade ou desigualdade absoluta dentro dos objetos observados; por mais que os observasse com grande atenção, ninguém ousaria concluir que este ou aquele corpo possui, por si mesmo, o puro e autêntico princípio unitário.* Com efeito, todo corpo sofre acontecimentos que alteram o seu aspecto e a sua posição e é resultado de uma dada justaposição de partes, cada qual distinta em seu lugar e distinguindo a posição do corpo no espaço. *O critério originário da igualdade e da proporção, vale dizer, o autêntico e fundamental princípio da unidade, deve portanto ser buscado em outro lugar que não nos corpos.* Ele não é um ponto que possa ser captado pelo órgão da visão nem por qualquer outro sentido corpóreo, *porque só pode ser captado pela mente.* Não se poderia nunca reconhecer nos corpos nenhuma simetria ou proporção e nunca se poderia dar nenhuma demonstração do quanto eles distam da perfeição *se a inteligência já não conhecesse antecipadamente o cânon da per-*

feição incriada. Tudo aquilo que nos aparece dotado de beleza no mundo sensível, trate-se do belo da natureza como do belo da arte, continua sendo fenômeno, circunscrito no espaço e no tempo, como são precisamente circunscritos os corpos e os movimentos dos corpos: *já a igualdade e a unidade, enquanto só são suscetíveis de intuição mental enquanto ditam a norma do juízo de beleza aplicado pela mente aos corpos conhecidos por meio dos sentidos, não possuem extensão especial nem vicissitude temporal."*

c) Surge, então, o seguinte problema: *de onde a alma deriva esses critérios de conhecimento* com que julga as coisas e que são superiores às coisas? Será que ela mesma os produz? Certamente que não, porque, mesmo sendo superior aos objetos físicos, ela própria é *mutável,* ao passo que tais critérios são *imutáveis e necessários:* "Enquanto o princípio valorativo (...) ilustrado, que preside o juízo (...), é imutável, a mente humana, embora lhe seja concedido operar esse princípio, é suscetível de mutação e erro. Por isso, é necessário concluir que, *acima de nossa mente, existe uma Lei que se chama Verdade.* E não há dúvida de que existe uma natureza imutável, superior à alma humana (...). A alma, portanto, mesmo sentindo-se superior aos objetos aos quais aplica o seu próprio juízo, não apenas não pode ignorar que não foi ela a inventar e regular o princípio judicante que lhe serve para reconhecer a forma e os movimentos dos corpos, mas também, conseqüentemente, deve inclinar-se à superioridade do valor do qual ela extrai o critério de seus próprios juízos e do qual ela não pode em absoluto se constituir juiz." Assim, o intelecto humano encontra a verdade como objeto superior a ele, com ela julga, *mas por ela é julgado.* A verdade é a medida de todas as coisas e o próprio intelecto é "medido" em relação a ela.

d) Essa verdade que captamos com o puro "intelecto" é constituída pelas Idéias, que são "rationes intelligibiles incorporalesque rationes", as supremas realidades inteligíveis de que já falava Platão. Agostinho sabe muito bem que o termo "Idéia" em sentido técnico foi introduzido por Platão e que a teoria das Idéias é tipicamente platônica, mas mostra-se convencido de que os filósofos anteriores delas tenham tido algum conhecimento, porque "o valor das Idéias é tal que ninguém pode ser filósofo se delas não tem conhecimento". As Idéias, diz Agostinho, "são as formas fundamentais ou razões estáveis e imutáveis das coisas (...) e, embora não nasçam nem morram, é pelo seu modelo que se constitui e forma tudo aquilo que (...) nasce e morre", ou seja, elas são o parâmetro pelo qual toda coisa é feita.

Entretanto, Agostinho reforma Platão em dois pontos: 1) faz das Idéias os pensamentos de Deus (como já haviam feito, embora

de modos diferentes, Fílon, os medioplatônicos e Plotino); 2) rejeita a doutrina da reminiscência, ou melhor, o repensar *ex novo*. Sobre o primeiro ponto, devemos destacar que Agostinho transforma a doutrina das reminiscência *na célebre doutrina da "iluminação"*. E essa transformação se impunha no contexto geral do criacionismo, que está na base da doutrina agostiniana. Rejeitando explicitamente a formulação platônica da reminiscência, que supõe a preexistência da alma, excluindo a possibilidade do criacionismo, escreve Agostinho na *Trindade:* "Ao contrário, é preciso considerar que a natureza da alma intelectiva *foi feita de modo que, unida às coisas inteligíveis, segundo a ordem natural disposta pelo Criador, as percebe em uma luz incorpórea especial,* do mesmo modo que o olho carnal percebe aquilo que o circunda na luz corpórea, *tendo sido criado capaz para essa luz e para ela ordenado."* Nos *Soliloquios*, pode-se ler: "E agora, com base em meu ensinamento, na proporção que a situação atual o exige, aprende alguma coisa acerca de Deus a partir da semelhança com os sensíveis. Deus é inteligível e inteligíveis são também os princípios das disciplinas, mas com notáveis diferenças. Com efeito, tanto as qualidades corpóreas como a luz são visíveis, mas as qualidades corpóreas não podem ser vistas se não forem iluminadas pela luz. Assim, deve-se considerar que também os conceitos relativos às ciências, que quem quer que entenda considera *absolutamente verdadeiros, não podem ser entendidos se não forem,* por assim dizer, *iluminados por um sol próprio.* Portanto, do mesmo modo como três coisas podem ser observadas nesse sol — que existe, que brilha e que *ilumina* — também em Deus inefável, que tu queres conhecer, há em certo sentido três princípios: que existe, que é ser inteligível e que *torna inteligíveis todas as outras coisas."*

Os intérpretes tiveram muito trabalho para entender essa teoria da "iluminação", porque, para interpretá-la, referiam-se a desdobramentos *posteriores* da doutrina do conhecimento, introduzindo temas e problemas estranhos a Agostinho. Na realidade, a doutrina agostiniana é a doutrina platônica transformada com base no criacionismo e a similitude da luz é aquela já usada por Platão *em a República,* conjugada com a da luz de que falam as Sagradas Escrituras. Da mesma forma que Deus, que é puro Ser, com a criação transmite o ser às outras coisas, assim, analogamente, enquanto é Verdade, transmite às mentes a capacidade de conhecer a Verdade, produzindo uma metafísica marcada pela própria Verdade nas mentes. Deus cria como Ser, nos ilumina como Verdade, nos atrai e nos dá a paz como Amor.

Deve-se destacar ainda um último ponto: Agostinho insiste no fato de que só a *mens,* a parte mais elevada da alma, chega ao

conhecimento das Idéias. E diz mais: para essa visão, "não é toda e qualquer alma que é apta, mas *somente aquela que é santa e pura, ou seja, aquela que tem o olho santo, puro e sereno com o qual pretende ver as Idéias, de modo que seja semelhante às próprias Idéias.*" Trata-se do antigo tema da "purificação" e da "assimilação" ao divino como condição de acesso ao Verdadeiro, que havia sido desenvolvido sobretudo pelos platônicos, mas que em Agostinho recebe as valências evangélicas da boa vontade e da pureza de coração. *A pureza da alma torna-se uma condição necessária para a visão da Verdade, bem como para a sua fruição.*

2.5. **Deus**

Ao alcançar a Verdade, o homem também alcança Deus — ou será que Deus está ainda acima da Verdade? Agostinho entende a "Verdade" em muitos significados. Quando a entende em seu significado mais forte, ou seja, como Verdade suprema, ela coincide com Deus e com a segunda pessoa da Trindade. Escreve ele: "Aliás, pelo próprio fato de que a Verdade suprema não é inferior ao Pai, sendo co-natural a ele, não apenas os homens, mas nem mesmo o Pai julga *sobre* a Verdade: tudo aquilo que ele julga, o julga *pela* Verdade. (...) Compreende, portanto (...), ó alma, (...) se puderes, que Deus é Verdade."

Conseqüentemente, *a demonstração da existência da certeza e da Verdade coincide com a demonstração da existência de Deus.* Como os estudiosos já observaram há tempos, todas as provas que Agostinho fornece da existência de Deus, em última análise, reduzem-se ao esquema das argumentações já expostas: passa-se primeiro da exterioridade das coisas à interioridade do espírito humano, depois da Verdade que está presente no espírito ao Princípio de toda verdade, que é precisamente Deus.

Mas também há em Agostinho outros tipos de provas, que vale à pena referir.

Em primeiro lugar, recordemos a prova, já bem conhecida dos gregos, que, partindo das características de perfeição do mundo, remonta ao seu artífice. Na *Cidade de Deus,* podemos ler: "Deixando de lado inclusive o testemunho dos profetas, o próprio mundo, com sua ordenadíssima variedade e mutabilidade e com a beleza de todos os objetos visíveis, proclama tacitamente ter sido feito — e feito por Deus, inefável e invisivelmente grande, inefável e invisivelmente belo."

Uma segunda prova é a conhecida com o nome de "consensus gentium", também já presente nos pensadores da Antigüidade

pagã: "É tal o poder do verdadeiro Deus que ele não pode permanecer totalmente oculto à criatura racional, desde que ela tenha começado a fazer uso da razão. Excetuando-se alguns homens, cuja natureza é completamente corrupta, *toda a espécie humana* confessa que Deus é criador do mundo."

Uma terceira prova é extraída dos diversos graus do bem, a partir dos quais se remonta ao primeiro e supremo Bem, que é Deus. Na *Trindade,* pode-se ler: "Certamente tu só amas o bem, porque boa é a terra com suas altas montanhas, as moduladas colinas, os planos campos; bom é o sítio ameno e fértil, boa a casa ampla e luminosa, com cômodos dispostos em proporções harmoniosas; bons os corpos animais dotados de vida; bom o ar temperado e salubre; bom o alimento saboroso e sadio; boa a saúde, sem sofrimentos nem cansaços; boa é a face do homem, harmoniosa, iluminada por um suave sorriso e vivas cores; boa é a alma do amigo, pela doçura de compartilhar os mesmos sentimentos e a fidelidade da amizade; bom é o homem justo e boas são as riquezas, que nos ajudam a ir vivendo; bom é o céu, com o sol, a lua e as estrelas; bons são os Anjos, por sua santa obediência; boa é a palavra que instrui de modo agradável e impressiona de modo conveniente quem a escuta; bom é o poema harmonioso pelo seu ritmo e majestoso por suas sentenças. O que mais alcançar? Por que prosseguir ainda nessa enumeração? *Isto é bom, aquilo é bom. Suprime o* isto *e o* aquilo *e contempla o próprio bem, se puderes: então verás a Deus, que não recebe a sua bondade de outro bem, mas é o Bem de todo bem.* Com efeito, dentre todos esses bens — os que eu recordei ou outros que se vê ou se imagina —, não podemos dizer que um é melhor que o outro, quando julgamos segundo a verdade, se não estivesse impressa em nós a noção do próprio bem, norma segundo a qual declaramos boa uma boa coisa e preferimos uma coisa à outra. É assim que nós devemos amar a Deus: não como este ou aquele bem, mas como o próprio Bem."

Esta última prova termina com o "amor a Deus". E isso é verdadeiramente paradigmático. Agostinho não demonstra Deus como, por exemplo, o demonstra Aristóteles, ou seja, com intenções puramente intelectuais e a fim de explicar o cosmos, mas sim para "fruir a Deus" *(frui Deo),* para preencher o vazio do seu espírito, para pôr fim à inquietude do seu coração, para ser feliz. Contrariamente ao que pensava Plotino, só há verdadeira felicidade na outra vida, não sendo possível nesta. Mas mesmo nesta terra podemos ter uma pálida imagem daquela felicidade. Com efeito, é muito significativo que, nas *Confissões,* Agostinho recorra até mesmo ao vocabulário das *Enéadas* para descrever o momento de êxtase que alcançou em Óstia, juntamente com a mãe, ao contemplar

Deus. Também significativos são o esvaziamento metafísico de toda dimensão física e o despojamento de toda alteridade, feitos de modo plotiniano, embora com um *pathos* espiritual mais ardente e carregado de novos significados, que encontramos, por exemplo, nesta passagem das *Confissões* sobre a fruição de Deus, um dos mais belos escritos de Agostinho: "Mas o que amo, amando-Te? Não uma beleza corpórea, não uma graça transitória, não um fulgor como o da luz, que agrada a estes olhos, não doces melodias de cantos de todo tipo, não o suave perfume de flores, de ungüentos e de aromas, não o maná e o mel, não membros joviais ao amplexo carnal. Não são essas coisas que amo, amando o meu Deus. E, no entanto, por assim dizer, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um amplexo quando amo o meu Deus: luz, voz, perfume, alimento e amplexo do homem interior que está em mim, onde resplandece em minha alma uma luz que não se dissipa no lugar, onde ressoa uma voz que o tempo não rouba, onde exala um perfume que o vento não dispersa, onde provo um sabor que a voracidade não reduz, onde me aperta um amplexo que a saciedade nunca dissolve. É isso o que eu amo quando amo o meu Deus."

Ser, Verdade, Bem (e Amor) são os atributos essenciais de Deus para Agostinho. Sobre o segundo e o terceiro já falamos. O primeiro é ilustrado por Agostinho da seguinte maneira na *Cidade de Deus:* cada qual poderá compreender melhor a Deus "quanto mais puder compreender as palavras ditas por Deus através do anjo, quando enviou Moisés aos filhos de Israel: 'Eu sou Aquele-que-é.' Deus, que é *suma essência,* isto é, o *sumo ser* e, por isso, *imutável,* deu o ser às coisas por ele criadas do nada, mas não o sumo ser que ele é: a algumas deu uma natureza mais perfeita, a outras uma natureza menos perfeita, de modo que a natureza dos seres apresenta uma gradação. E, da mesma forma que do saber se tem a ciência, do ser se tem a 'essência', um termo novo, do qual os antigos escritores latinos não fizeram uso, mas que é usado em nosso tempo para que não falte à nossa língua aquilo que os gregos chamam *ousía.* Com efeito, essa palavra deriva do verbo grego que significa *ser* para indicar a *essência."* E, na *Trindade,* ele precisa: "Chama-se Deus de 'substância' impropriamente, para dar a entender, através de um nome mais comum, que ele é 'essência', um termo justo e próprio, tanto que talvez só Deus pode ser chamado de 'essência'. Com efeito, *só ele verdadeiramente 'é', porque é imutável.* E foi precisamente com esse nome que ele se autodefiniu para o seu servo Moisés quando lhe disse 'Eu sou Aquele-que-é. Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU enviou-me a vós'. Entretanto, seja chamando-se de 'essência', termo próprio, seja chamando-se substância, termo impróprio, ambos esses termos são 'absolutos' e não relativos."

De todo modo, permanece claro para Agostinho que é impossível para o homem uma definição da natureza de Deus e que, em certo sentido, Deus "scitur melius nesciendo", no sentido que é mais fácil saber aquilo que ele *não é* do que aquilo que ele é: "Quando se trata de Deus, o pensamento é mais verdadeiro do que a palavra e a realidade de Deus mais verdadeira do que o pensamento."

Os próprios atributos mencionados (e todos os outros atributos positivos que se possam citar de Deus) não devem ser entendidos como propriedade de um sujeito, mas como *coincidentes com a sua própria essência:* "Deus recebe uma quantidade de atributos: grande, bom, sábio, bem-aventurado, veraz e toda outra qualidade que não seja indigna dele. Mas a sua grandeza é o mesmo que a sua sabedoria (no sentido que ele não é grande pelo volume, mas pela potência); a sua bondade é o mesmo que a sua sabedoria e grandeza; a sua própria veracidade se identifica com todos esses atributos. Assim, em Deus, ser bem-aventurado outra coisa não é do que ser grande, sábio, verdadeiro, bom ou simplesmente 'ser'." Melhor ainda é afirmar atributos positivos de Deus, negando o negativo da finitude categorial que os acompanha: "Concebemos Deus (...) bom sem qualidade, grande sem quantidade, criador sem necessidade (daquilo que cria), o primeiro lugar sem colocação, contendo todas as coisas mas sem exterioridade, todo presente em toda parte mas sem lugar, sempiterno sem tempo, autor das coisas mutáveis mesmo permanecendo absolutamente imutável e sem sofrer qualquer coisa." Deus é todo o positivo que se encontra na criação, sem os limites que nela existem, resumido no atributo da imutabilidade e expresso na fórmula com que ele se indicou a si mesmo: EU SOU AQUELE-QUE-É.

2.6. **A Trindade**

Mas, para Agostinho, Deus é Trindade. E a esse tema ele dedica um dos seus livros mais profundos, a sua obra-prima doutrinária.

a) O conceito básico sobre o qual ele sustenta a sua interpretação é o seguinte: "Para falar do inefável, para que de algum modo pudéssemos expressar aquilo que de modo algum se pode explicar, os nossos gregos usaram esta expressão: 'uma essência, três substâncias'. Já os latinos disseram: 'uma essência ou substância, três Pessoas', porque (...), em latim, essência e substância são considerados sinônimos." Essa igualdade de substância faz com que não se possa considerar o Pai como Deus por excelência, ou seja, em um sentido privilegiado (como o consideraram muitos gregos), mas sim considerar Deus, em sentido absoluto, como Pai *e* Filho *e*

Espírito. O Pai, o Filho e o Espírito "são inseparáveis no ser e, da mesma forma, operam inseparavelmente"; *"a Trindade mesma é o único e verdadeiro Deus"*. Assim, não há diferença hierárquica nem diferença de funções na Trindade, mas *absoluta igualdade.*

b) Agostinho realiza a distinção entre as Pessoas *com base no conceito de relação,* que se tornou muito célebre. Na *Cidade de Deus,* ele resume essa sua doutrina das relações dizendo que a natureza do Bem é una e idêntica no Pai, no Filho e no Espírito Santo e acrescentando o seguinte: "O Espírito Santo é *distinto mas não diverso,* porque igualmente simples e igualmente Bem eterno e imutável. E essa Trindade é um só Deus, não tirando de Deus a simplicidade. Assim, nós não dizemos ser simples a natureza do Bem porque nela exista só o Pai, só o Filho ou só o Espírito Santo ou porque essa Trindade seja tal apenas de nome, sem a real existência das Pessoas (como acreditavam os heréticos sabelianos), mas sim porque *é aquilo que tem, exceto nas relações entre uma e outra Pessoa.* Assim, certamente, o Pai *tem* Filho, mas *não é* o Filho, o Filho *tem* Pai, mas *não é* o Pai." Mas, naturalmente, a passagem basilar pode ser lida na *Trindade,* que transcrevemos por inteiro porque, além de chave para entender a doutrina agostiniana, constitui um marco da teologia ocidental: "Em Deus, nada tem significado acidental, porque nele não há acidente; e, no entanto, nem tudo o que se prega sobre ele prega-se segundo a substância. Nas coisas *criadas* e mutáveis, aquilo que não se prega em sentido *substancial* só pode ser pregado em sentido acidental (...). Mas, em Deus, nada se prega em sentido acidental, porque nele não há nada de mutável; e, no entanto, nem tudo o que se prega prega-se em sentido substancial. Com efeito, fala-se às vezes de Deus *segundo a relação:* desse modo, o Pai é dito em relação ao Filho e o Filho em relação ao Pai *e essa relação não é acidental,* porque um é sempre Pai e o outro é sempre Filho. 'Sempre' não no sentido de que o Pai não deixe de ser Pai a partir do momento do nascimento do Filho ou porque a partir desse momento o Filho não deixe de ser Filho, mas sim no sentido de que o Filho nasceu desde sempre e nunca começou a ser Filho. Porque, se houvesse começado em um determinado tempo a ser Filho e um dia deixasse de sê-lo, essa seria uma denominação acidental. Por outro lado, se o Pai fosse chamado Pai em relação a si mesmo e não em relação ao Filho e se o Filho fosse chamado Filho em relação a si mesmo e não em relação ao Pai, um seria chamado Pai e o outro Filho em sentido substancial. Mas, como o Pai só é chamado Pai porque tem um Filho e o Filho só é chamado Filho porque tem um Pai, *não se trata de determinações que digam respeito à substância.* Nem um nem outro refere-se a si mesmo, mas um ao outro. *E essas determinações dizem respeito à relação e não são de ordem acidental,* porque aquilo que se chama

Pai e aquilo que se chama Filho são eternos e imutáveis. Embora *não* seja a mesma coisa ser Pai e ser Filho, eis por que *a substância não é diversa, porque essas denominações não pertencem à ordem da substância, mas sim da relação, relação que não é acidental, porque não é mutável."*

c) Um terceiro ponto fundamental da doutrina trinitária agostiniana consiste nas analogias triádicas que ele descobre no criado, as quais, de simples *vestigia* da Trindade nas coisas e no homem exterior, tornam-se, na alma humana, verdadeira *imagem* da própria Trindade, como já vimos. Entre as muitas analogias, recordemos duas. Todas as coisas criadas apresentam *unidade, forma e ordem,* tanto as coisas corpóreas como as almas incorpóreas. Ora, assim como das obras nós remontamos ao Criador, que é Deus uno e trino, nós podemos considerar essas três características como *vestigia* de si deixados pela Trindade em sua obra: "É na Trindade, com efeito, que se encontra a fonte suprema de todas as coisas, a beleza perfeita, a alegria completa. Assim, essas três coisas parecem se determinar reciprocamente e, em si mesmas, são infinitas. Só que, aqui, nas coisas corpóreas, uma coisa só não é igual a três coisas juntas e duas coisas não são mais que uma só, ao passo que *na suprema Trindade, uma coisa só é tão grande quanto três coisas juntas e duas não são maiores do que uma.* Ademais, elas são infinitas em si mesmas. Assim, *cada uma delas está em cada uma das outras, todas estão em cada uma, cada uma em todas, todas em todas e todas são uma só coisa."* Analogamente, em um nível mais alto, a mente humana é imagem da Trindade, porque também é una-e-trina, no sentido que *é* mente e, como tal, *conhece-se* a si mesma e *ama-se* a si mesma: "Assim, a mente, o seu conhecimento e o seu amor são três coisas. E essas três coisas nada mais são do que uma e, quando são perfeitas, são iguais." Na investigação das analogias trinitárias do espírito humano está uma das maiores novidades de Agostinho em relação a esse tema. O conhecimento do homem e o conhecimento de Deus Uno-Trino iluminam-se mutuamente, quase que como num espelho, de modo admirável, realizando perfeitamente o projeto do filosofar agostiniano: conhecer Deus e a própria alma, Deus através da alma, a alma através de Deus.

2.7. A criação, as Idéias como pensamentos de Deus e as razões seminais

O problema metafísico que mais havia preocupado os antigos era o da derivação do múltiplo do Uno: por que e como os múltiplos derivaram do Uno (ou de algumas realidades originárias)? Por que e como, do Ser que não pode não ser, nasceu também o devir, que

implica a passagem de ser a não ser e vice-versa? Ao tentar resolver esses problemas, nenhum dos antigos filósofos chegou ao conceito de criação, que, como sabemos, é de origem bíblica. Os platônicos foram os filósofos que chegaram às posições menos distantes do criacionismo. Entretanto, mesmo assim, ainda permaneceu significativa a distância entre as suas posições e o criacionismo bíblico. No *Timeu,* Platão havia introduzido a figura do Demiurgo. Entretanto, embora sendo racional, livre e motivada pela causa do bem, a atividade do demiurgo é gravemente limitada, tanto acima como abaixo dele: acima do demiurgo está o mundo das Idéias, que o transcende e no qual ele se inspira como em um modelo; abaixo, ao contrário, está a *chora* ou matéria informe, também eterna como as Idéias e como o próprio demiurgo. A obra do demiurgo, portanto, é obra de fabricação e não de *criação,* porque pressupõe *como preexistente* e independente aquilo de que se vale para construir o mundo. Plotino, no entanto, deduziu as Idéias e a própria matéria do Uno, muito engenhosamente, do modo como vimos (cf. pp 342-346). Todavia, seu impulso o levou aos limites de um verdadeiro acosmismo e, oportunamente reformadas, as suas categorias poderiam servir para interpretar a dialética trinitária, mas não para interpretar a criação do mundo.

A solução criacionista, que, para Agostinho, é ao mesmo tempo verdade de fé e de razão, revela-se de uma clareza exemplar. A criação das coisas se dá *do nada (ex nihilo),* ou seja, não *da substância* de Deus nem *de algo que preexistisse* (a fórmula que posteriormente se tornaria canônica seria *ex nihilo sui et subiecti).* Com efeito, explica Agostinho, uma realidade pode derivar de outra de três modos: a) *por geração,* caso em que deriva da própria substância do gerador como o filho deriva do pai, constituindo algo de idêntico ao gerador; b) *por fabricação,* caso em que a coisa que é fabricada deriva de algo preexistente fora do fabricante (de uma matéria), como ocorre com todas as coisas que o homem produz; c) *por criação a partir do nada* absoluto, ou seja, *não* da própria substância *nem* de uma substância externa.

O homem sabe "gerar" (os filhos) e sabe "produzir" (os *artefacta),* mas não sabe "criar", porque é um ser finito. Deus "gera" de sua própria substância o Filho, que, como tal, é idêntico ao Pai, ao passo que "cria" o cosmos do nada. Portanto, há uma diferença enorme entre "criação" e "geração", porque, diferentemente da primeira, esta última pressupõe o vir (a ser) por outorga de ser por parte do criador para "aquilo que absolutamente não existia". E tal ação é um "dom divino" gratuito, devido à livre vontade e à bondade de Deus, além de sua infinita potência.

Uma passagem da *Cidade de Deus* estabelece exemplarmente o conceito de Deus como criador absoluto: "Assim, nós não

apenas não chamamos os agricultores como criadores de um fruto qualquer (...), mas também não chamamos de criadora nem mesmo a terra, embora ela pareça a mãe fecunda de todas as coisas (...). E não devemos nem mesmo chamar a mãe de criadora de seus próprios filhos (...). Apenas Deus é criador de tais criaturas, diversamente concretizadas em sua geração. Somente Deus, a potência oculta que penetra em cada coisa com sua presença, *faz ser* tudo aquilo que *é* de qualquer modo, porque, se ele não o fizesse, não haveria nem isto nem aquilo, aliás, *nem poderia ser.* Por isso, se dizemos que as cidades de Roma e Alexandria não tiveram por fundadores os pedreiros e arquitetos que lhes deram a forma externa, mas sim Rômulo e Alexandre, por cuja *vontade, conselho e ordem* foram construídas, com muito mais razão devemos afirmar que *só Deus é criador das naturezas, já que ele não faz nada senão com a matéria que ele mesmo criou e não tem por artífices senão aqueles que ele próprio criou. E, no momento em que ele, por assim dizer, retirasse das coisas a sua virtude criadora, elas deixariam de ser, assim como não existiam antes que existissem.* Mas digo 'antes' na eternidade, não no tempo."

Esta última observação esclarece um segundo ponto essencial: ao criar o mundo do nada, *Deus criou, juntamente com o mundo, o próprio tempo.* Com efeito, o tempo está estruturalmente ligado ao movimento; mas não há movimento antes do mundo, só *com* o mundo.

Esta tese já fora (quase literalmente) antecipada por Platão no *Timeu* (cf. p.144), só que em Agostinho ela simplesmente é mais bem fundamentada e mais bem explicada. Assim, "antes do mundo" não havia um "antes temporal", *porque não havia tempo:* o que havia (aliás, seria necessário dizer "há") era *o eterno,* que é como que um infinito presente atemporal (sem transcorrência nem distinção de "antes" e "depois"). Mas da questão do tempo falaremos adiante.

As Idéias têm um papel essencial na criação. Mas, de paradigmas absolutos fora e acima da mente do demiurgo, como eram em Platão, elas se transformam, como já dissemos, em "pensamentos de Deus" (como já ocorria em Fílon, nos medioplatônicos e nos neoplatônicos) ou ainda no "Verbo de Deus". Agostinho declara a teoria das Idéias como um pilar absolutamente fundamental e irrenunciável, porque está intrinsecamente vinculada à doutrina da criação. E, em *Questões sobre as idéias,* escreve textualmente: "Quem é que, sendo religioso e formado na verdadeira religião, mesmo que ainda não possa intuir as Idéias, ousaria negar a sua existência? Ao contrário, afirmará que tudo aquilo que existe, isto é, todas as coisas que têm seu gênero determinado por uma natureza própria para poderem existir, foram criadas por Deus. E por obra sua vive tudo aquilo que tem vida, toda a conservação do

universo, a própria ordem com a qual as coisas mutáveis seguem o seu curso temporal em uma determinada medida, tudo isso está contido e é governado pelas leis do Altíssimo. Ora, uma vez que isso está estabelecido e admitido, quem ousaria dizer que Deus criou todas as coisas irracionalmente? E, como isso não pode ser dito nem crido, conclui-se então que toda coisa foi criada segundo a razão. Mas seria absurdo pensar que o homem foi criado segundo a mesma razão ou Idéia do cavalo. Portanto, cada coisa foi criada segundo uma razão ou Idéia própria. *E onde se deve pensar que estejam essas razões ou Idéias senão na mente do Criador?* Com efeito, Deus não podia olhar para algo fora de si para, com base nesse modelo, criar aquilo que criava: seria um sacrilégio pensá-lo. Ora, se *essas razões de todas as coisas criadas ou por criar estão contidas na mente divina,* se na mente divina não pode haver nada que não seja eterno e imutável e se essas razões fundamentais das coisas são aquilo que Platão chamava de Idéias, então não apenas as Idéias existem, mas também *são a verdadeira realidade,* porque são eternas e imutáveis e porque *tudo aquilo que existe é pela participação nelas que existe,* qualquer que seja o seu modo de ser."

Mas a posição assumida por Agostinho a esse respeito é ainda mais articulada do que revela essa passagem, porque, para explicar a criação, além da teoria das Idéias, ele utiliza também a teoria das "razões seminais", criada pelos estóicos e posteriormente retomada e reelaborada em bases metafísicas por Plotino. A criação do mundo ocorre de modo simultâneo. Mas Deus não cria a totalidade das coisas possíveis como já concretizadas: ele insere no criado as "sementes" ou "germes" de todas as coisas possíveis, as quais, posteriormente, ao longo do tempo, desenvolvem-se pouco a pouco, de vários modos e com o concurso de várias circunstâncias. Em suma: *juntamente com a matéria, Deus criou virtualmente todas as posssibilidades de sua concretização, infundindo nela, precisamente, as razões seminais de cada coisa.* E a evolução do mundo ao longo do tempo outra coisa não é do que a concretização e a realização de tais "razões seminais".

Essa doutrina é desenvolvida com uma certa amplitude no *Comentário literal ao Gênesis,* sendo retomada em outras obras, especialmente na *Trindade,* de onde extraímos duas belas passagens de resumo: "É preciso (...) ter presente que, nos vários elementos do nosso mundo, estão ocultas *'sementes' misteriosas* de todas as coisas que nascem material e visivelmente. Com efeito, uma coisa são as sementes dos vegetais e animais *visíveis* aos nossos olhos e *outra coisa são as sementes misteriosas* com que, por ordem do Criador, a água produziu os primeiros peixes e os primeiros voláteis e a terra os seus primeiros brotos e os primeiros animais segundo a sua espécie." E ainda: "Assim, uma coisa é

construir e governar a criação do centro e do cume do cerne das causas — coisa própria e exclusiva do único criador, Deus — e outra coisa é intervir de fora, segundo as forças e os meios por ele distribuídos, para trazer à luz, neste ou naquele momento, desta ou daquela maneira, *aquilo que já está criado.* Sem dúvida, *todas as coisas que nós vemos já foram criadas originária e fundamentalmente em uma espécie de trama dos elementos,* mas é preciso a ocasião favorável para que venham à luz. E, assim como as mães ficam grávidas de sua prole, da mesma forma o mundo inteiro *está grávido das causas dos seres que nascem, causas que são criadas no mundo por aquela Essência suprema* sem a qual nada nasce e nada morre, nada começa e nada acaba." Essa doutrina suscitou grande interesse por ocasião do surgimento e do sucesso que teve o evolucionismo darwiniano. Na realidade, como esta última passagem demonstra, a doutrina agostiniana da evolução do mundo, do ponto de vista ontológico, é a antítese exata do evolucionismo darwiniano, dado que, para Agostinho, a *evolução nada mais é do que a concretização daquilo que desde sempre havia sido criado e bem fixado na espécie,* ao passo que, para Darwin, vale o oposto.

O homem foi criado como "animal racional" e encontra-se no vértice do mundo sensível. Como já vimos, a sua alma é imagem de Deus-Trindade. A alma é imortal. As provas da imortalidade são em parte extraídas de Platão, mas em parte são aprofundamentos agostinianos, como, por exemplo, a prova que se baseia na autoconsciência, dela deduzindo a simplicidade e a espiritualidade da própria alma e, portanto, a sua incorruptibilidade, ou então a prova que infere a imortalidade da alma da presença nela da Verdade eterna: "Se a alma morresse, morreria também a Verdade."

Agostinho permaneceu incerto sobre a solução do problema do *modo* como é gerada *cada* alma, ou seja, se Deus cria cada alma *diretamente* ou se as criou todas em Adão e, deste, pouco a pouco, elas se "transmitem" através dos genitores. Agostinho parece ter nutrido simpatias por uma solução "traducionista" deste último tipo, embora entendida em nível espiritual, que, em seu parecer, explicaria melhor a transmissão do pecado original. Mas também não exclui a criação direta.

2.8. A estrutura da temporalidade e a eternidade

"O que fazia Deus antes de criar o céu e a terra?" Essa foi a pergunta que levou Agostinho a uma análise do tempo e o conduziu a soluções geniais, que se tornaram muito famosas.

Antes de Deus criar o céu e a terra não havia tempo e, portanto, como já indicamos, não se pode falar de um "antes" antes da criação do tempo. O tempo é criação de Deus e, por isso, a

pergunta proposta não tem sentido, pois põe para Deus uma categoria que vale *só* para a criatura, cometendo-se assim um erro estrutural. Escreve Agostinho nas *Confissões:* "Nem tu precedes os tempos em relação a um tempo, caso contrário não precederias todos os tempos. Claro, tu precedes todo passado no excesso de tua eternidade sempre presente e transcendes todo futuro, porque é futuro e, uma vez chegado, torna-se passado, ao passo que tu és sempre o mesmo e teus anos nunca terão fim. (...) Os teus anos são um só dia e o teu dia não é 'todo dia', mas o 'hoje', porque o teu 'hoje' não cede ao 'amanha' e não sucede ao 'ontem'. O teu 'hoje' é a eternidade." Em suma, "tempo" e "eternidade" são duas dimensões incomensuráveis: muitos dos erros cometidos pelos homens quando falam de Deus, como na pergunta proposta acima, nascem da aplicação indevida do conceito de tempo ao eterno, que é coisa totalmente diferente de tempo.

Mas o que é o tempo? O tempo implica *passado, presente e futuro.* Mas o passado não é mais e o futuro não é ainda. E o presente, "se fosse sempre e não transcorresse para o passado, não seria mais tempo, mas eternidade". Na realidade, o ser do presente é um continuado deixar de ser, um tender continuamente ao não-ser. Agostinho destaca que, na realidade, *o tempo existe no espírito do homem,* porque é no espírito do homem que se mantêm presentes tanto o passado como o presente e o futuro. Mais propriamente, se deveria "dizer que os tempos são três: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. E, de qualquer forma, é no nosso espírito que se encontram esses três tempos, que não são vistos em outra parte: o presente do passado, vale dizer, a *memória;* o presente do presente, isto é, a *intuição;* o presente do futuro, ou seja, a *espera.*" Assim, embora tendo uma ligação com o movimento, o tempo não está no movimento e nas coisas em movimento, mas sim na *alma.* Mais precisamente: conforme se revela estruturalmente ligado à *memória,* à *intuição* e à *espera,* ele pertence à alma, sendo predominantemente "uma extensão da alma", precisamente uma extensão entre "memória", "intuição" e "espera".

Eis o trecho das *Confissões* que resume a solução agostiniana: "Mas de que modo diminui ou se consuma o futuro que ainda não é ou cresce o passado que não é mais senão pela razão de que, *na alma,* que é a causa do fato, existem três estados? E, na verdade, ela *espera, presta atenção* e se *recorda,* de modo que aquilo que ela espera, através daquilo que é objeto de sua atenção, passa a tornar-se matéria de sua recordação. Ora, ninguém nega que o futuro ainda não é; não obstante, *existe na alma a expectativa do futuro.* Ninguém nega que o passado não é mais; não obstante, *existe ainda na alma a recordação do passado.* E ninguém nega que o presente

carece de extensão, já que *o seu transcorrer é um ponto;* não obstante, há *duração da atenção,* através da qual aquilo que será presente se apressa em direção do ser ausente. Assim, não é longo o tempo futuro, que não existe: o futuro longo é espera longa do futuro. Nem é longo o passado, que também não existe, mas o passado longo é recordação longa do passado."

Essa solução, em certa medida, já havia sido antecipada por Aristóteles (cf. acima, p.194s), mas Agostinho a desenvolve em sentido marcadamente espiritual, levando-a às suas últimas conseqüências.

2.9. **O mal e seu estatuto ontológico**

Ao problema da criação está ligado o grande problema do mal, para o qual Agostinho conseguiu apresentar uma explicação que se constituiu num ponto de referência durante séculos e ainda guarda a sua validade

Se tudo provém de Deus, que é Bem, *de onde provém o mal?* Depois de ter sido vítima da explicação dualista maniquéia, como vimos, Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver a questão: o mal não é um ser, mas *deficiência e privação de ser.* Escreve Agostinho: "E o mal, cuja origem eu buscava, não é uma substância, porque, se fosse uma substância, seria um bem. E, na verdade, seria uma substância incorruptível e, por isso, sem dúvida um grande bem ou seria uma substância corruptível e, por isso, um bem que, de outra forma, não poderia estar sujeito à corrupção. Por isso, vi claramente como tu fizeste boas todas as coisas."

Mas Agostinho aprofunda ainda mais a questão. O problema do mal pode ser examinado em três níveis: a) metafísico-ontológico; b) moral; c) físico.

a) Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no cosmos, mas apenas *graus inferiores de ser em relação a Deus,* que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis dessa finitude. Mas mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece um "defeito" (e, portanto, poderia parecer um mal), na realidade na ótica do universo visto em seu conjunto, desaparece: os graus inferiores do ser e as coisas finitas, mesmo as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico. Quando, por exemplo, julgamos que a existência de certos animais nocivos seja um "mal", na realidade nós estamos medindo com o metro da nossa utilidade e da nossa vantagem contingente e, portanto, numa ótica errada. Medida com o metro do todo, cada coisa, mesmo aquela aparentemente mais insignificante, tem o seu sentido e a sua razão de ser e, portanto, constitui algo positivo.

b) Já o mal moral é o pecado. E o pecado depende da *má vontade*. E a má vontade depende de quê? A resposta de Agostinho é bastante engenhosa. A má vontade não tem uma "causa eficiente", mas, muito mais, uma "causa deficiente". Por sua natureza, a vontade deveria tender ao Bem supremo. Mas, como existem muitos bens criados e finitos, a vontade pode tender a eles e, subvertendo a ordem hierárquica, pode preferir a criatura a Deus, preferindo os bens inferiores aos bens superiores. Sendo assim, o mal deriva *do fato de que não há um único Bem, mas sim muitos bens,* consistindo, precisamente, em uma escolha incorreta entre esses bens. O mal moral, portanto, é uma "aversio a Deo" e uma "conversio ad creaturam". Escreve Agostinho na *Cidade de Deus:* "Ninguém (...) deve procurar a causa eficiente da má vontade: essa causa não é eficiente, mas deficiente; não é uma força produtiva, mas a sua falta. Com efeito, afastar-se daquilo que é o ser supremo para aproximar-se daquilo que possui o ser em grau inferior significa começar a ter má vontade." E ainda precisa mais: "A má vontade só está em um indivíduo porque ele quer assim, caso contrário seria diferente: eis por que só é dado um justo castigo aos defeitos voluntários e não aos defeitos naturais. A vontade não se torna má porque se volta para coisas más, *mas porque se volta de modo mau, ou seja, contra a ordem da natureza, dirigindo-se de Aquele que é o ser supremo para um ser inferior."* O fato de se ter recebido de Deus uma vontade livre é um grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem, que se dá do modo que vimos. Por isso, Agostinho pode dizer: "O bem em mim é obra tua, é o teu dom; o mal em mim é o meu pecado."

c) O mal físico, como as doenças, os sofrimentos, os tormentos do espírito e a morte, tem um significado bem preciso para quem filosofa na fé: é a *conseqüência do pecado original,* ou seja, é uma conseqüência do mal moral. "A corrupção do corpo que pesa sobre a alma não é a causa, mas *a pena do primeiro pecado:* não é a carne corruptível que torna a alma pecadora, mas sim a alma pecadora que torna a carne corruptível." Na história da salvação, porém, tudo isso tem um significado positivo.

2.10. A vontade, a liberdade, a graça

Já indicamos o papel que a "vontade" desempenha em Agostinho. Aliás, há tempos que os estudiosos já destacaram que foi exatamente com Agostinho que a vontade se impôs à reflexão filosófica, subvertendo a antropologia dos gregos e superando definitivamente o antigo intelectualismo moral, seus pressupostos

e seus corolários. A atormentada vida interior de santo Agostinho e sua formação espiritual, realizada inteiramente na cultura latina, que dava à *voluntas* um relevo desconhecido para os gregos, permitiram-lhe entender a mensagem bíblica precisamente em sentido "voluntarista". De resto, Agostinho foi o primeiro escritor a nos apresentar os conflitos da vontade em termos precisos, como já destacamos: "Era eu que queria e eu que não queria: era exatamente eu que nem o queria plenamente, nem o rejeitava plenamente. Por isso, lutava comigo mesmo e dilacerava-me a mim mesmo."

A liberdade é própria da vontade, não da razão, no sentido em que a entendiam os gregos. E assim se resolve o antigo paradoxo socrático de que é impossível conhecer o bem e fazer o mal. A razão pode conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, *a vontade é uma faculdade diferente da razão,* tendo uma autonomia própria em relação à razão, embora seja a ela ligada. A razão conhece e a vontade escolhe, podendo escolher inclusive o irracional, ou seja, aquilo que não está em conformidade com a reta razão. E desse modo se explica a possibilidade da *aversio a Deo* e da *conversio ad creaturam.*

O pecado original foi um pecado de *soberba,* sendo o primeiro desvio da vontade: "Os dois primeiros homens devem ter começado a ser maus interiormente, antes de caírem na rebelião aberta, pois não se pode chegar a cometer uma obra má se não houver antes a *má vontade.* E que outra coisa pode ter sido o princípio da má vontade senão a soberba? (...) E o que é a soberba senão o desejo desordenado de uma excelência perversa? E temos a grandeza perversa quando o espírito, abandonando aquele Princípio ao qual deve aderir sempre, se acredita e torna, por assim dizer, princípio de si mesmo. Isso acontece quando se quer contentar demais a si mesmo. *E o primeiro homem contentou-se a si mesmo quando se afastou daquele Bem imutável que deveria agradar-lhe mais do que a si mesmo.* Esse afastamento, porém, era *desejado,* já que, se a sua vontade houvesse permanecido firme no amor ao Bem supremo e imutável pelo qual era iluminado para ver e inflamado para amar, ele não se teria afastado para se agradar a si mesmo." Mas o arbítrio da vontade *é verdadeiramente livre, em sentido pleno, quando não faz o mal.* E foi como tal que ele foi dado ao homem originalmente. Mas, depois do pecado original, a verdade se enfraqueceu, tornando-se *necessitada da graça divina.* Conseqüentemente, o homem não pode ser "autárquico" em sua vida moral: ele necessita de tal ajuda divina. Este texto ilustra perfeitamente a posição agostiniana: "Quando o homem procura viver retamente *valendo-se unicamente de suas próprias forças,* sem ajuda da graça divina libertadora, então ele é vencido pelo pecado; mas o homem tem o poder de crer em sua livre vontade e no seu libertador, acolhendo a graça."

Gilson resumiu de modo muito eficaz o pensamento agostiniano sobre as relações entre liberdade, vontade e graça da seguinte forma: "Duas condições são (...) exigidas para fazer o bem: um dom de Deus, que é *a graça,* e *o livre-arbítrio.* Sem o livre arbítrio, não haveria problemas; sem a graça, o livre-arbítrio (depois do pecado original) não iria querer o bem ou, se o quisesse, não poderia realizá-lo. *A graça, portanto, não tem o efeito de suprimir a vontade, mas sim de torná-la boa, pois que se havia transformado em má.* Esse poder de usar bem o livre-arbítrio é precisamente *a liberdade.* A possibilidade de fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas o poder de não fazê-lo é a marca da liberdade — *e encontrar-se confirmado na graça a ponto de não poder mais fazer o mal é o grau supremo da liberdade.* Assim, o homem que está mais completamente dominado pela graça de Cristo é também o mais livre: *libertas vera est Christo servire."*

2.11. A "Cidade terrena" e a "Cidade divina"

O mal é amor a si mesmo (soberba), o bem é amor a Deus, ou seja, amor pelo verdadeiro bem. Isso vale tanto para o homem como indivíduo quanto para o homem que vive em comunidade com os outros homens. O conjunto dos homens que vivem para Deus constitui a *cidade celeste.* Escreve Agostinho: "Dois amores diversos geram as duas cidades: o amor a si mesmo, levado até o desprezo por Deus, gerou a *cidade terrena;* o amor a Deus, levado até o desprezo por si, gerou a *cidade celeste.* Aquela vangloria-se de si mesma, esta de Deus. Aquela procura a glória dos homens, esta tem por máxima glória a Deus." E ainda: "A cidade terrena é a cidade daqueles que vivem segundo o homem; a outra é a daqueles que vivem segundo Deus."

As duas cidades têm uma correspondência no céu, mais precisamente nas fileiras dos anjos rebeldes e dos que permaneceram fiéis a Deus. Na terra, essa correspondência revelou-se em Caim e Abel: as duas personagens bíblicas assumem assim o valor de símbolos das duas cidades. Nesta terra, o cidadão da cidade terrena parece ser o dominador, enquanto o cidadão da cidade celeste é peregrino. Mas o primeiro está destinado à eterna danação, enquanto o segundo está destinado à eterna salvação.

Assim, a história adquire um sentido totalmente desconhecido para os gregos, como já vimos: ela tem um princípio, com a criação, e um termo, com o fim do mundo, ou seja, com o juízo final e com a ressurreição. E tem três momentos intermediários essenciais, que marcam o seu decurso: o pecado original com suas conseqüências, a espera da vinda do Salvador e a encarnação e paixão do Filho de Deus, com a constituição de sua Igreja.

No fim da *Cidade de Deus,* Agostinho insiste muito na ressurreição. A carne ressuscitará integrada e em certo sentido

transfigurada, mas *continuará carne:* "A carne espiritual, portanto, estará sujeita ao espírito, *mas será carne, não espírito,* da mesma forma que o espírito esteve sujeito à carne, mas continuou espírito, não carne."

A história se concluirá com o Dia do Senhor, "que será como que o oitavo dia consagrado com a ressurreição de Cristo e que representa o repouso eterno, não só do espírito, mas também do corpo. Lá repousaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que haverá no fim sem fim. E que outro fim temos nós senão o de alcançar o reino que não tem fim?"

2.12. **A essência do homem é o amor**

De Sócrates em diante, os filósofos gregos sempre disseram que o homem bom é aquele que sabe e conhece, pois o bem e a virtude são ciência. Já Agostinho diz, ao contrário, que o homem bom é aquele que ama: aquele que ama aquilo que deve amar.

Quando o amor do homem volta-se para Deus (amando os homens e as coisas em função de Deus), é *charitas;* quando, porém, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo, é *cupiditas.* Amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar do modo justo.

Agostinho apresenta também um critério para o amor, com a distinção entre o *uti* e o *frui:* os bens finitos devem ser *usados* como meios e não serem transformados em objeto de *fruição* e deleite, como se fossem fins.

E, assim, a virtude do homem, que os filósofos gregos haviam determinado em função do conhecimento, é recalibrada por Agostinho em função do amor. A *virtus* é o *ordo amoris,* ou seja, o amar a si mesmo, os outros e as coisas *segundo a dignidade ontológica* própria a cada um desses seres, no sentido que já vimos.

O próprio conhecimento da Verdade e da Luz que ilumina a mente é expresso por Agostinho em termos de amor: "Quem conhece a Verdade conhece aquela Luz e quem conhece essa Luz conhece a eternidade. *E aquilo que conhece é o amor."*

De resto, o filosofar naquela fé segundo a qual a criação nasceu de um ato amoroso de doação, como também de um ato amoroso de doação brotou a redenção, devia levar necessariamente a essa reinterpretação do homem, de sua história como indivíduo e de sua história como cidadão, na perspectiva do amor.

Esta frase lapidar resume a mensagem agostiniana, à guisa de sinal emblemático: *pondus meum, amor meus* ("o meu peso está no meu amor"). A consistência do homem é dada pelo peso do seu amor, assim como pelo seu amor é determinado o seu destino terreno e ultraterreno. Nessa perspectiva, pode-se compreender muito bem a exortação conclusiva de Agostinho: *ama, et fac quod vis.*

Décima parte

GÊNESE, DESENVOLVIMENTO E DISSOLUÇÃO DA ESCOLÁSTICA
Razão e fé na Idade Média

"Assim como, tendo caído num precipício, alguém lá permanece se um outro não o ajuda a sair, da mesma forma a alma não teria podido sair das coisas sensíveis para a contemplação de si mesma e da eterna verdade nela refletida se a própria verdade, assumindo a forma humana em Cristo, não se houvesse feito escada de reparação pela queda da primeira escada de Abraão. Por isso, por mais que possa ser iluminado pelos dons da natureza e pela ciência adquirida, ninguém pode voltar a entrar em si mesmo para fruir de Deus senão pela mediação de Cristo, que disse: Eu sou a porta: quem passar por mim se salvará, entrará e encontrará pastagens eternas."

São Boaventura

Boécio (480-526) foi tradutor e intérprete das obras lógicas de Aristóteles e o mais significativo mediador entre a Antigüidade e a Idade Média. Neste baixo-relevo, é representado ao lado de Símaco.

Capítulo XVI

DA PATRÍSTICA À ESCOLÁSTICA

1. A obra de Severino Boécio

1.1. Boécio: "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos"

Na *Guerra gótica,* o historiador bizantino Procópio de Cesaréia conta: "Símaco e Boécio, seu genro, homens de antiga nobreza, estavam entre os mais autorizados senadores romanos, ambos revestidos de nobreza consular. Os dois se dedicaram à investigação filosófica e se destacaram por seu senso de justiça. Utilizando suas riquezas, socorriam amplamente tanto cidadãos como estranhos; exatamente por isso, alcançaram amplo renome, mas também atraíram invejas de homens capazes de toda perfídia. Persuadido pelas calúnias dessa gente, Teodorico ordenou sua morte sob a acusação de tramarem uma rebelião e fez com que seus bens fossem confiscados." Na realidade, "o processo contra Boécio não foi (...) um caso de vingança pessoal ou um episódio isolado, mas sim o momento culminante de um surdo e extenso contraste político e o sinal de uma mudança radical de métodos de governo por parte de Teodorico" (L. Obertello).

Anísio Mânlio Severino Boécio nasceu em Roma por volta de 480. Muito jovem ainda, casou com Rusticiana, filha de Símaco. Foi nomeado cônsul em 510. Em 522, seus dois jovens filhos foram elevados à dignidade do cargo consular, ocasião em que ele pronunciou o panegírico de Teodorico. Por volta de 522-523, exerceu o cargo de *magister officiorum* (direção geral dos serviços da corte e do Estado; algumas funções de política externa; comando dos guardas afetos ao palácio real). Atacado e acusado pelo *referendarius* Cipriano, expoente do partido filogótico, foi preso e julgado sem ao menos ser ouvido. Foi justiçado no inverno de 524 no *Ager Calventianus,* ao norte de Pávia. As principais acusações foram a

de ter impedido o trabalho dos delatores em relação ao Senado e de ter tramado a restauração da autoridade do Imperador em prejuízo de Teodorico.

Martin Grabmann definiu Boécio como "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos". Por seu turno, E.K. Rand vê em Boécio um dos fundadores da Idade Média. Na realidade, a tarefa que Boécio se impôs conscientemente foi a de dar a conhecer aos latinos a cultura grega. E é a ele que "se deve o quadro tradicional em que iriam (...) se organizar durante grande parte da Idade Média a transmissão e a continuidade da vida intelectual" (C. Vasoli).

Em uma carta a Símaco, Boécio expressa a intenção de levar em conta todas as ciências que conduzem à filosofia: aritmética, música, geometria e astronomia. E a consideração dessas ciências deveria estar em função da filosofia. Com tal propósito, Boécio projetou a tradução para o latim, com comentários, de todas as obras de lógica, moral e física de Aristóteles, bem como a tradução e o comentário de todas as obras de Platão, para depois mostrar a concordância substancial entre os dois filósofos. Devido inclusive à sua morte prematura, Boécio não conseguiu levar a termo o seu vasto e ambicioso projeto. De todo modo, escreveu um comentário ao *Isagoga,* de Porfírio, tomando por base a tradução de Mário Vitorino. Entretanto, insatisfeito com tal tradução, realizou pessoalmente uma outra, mais correta e literal, desenvolvendo então um comentário muito mais vasto. Traduziu e comentou as *Categorias,* de Aristóteles. Aprontou a versão do *De interpretatione,* também de Aristóteles, escrevendo dois comentários sobre essa obra: um, elementar, em dois livros e outro, mais articulado e vasto, em seis livros. Comentou os *Topica,* de Cícero. Ainda do *Organon* de Aristóteles, traduziu os *Analíticos primeiros* e *segundos,* os *Elencos sofísticos* e os *Tópicos,* ou seja, "aqueles textos que foram a única fonte essencial do ensinamento de Aristóteles até o século XIII" (C. Vasoli).

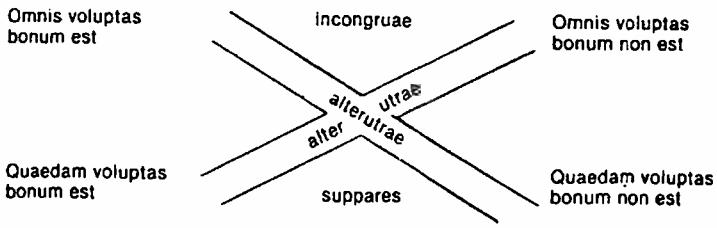
1.2. Boécio e o "quadrado lógico da oposição" das proposições categóricas

Ao que tudo indica de modo excessivo, Cousin considerou que o problema dos universais é *o* problema da escolástica. E esse problema passou para a escolástica precisamente através de Boécio. Com efeito, comentando o *Isagoga* de Porfírio, Boécio encontrou três questões fundamentais colocadas por ele: a) se existem ou não os universais — ou seja, os gêneros e as espécies: *animal, homem* etc.; b) se eles são ou não corpóreos; c) supondo que sejam incorpóreos, se estão ou não unidos às coisas sensíveis. Ora,

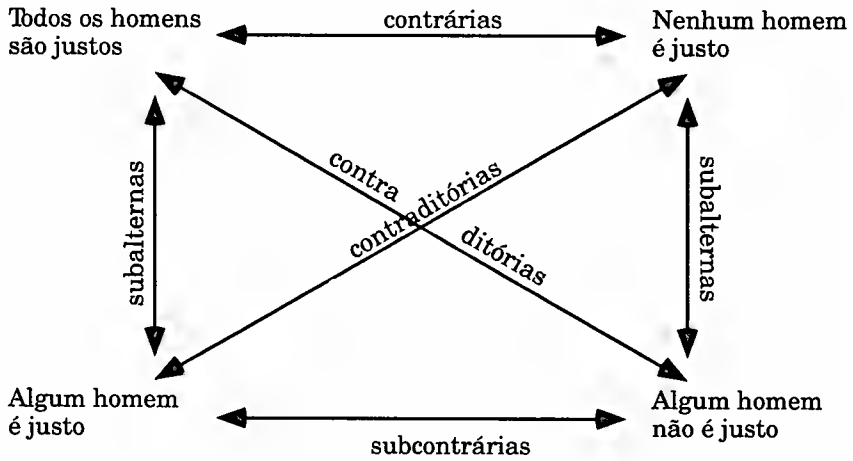
Porfírio se havia proposto essas questões, mas não havia proposto soluções para elas. Já Boécio, nas pegadas de Alexandre de Afrodísia, formulou respostas que podem ser qualificadas e resumidas naquela concepção que, em seguida, como veremos, viria a ser chamada de *realismo moderado.* O *universal* (animal, homem etc.) só existe enquanto universal no intelecto e, por isso, os universais são incorpóreos. Não existe o *homem em universal* na realidade, só homens singulares. É *abstraindo* dos homens singulares as suas características comuns — típicas da espécie ou do gênero — que se obtém os universais.

Além de tradutor e comentador dos escritos lógicos que mencionamos, Boécio também foi autor de tratados lógicos: *Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione* e *De differentiis topicis.*

Apuleio, o poeta latino do *Asno de ouro,* também escreveu sobre filosofia, dele chegando até nós a obra em três livros *De dogmate Platonis.* Justamente no terceiro livro, intitulado *De philosophia rationali,* Apuleio se interessa pelas relações entre as quatro proposições clássicas, que, pela sua *quantidade,* isto é, pela *extensão do sujeito,* se distinguem em universais, particulares, singulares e indefinidas. Uma proposição é *universal* quando o predicado é atribuído ou negado a todos os entes indicados pelo sujeito: "todo homem (ou: nenhum homem) é filósofo". Temos uma proposição *singular* quando o predicado é atribuído ou negado em relação a um só indivíduo: "João é filósofo" ou "Luís não é filósofo". *Particular* é uma proposição em que o predicado é atribuído ou negado só para alguns entes aos quais se estende a noção expressa pelo sujeito: "alguns homens são filósofos". *Indefinida* é a proposição cujo predicado é atribuído ou negado a um sujeito, sem, porém, que se precise a quantos indivíduos se refere o sujeito: "o trem corre". Ora, tratando dessas proposições, Apuleio afirma que é oportuno apresentá-las em *fórmula quadrada,* dispondo-as então deste modo:



Nesse quadrado, aparecem os contraditórios *(alterutrae)*, os contrários *(incongruae)* e os subcontrários *(suppares)*. Mas faltam os subalternos. Pois bem, Boécio retomou o quadrado lógico de Apuleio, completando-o com a subalternação e introduzindo aquele vocabulário que depois iria se tornar de uso comum em toda a Idade Média e também mais tarde. Com efeito, ele fala de proposições *contradictoriae, contrariae, subcontrariae* e *subalternae*. E introduz também termos como *sujeito, predicado* e *contingente*, que estavam destinados a se tornar clássicos. Eis, portanto, como se apresenta o quadrado lógico de Boécio:



1.3. **Os medievais e o quadrado da oposição**

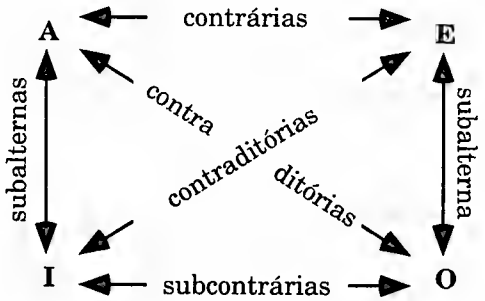
Mais tarde, em suas *Summulae* de lógica, os medievais indicariam as quatro proposições clássicas com letras: A para a afirmativa universal; E para a negativa universal; I para a afirmativa (adfirmativa) particular; O para a negativa (nego) particular. E introduziriam expedientes mnemônicos para a didática da lógica. Em nosso caso, eis os versos que diziam respeito às quatro proposições de que estamos falando:

A adfirmat, negat E, sed universaliter ambae,
I firmat, negat O, sed particulariter ambae.

Essas quatro proposições são chamadas também de proposições categóricas. Em termos de lógica simbólica, podemos traduzi-las do seguinte modo:

1) $(x)\ (\varphi x \rightarrow \Psi x)$, que se lê: para todo x, se x é φ, então x é Ψ — A
2) $(x)\ (\varphi x \rightarrow \neg \Psi x)$, que se lê: para todo x, se x é φ, então x não é Ψ — E
3) $(\exists x)\ (\varphi x \wedge \Psi x)$, que se lê: para algum x, x é φ e Ψ — I
4) $(\exists x)\ (\varphi x \wedge \neg \Psi x)$, que se lê: para algum x, x é φ não Ψ — O

Assim, as quatro letras A, E, I, O são os nomes que os lógicos medievais convencionaram para as proposições categóricas (E, O, de nEgO; A, I, de AdfIrmo), razão pela qual, dispondo oportunamente as formas normais das proposições categóricas, se obtém o clássico quadrado da oposição:



onde, precisamente, A e E são um verdadeiro e outro falso, não podendo ser ambos verdadeiros, mas podendo ser ambos falsos; A, O e E, I são sempre um verdadeiro e outro falso, não podendo ser ambos verdadeiros nem ambos falsos; I e O são implicados respectivamente por A e E.

Ora, deve-se notar que tal quadrado não foi concebido como um jogo elegante: pretendeu-se que as relações lógicas ilustradas pelo diagrama fornecessem uma base lógica para garantir a validade de certas formas elementares de raciocínio, ou seja, as que dizem respeito às inferências imediatas, entendendo-se por isso a inferência em que a conclusão brota imediatamente da premissa, sem a mediação de uma segunda premissa. Assim, o silogismo é uma inferência mediata, ao passo que a inferência "todos os homens são justos, logo, qualquer homem é justo" é uma inferência imediata. E o tradicional quadrado nos oferece a base lógica para um considerável número de inferências imediatas semelhantes, que podem ser assim relacionadas:

1) Se A é verdadeiro: E é falso, I é verdadeiro, O é falso;
2) Se E é verdadeiro: A é falso, I é falso, O é verdadeiro;
3) Se I é verdadeiro: E é falso, A e O são indeterminados;
4) Se O é verdadeiro: A é falso, E e I são indeterminados;
5) Se A é falso: O é verdadeiro, E e I são indeterminados;
6) Se E é falso: I é verdadeiro, A e O são indeterminados;
7) Se I é falso: A é falso, E é verdadeiro, O é verdadeiro;
8) Se O é falso: A é verdadeiro, E é falso, I é verdadeiro.

Outros tipos de inferências imediatas são as que obtemos por *conversão,* por *obversão* e por *contraposição.* Temos a *conversão* por meio da troca das respectivas posições dos termos do sujeito e do predicado de uma proposição. Essa é a *conversio simplex,* que vale para E e I; O não tem conversa e A, como se diz, a tem *per accidens*, no sentido de que, além de mudar a posição dos termos, precisa-se mudar também a quantidade da proposição, de universal para particular. Exemplo: "todos os cães são animais" tem por conversa "alguns animais são cães". Temos a *obversão* quando o termo-sujeito permanece imutável, bem como imutável permanece a quantidade da proposição a obverter, mas muda-se a qualidade, substituindo o termo-predicado pelo seu complemento. (Uma *classe* é a coleção de todos os objetos que têm uma certa propriedade comum, à qual nos referimos como a característica definitória da classe. Já a *classe complemento* é a coleção de todas as coisas que não pertencem à classe originária. Assim, se a classe "homem" é a classe de todos os entes que são ao mesmo tempo animais e racionais, a classe complemento será "não-homem", que contém todos aqueles entes — cavalos, livros, estradas etc. — que não têm a propriedade de serem animais racionais.) A obversão vale para todas as quatro proposições categóricas. Temos a contraposição quando, em uma proposição categórica, substituímos o seu termo-sujeito pelo complemento do seu termo-predicado e, ao mesmo tempo, o seu termo-predicado pelo complemento do seu termo-sujeito. A contraposição vale para A e para O; I não tem contraproposta; E só a tem *per accidens.*

Podemos resumir esses tipos de inferências imediatas no seguinte quadro:

CONVERSÃO

Convertenda	Conversa
A: Todo S é P	I: Algum P é S *(per accidens)*
E: Nenhum S é P	E: Nenhum P é S
I: Algum S é P	I: Algum P é S
O: Algum S não é P	(Não há conversa)

OBVERSÃO

Obvertenda	Obversa
A: Todo S é P	E: Nenhum S é não-P
E: Nenhum S é P	A: Todo S é não-P
I: Algum S é P	O: Algum S não é não-P
O: Algum S não é P	I: Algum S é não-P

CONTRAPOSIÇÃO

Premissa	Contraproposta
A: Todo S é P	A: Todo não-P é não-S
E: Nenhum S é P	O: Algum não-P não é não-S
I: Algum S é P	(Não há contrapoposta)
O: Algum S não é P	O: Algum não-P não é não-S

1.4. **Proposições hipotéticas e silogismos hipotéticos**

Deixando de lado a questão do quadrado lógico, merece atenção a obra que Boécio dedicou ao *silogismo hipotético*. Muito se discutiu sobre as influências estóicas apresentadas pelo *De syllogismo hypothetico*. E certos exemplos derivam certamente dos estóicos: *"se é dia, há luz"*. Entretanto, "o seu (de Boécio) vocabulário é predominantemente aristotélico e, sobretudo, a sua mente se instrumentalizou manifestamente com uma conceituação aristotélica" (R. Blanché). Boécio usa as variáveis representando-as com letras, também nisso seguindo Aristóteles e não os estóicos, que utilizavam os números ordinais. Exemplo: *Si est A, est B; atqui est A; est igitur B*. Para Boécio, as proposições hipotéticas são mais gerais do que as categóricas, pois é possível expressar uma proposição categórica através de uma proposição hipotética, mas não é possível realizar a operação inversa. Ademais, Boécio distingue dois tipos de proposições hipotéticas: temos o primeiro tipo quando o conseqüente é ligado ao antecedente de modo acidental; temos o segundo tipo quando o conseqüente é conseqüência natural do antecedente. Assim, por exemplo, quando dizemos *"se o fogo é quente, o céu é redondo"*, não pretendemos afirmar que o céu é redondo *porque* o fogo é quente, mas simplesmente que "enquanto", isto é, ao mesmo tempo em que, "o fogo é quente, o céu é redondo". Já quando afirmamos que *"cum homo sit, animal est"*, temos uma *recta ac necessaria consequentia* do antecedente. Entre parênteses, devemos registrar que um lógico contemporâneo, J.T. Clark, viu na distinção de Boécio a diferença que existe entre *implicação material* e *implicação formal*. Em todo caso, a distinção de Boécio entre os dois tipos de proposições hipotéticas é importante, "já que está claro que ela constitui o ponto de partida para as especulações escolásticas sobre a implicação" (J.M. Bochenski).

Deixando as proposições hipotéticas para considerar os silogismos hipotéticos, Boécio dedica espaço e atenção ao inventário de suas formas. Eis a lista dos silogismos hipotéticos de Boécio:

1. Se A é, é B; ora, A é; logo, B é.
2. Se A é, é B; ora, B não é; logo, A não é.
3. Se A é, é B; e, se B é, deve ser C; mas então, se A é, também deve ser C.
4. Se A é, é B; e, se B é, também deve ser C; mas C não é; logo, A não é.
5. Se A é, é B; se A não é, é C; então eu digo que, se B não é, C é.
6. Se A é, B não é; se A não é, C não é; então eu digo que, se B é, C não é.
7. Se B é, é A; se C é, não é A; isso pressuposto, eu digo que, se B é, é necessário que C não seja.
8. Se B é, é A; então, se C não é, não é A; portanto, eu digo que, se B é, será C.
9. Se se diz "ou é A ou então é B", (então) no caso de que A seja, B não será; se A não for, será B; se B não for, será A; e, se B for, não será A.
10. A proposição que diz "ou A não é ou então B não é" significa, fora de qualquer dúvida, o seguinte: se A é, B não pode ser.

No que se refere à lógica, Boécio não é muito original: ele é mais refinado que original. Na realidade, "sua importância não está tanto no que de próprio ele contribuiu para a lógica, uma contribuição que não foi considerável, mas muito mais nas informações que nos fornece sobre a lógica antiga e sobre o papel de transição que desempenhou na elaboração da lógica da Idade Média" (R. Blanché).

1.5. O *De Consolatione Philosophiae:* Deus é a própria felicidade

A obra mais famosa de Boécio é o *De consolatione philosophiae.* Em prosa e verso, ela foi escrita na prisão. E exerceu uma considerável influência sobre o pensamento e a espiritualidade da Idade Média: "O livro estava presente em quase todas as grandes bibliotecas medievais: os catálogos antigos atestam a presença da *Consolatio,* a partir do século VIII, na Biblioteca de York, onde sem dúvida Alcuíno a conheceu. No século IX, sua presença é documentada em Riquier e Nevers, em Reichenau e Friburgo, em San Gallo e outros lugares. Mas o período de maior difusão situou-se entre os séculos XII e XIII" (C. Mohrmann). Remígio de Auxerre comentou a *Consolatio* no século XI, ao qual se seguiram outros numerosos comentários nos séculos XII e XIII. Com sua interpretação cristã, Alcuíno a tornou acessível aos leitores da "Idade Média cristã". Jean de Meun parafraseou uma parte da *Consolatio*

na sua continuação do *Roman de la Rose*. No século IX, o rei Alfredo, o Grande, ordenou que ela fosse traduzida em anglo-saxão. E a essa versão seguiram-se outras traduções, em todas as línguas da Europa ocidental. No canto X do *Paraíso* (versos 124-129), Dante celebra o "mártir" Boécio, colocando-o entre Orósio e Isidoro:

Pois que vê Deus, sumo bem, é bem-aventurada
naquela luz a alma santa, que patenteia, a quem
a compreende, a mentira deste mundo enganador.
O corpo, de que a alma foi expulsa, jaz embaixo,
em Cieldauro; e a alma, livre, passou dos tormentos
do martírio e do exílio para a paz dos eleitos.

No livro, Boécio jaz na prisão e se lamenta, pois

enquanto com bens fugazes me iludia a pérfida sorte,
um destino doloroso já se preparava
para submergir minha vida.
E quando ele, anuviando-se,
mostrou sua enganosa fisionomia,
prolongou com ingratas delongas
a vida vazia de esperanças.
Por que, amigos meus, tantas vezes
exaltastes a minha felicidade?
Quem caiu, foi porque não sabia
sustentar-se muito bem em seus passos.

Entretanto, enquanto ele se lamenta assim, aparece-lhe "uma mulher de aspecto venerando, com olhos fulgurantes e penetrantes, além da capacidade comum dos homens", expulsando as musas que estavam em torno de Boécio, musas que são "meretrizes de teatro, que não apenas não podem oferecer qualquer remédio para as suas dores, como ainda as alimentam, com seus doces venenos". Boécio fixa o olhar na mulher que apareceu e logo reconhece a sua "nutriz", em cuja casa havia estado desde a juventude: a Filosofia. E diz-lhe a Filosofia: "Como poderia abandonar-te, discípulo meu, sem dividir contigo, participando do teu tormento, o fardo que foste forçado a carregar devido ao ressentimento suscitado pelo fato de seres meu discípulo? De resto, não seria admissível que a Filosofia deixasse sem companhia um inocente em seu doloroso caminho." Por meio de *exemplos,* a Filosofia recorda ao seu discípulo as injustiças de que foram vítimas pensadores como Anaxágoras, Sócrates, Zenão, Sêneca e tantos outros. E afirma: "Por isso, não há motivo para que te surpreendas de que, neste mar da vida, sejamos lançados à mercê das tempestades, visto que a nossa máxima aspiração é desagradar

aos perversos." Boécio recorda à Filosofia que sempre defendeu o direito dos humildes contra "os patifes e celerados", e, no entanto, a *fortuna* foi-lhe adversa, tendo sido acusado injustamente sem ninguém que o defendesse. E ele se pergunta:

Com efeito, por que a enganosa sorte
tece tão grandes vicissitudes?
A dura pena devida ao delito
oprime os inocentes, enquanto
desejos perversos assentam-se em alto trono
e os malfeitores, em iníqua troca,
espezinham as cabeças dos justos.
Envolta em escuras trevas,
a clara virtude jaz escondida
e o justo paga as culpas dos iníquos.

Boécio proclama essas coisas "com angústia sem fim". Então, a Filosofia procura fazê-lo compreender que se esqueceu de si mesmo, olvidando que, como o governo do mundo não está confiado "à cegueira do acaso, mas à razão divina", não se deve temer nada. Até aí vai o primeiro dos cinco livros do *De consolatione.* No segundo livro, a Filosofia exorta seu discípulo a conformar-se com as vicissitudes da *fortuna,* que é o destino que domina a vida humana. E, quanto mais ela parece favorável aos homens, tanto mais lhes é contrária, pois os impede de ver em que consiste a verdadeira felicidade. A partir dessas idéias, típicas do bom senso, a Filosofia começa uma terapia mais eficaz dos males que afligem Boécio. Aborda o problema do bem, que não se encontra nas honras, na glória, nas riquezas, nos prazeres, no poder. Se alguém procurar a felicidade por esse caminho, só encontrará soluções aberrantes: trata-se de caminhos que "não estão em condições de levar ninguém àquela meta a que prometem conduzi-lo". Com efeito, diz a Filosofia: "Tratarás de acumular dinheiro? Mas terás que subtraí-lo de quem o possui. Gostarias de ostentar belos cargos? Terás que te rebaixar a suplicá-los a quem pode dá-los a ti. E precisamente tu, que anseias superar todos os outros em honras, te desonrarás, rebaixando-te servilmente a esmolá-los. Aspiras ao poder? Exporte-ás às traições de quem te estiver submetido e te submeterás aos perigos. Visas à glória? Mas, dispersando-te entre dificuldades de todo tipo, perdes a tua serenidade. Gostarias de transcorrer a vida entre prazeres? Mas quem não sentiria desprezo e repugnância por alguém que se faz escravo de uma coisa tão vil e frágil como o corpo?" Portanto, não é nessas coisas terrenas que se deve buscar a felicidade. Por outro lado, é impossível negar que existe a bem-aventurança, pois os bens imperfeitos só o são à medida que

participam do perfeito. Diz então a Filosofia: "Assim, é preciso reconhecer que Deus é a própria felicidade (...): tanto a felicidade como Deus são o sumo bem." E Boécio responde: "Nenhuma conclusão (...) poderia ser mais verdadeira do que essa em substância, mais sólida na estrutura lógica, mas digna diante de Deus."

1.6. **O problema do mal e a questão da liberdade**

Estamos diante de teses de natureza neoplatônica, que Boécio explicita ainda melhor no fim do terceiro livro, quando afirma que o Uno, o Bem e Deus são a mesma coisa. Entretanto, se "o mundo é governado por Deus", uma questão emerge como ineludível: como então existe o mal e por que os maus permanecem impunes? Esse é o problema que Boécio enfrenta no quarto livro. A Filosofia observa que todos os que se afastam da honestidade são pessoas condenadas, embrutecidas, infelizes: "O ladrão violento queima de avidez das riquezas alheias, tanto que poderias dizê-lo semelhante a um lobo. O tipo irascível e intolerante move sua língua em contínuos litígios: podes compará-lo ao cão. O pérfido embusteiro não fica satisfeito enquanto não consegue roubar alguém com suas trapalhadas: tem as características de uma pequena raposa. Treme de raiva o iracundo, incapaz de se dominar: pode-se pensar que tem os instintos do leão. O tipo temeroso e renunciador espanta-se diante das coisas mais inócuas: considera-o como uma espécie de cervo. Há aquele que, abúlico e atordoado, permanece em contínuo torpor: este vive uma existência de asno. A pessoa superficial e inconstante muda eternamente de interesses: não difere em absoluto dos pássaros. Um outro mergulha em torpes e imundas paixões: os prazeres de que é escravo são os de uma suja porca."

Esse, portanto, é o resultado para quem abandona a honestidade: deixa de ser homem e se transforma em animal. Será que a felicidade está nisso? Ora, apesar disso, Boécio se surpreende com o fato de que "as coisas andem ao contrário: os bons sofrem as penas devidas ao delito, ao passo que os maus se apropriam da recompensa que cabe à virtude". Qual é, portanto, "a razão de uma tão injusta confusão de valores"? A Filosofia, no entanto, lembra a Boécio de que ele não deve se surpreender com tais coisas, desde que compreenda os princípios que regulam a atividade daquelas coisas que, aparentemente, acontecem por acaso.

E esse princípio é a *providência:* "A origem de todo o criado, toda evolução das naturezas mutáveis e tudo aquilo que se move de alguma forma derivam as suas causas, a sua ordem, as suas formas distintivas da imutabilidade da mente divina." E a realização efetiva dos acontecimentos no tempo e no espaço é aquilo

"que foi chamado destino pelos antigos". A providência, portanto, é "a própria razão divina, que repousa estavelmente no supremo ser, senhor de todas as coisas, que a todas governa; já o destino é a disposição inerente às coisas mutáveis, através da qual a providência mantém cada coisa estreitamente ligada à sua ordem". E prossegue a Filosofia: os homens, porém, são incapazes de se dar conta de tal ordem, de modo que "tudo parece confuso e subvertido", quando, na realidade, "todas as coisas estão ordenadamente dispostas segundo uma norma a elas apropriada, que as orienta para o bem. Com efeito, não há nada que seja feito visando o mal, nem mesmo por parte dos próprios maus; na realidade, estes (...) procuram o bem, mas dele são desviados por um despercebido erro de avaliação". Ademais, admitindo-se que alguém esteja em condições de distinguir os bons dos maus, "será que poderá olhar também dentro da alma, para ver como é feita a sua constituição íntima (...)"?

Ora, se as coisas são assim, se é a providência que governa o mundo, como é que esse fato se concilia com a liberdade do homem? Pois bem, a resposta que encontramos no quinto livro do *De consolatione* para tal interrogação é que o conhecimento divino é conhecimento simultâneo de todos os acontecimentos, tanto dos passados como dos futuros. Assim, "se tu quisesses avaliar exatamente a pré-visão com que ele reconhece todas as coisas, deverias justamente considerar que não se trata de presciência de coisas projetadas no futuro, mas de conhecimento de um presente que nunca passa. Daí não chamar-se previdência, mas providência (...). Por que, então, pretendes que se tornem necessárias as coisas que são investidas do lume divino quando nem mesmo os homens tornam necessárias as coisas que vêem? Será que, na realidade, o teu olhar acrescenta alguma necessidade às coisas que vês como presentes?" Em suma: em Deus, estão presentes os acontecimentos futuros e estão presentes no modo como acontecem, razão pela qual aqueles que dependem do livre arbítrio estão presentes em sua contingência.

1.7. **Razão e fé em Boécio**

O *De consolatione* pareceu para alguns uma obra essencialmente *leiga,* privada de conotações cristãs, sem referências aos mistérios do cristianismo. E "o motivo mais profundo da aparente laicidade do *De consolatione* (...) talvez esteja na firme distinção estabelecida por Boécio entre os vários campos científicos e a teologia. Principalmente por esse motivo foi que o seu cristianismo,

sem dúvida sentido e profundo, não se manifestou no *De consolatione* com expressões explícitas. Com efeito, trata-se de uma *'consolatio philosophiae'*. E, tendo escolhido como tema as consolações da filosofia, Boécio não tinha motivos para exorbitar de tal tema (...), assim como uma obra de poesia não utiliza o método histórico. Aristóteles já havia ensinado que se deve ter a máxima consideração pelas diversidades existentes entre as várias disciplinas (...). Por isso, o *De consolatione* apresenta poucas expressões de sabor cristão. Em compensação, a maioria das doutrinas de Boécio é tal que poderia receber a plena aprovação de Platão e dos neoplatônicos" (L. Obertello). E, além do mais, "nada havia de inaceitável por parte da teologia e da fé cristã. No *De consolatione,* Boécio só extrai da tradição filosófica por ele conhecida aqueles conceitos aptos a expressar as linhas precisas da espiritualidade e da ética cristãs" (L. Obertello). Também na opinião de E.K. Rand é a teologia que está no fundo da consciência de Boécio, "que experimenta aquele tanto da *fides* que a *ratio* lhe consente". Desse modo, "Boécio favorece (...), a pleno título, a introdução da filosofia no universo cultural cristão enquanto ciência dotada, no interior daquele universo, de uma autonomia própria e um lugar específico (...). Como santo Tomás, Boécio obedece às leis de um gênero e uma inspiração literária diretamente ligados às fontes a que recorre. A sua filosofia cristã conserva uma autonomia e uma consistência autênticas" (L. Obertello).

Neste ponto, talvez seja oportuno pelo menos um aceno à obra teológica de Boécio. Os opúsculos teológicos de Boécio, que talvez tenham exercido sobre o pensamento medieval uma influência ainda maior do que o *De consolatione* (S. Vanni Rovighi), foram considerados apócrifos por aqueles que viram no *De consolatione* apenas uma obra pagã. Entretanto, as coisas mudaram a partir de 1875, quando Alfred Holder descobriu um fragmento *(Anedocton Holderi)* que remontava a 522, atribuído a Cassiodoro, no qual, entre outras coisas, afirma-se que Boécio "compôs um tratado sobre a Santa Trindade, alguns escritos sobre questões dogmáticas e uma obra contra Nestório". Atualmente, pacificamente se consideram como autênticos quatro dos cinco tratados teológicos de Boécio. São eles: *a) De Trinitate;* b) *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur;* c) *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint;* d) *Liber contra Eutychen et Nestorium.* As únicas reservas são as manifestadas sobre a autenticidade do *De fide catholica.* "Essas obras teológicas possuem um forte colorido filosófico, mas sem dúvida refutam a teoria de certos eruditos, segundo a qual o autor da *Consolatio* teria sido um filósofo não cristão" (C. Mohrmann).

2. As *Institutiones* de Cassiodoro

F. Magno Aurélio Cassiodoro também foi ministro de Teodorico (e de seus sucessores). Nasceu na Calábria, em Squillace, entre os anos de 480 e 490. Proveniente da aristocracia, colocou-se precisamente a serviço de Teodorico. Amigo de Boécio, teve mais sorte que ele. Em 540, retirou-se para o mosteiro de Vivarium, por ele mesmo fundado, onde dedicou-se à vida espiritual, reuniu uma importante biblioteca e escreveu duas obras: o *De anima* e o *Institutiones divinarum et saecularium litterarum,* duas obras destinadas ao sucesso no quadro do pensamento escolástico. Também são interessantes as cartas escritas por Cassiodoro em nome de Teodorico, reunidas sob o título de *Variae.* Por fim, também nos chegou, de sua autoria, uma *História dos godos.* Cassiodoro morreu em 570, em seu mosteiro

Com o seu *De anima* — nas pegadas de Claudiano Mamerto (morto em 474 e autor do *De statu animae,* que é uma defesa da tese da imortalidade da alma) e de Agostinho (basta pensar no *De Anima* e no *De origine animae)* —, Cassiodoro se propõe a demonstrar a espiritualidade e a imortalidade da alma. Já as *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* estão divididas em dois livros: o primeiro especifica que autores devem ser estudados a fim de uma melhor introdução possível à teologia; o segundo delineia o plano de estudos liberais que os clérigos devem seguir. Cassiodoro distingue as artes do *trivium* (gramática, dialética e retórica) das artes do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). Essa distinção não tem nada de original se pensarmos que, no século V, por volta de 430, ela já havia sido traçada por Marciano Capela no seu *De nuptiis Mercurii et philologiae,* que iria se tornar um dos textos principais da erudição medieval. Mas, de todo modo, o fato de maior relevo é que Cassiodoro dobra os elementos da cultura clássica à compreensão das Escrituras e às exigências da Igreja. Desse modo, a razão não se configura como adversária da fé. E precisamente por essa razão foi que Cassiodoro influiu na organização dos estudos nas escolas medievais.

3. As *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha

Foi no século VII que nasceu e começou a se expandir o islamismo. Em 635, o Islã conquista a Síria, uma região rica em cultura grega, que conhecia a obra de Aristóteles. Em 642, o Egito é conquistado. Poucos anos depois, os árabes chegam a Trípoli. A Itália do século VII é dominada pelos lombardos, enquanto que na

Espanha se impõe o reinado dos visigodos. Nesse meio tempo, o papa Gregório promove a pregação cristã na Bretanha, para onde envia o monge Agostinho, que depois iria se tornar Arcebispo de Canterbury. Tanto na Inglaterra como na Escócia começam a nascer mosteiros que não tardam em se tornar centros de cultura: "A civilização da Bretanha romana havia desaparecido e a nova civilização introduzida pelos missionários cristãos centrava-se inteiramente nas abadias beneditinas, que dependiam diretamente de Roma em tudo" (B. Russell). A figura de maior destaque do monaquismo anglo-saxão seria a de Beda (chamado pelos medievais de "o Venerável"), que nasceu em 673 e morreu em 735, monge de Jarrow e autor de escritos históricos e gramaticais *(De orthographia; De schematibus et tropis),* bem como de um *De rerum natura,* obra muito lida na Idade Média, que Beda escreveu com base em um modelo apresentado pela enciclopédia de Isidoro de Sevilha. Beda teve por discípulo a Egberto, primeiro arcebispo de York, que fundou uma escola anexa à catedral onde estudou e se formou Alcuíno (do qual falaremos adiante).

Isidoro de Sevilha nasceu por volta de 570 e morreu aproximadamente em 636. Portanto, viveu um século antes de Beda, na Espanha relativamente estável dos visigodos. Isidoro foi bispo de Sevilha e autor de escritos teológicos inspirados em Agostinho, como o *De fide catholica,* o *Sententiarum libri tres* e o *De ordine creaturarum.* A ele devemos também uma *Historia regum Gothorum et Vandalorum.* Mas a sua obra mais importante, muito lida durante a Idade Média, são os *Etymologiarum libri.* Trata-se de uma obra de vinte livros, dos quais os primeiros três versam sobre as sete artes liberais, ao passo que os outros dezessete apresentam noções relativas aos aspectos mais variados do saber: a medicina, a história, a teologia, as artes mecânicas, a geografia, a arte da guerra e assim por diante. A idéia de fundo de Isidoro é a de que, através das etimologias, é possível chegar ao significado das coisas. O resultado do seu trabalho é que uma grande quantidade de idéias e concepções de autores clássicos foi arrancada do esquecimento, sendo transmitida e estudada nas escolas medievais. Isidoro é mais um daqueles elos que ligam o mundo clássico à cultura medieval, muito embora o conhecimento que ele tem dos clássicos seja mais restrito e menos profundo do que o de Boécio e Cassiodoro, por exemplo. E muito embora a sua especulação teológica não possa suportar a comparação com a de um seu contemporâneo oriental, isto é, Máximo, o Confessor, de que já falamos.(cf.p.422).

Capítulo XVII

AS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DA *RATIO* EM FUNÇÃO DA *FIDE*

1. As "escolas", a "universidade" e a "escolástica"

1.1. As "escolas" e a "escolástica"

Mais do que um conjunto de doutrinas, entendemos por *escolástica* "a filosofia e a teologia que eram ensinadas nas *escolas medievais*" (S. Vanni Rovighi). Essa é uma caracterização de certa forma extrínseca mas significativa, porque nos libera da tarefa de precisar logo o corpo doutrinário que se pode chamar de "escolástico" (e cuja articulação veremos nos capítulos seguintes), e, ao mesmo tempo, nos transporta para o ambiente em que tais doutrinas foram elaboradas, a partir da primeira reorganização medieval das escolas, promovida por Carlos Magno. O fechamento das últimas escolas pagãs, no início do século VI, por obra de Justiniano, além de um ato político, assinalou também o fim da cultura pagã. E a abertura de novas escolas ou a absorção das antigas em novas instituições educativas, por parte da Igreja, assinala o início da formação e organização, lenta e laboriosa, de uma nova cultura.

Até o século XIII, quando começa a formação das universidades, as escolas eram *monacais* (anexas a uma abadia), *episcopais* (anexas a uma catedral) e *palatinas* (anexas à corte: *palatium*). No período das invasões bárbaras, as escolas abaciais ou monacais representaram o refúgio privilegiado da cultura, tanto por meio da transcrição como da conservação dos clássicos, enquanto que as escolas episcopais se constituíram predominantemente no local da instrução elementar, necessária para o acesso ao sacerdócio ou para assumir funções de utilidade pública.

Mas a escola que contribuiu mais do que qualquer outra para o redespertar da cultura foi a *palatina,* idealizada por Carlos Magno e confiada em 781 a Alcuíno de York (730-804). Formado na escola episcopal de Jarrow, fundada por Beda, o Venerável (674-735), Alcuíno foi diretor da escola palatina e conselheiro do rei para todas as questões inerentes à instrução e ao culto. Ele organizou a instrução em três graus: 1) leitura, escrita, noções elementares de latim vulgar, compreensão sumária da Bíblia e dos textos litúrgicos; 2) estudo das sete artes liberais (*trívio:* gramática, retórica e dialética; *quatrívio* aritmética, geometria, astronomia e música); 3) estudo aprofundado da Sagrada Escritura. Uma expressão do espírito e do empenho com que Alcuíno se dedicou a essa obra de renovação, desejada pelo Imperador e pela corte de Aquisgrano, são as suas próprias palavras: "Surgirá na terra franca uma nova Atenas, mais esplêndida do que a antiga, pois, nobilitada pelo ensinamento de Cristo, nossa Atenas superará a sabedoria da Academia."

Embora tenha sido incapaz de expressar uma cultura que fosse além da justaposição ou contaminação de modelos literários e filosóficos do mundo clássico e modelos teológicos do mundo patrístico, Alcuíno teve o mérito de elaborar *manuais* para cada uma das sete artes liberais, através dos quais canalizou o ensino e o estudo. Mas o caráter eclético dos manuais — para a gramática, a retórica e a dialética, ele utiliza Isidoro de Sevilha, Cassiodoro, Beda, santo Agostinho e Boécio, bem como Prisciano, Donato e Cícero —, bem como o caráter compilatório dos seus escritos teológico-filosóficos, como o *De fide sanctae et individuae Trinitatis* e a epístola a Eulália *De animae ratione,* extraídos em sua maior parte dos escritos de santo Agostinho, mas sem uma autêntica base doutrinária, provocaram um certo mal-estar, devido entre outras coisas ao contraste entre o entusiasmo por poetas e pensadores pagãos e a idéia, freqüentemente repetida mas não argumentada, de que se devia reconhecer aos estudos bíblicos a proeminência absoluta na formação do cristão.

Somente a partir da segunda geração carolíngia é que essa grave incerteza foi superada, quando, mediante Escoto Eriúgena, tentou-se uma reavaliação da dialética e da filosofia mediante a inserção das artes liberais no contexto teológico. Assim, de formas de erudição especiosa, essas artes tornaram-se instrumentos de pesquisa, compreensão e elaboração no interior da verdade cristã. E foi desse modo que se configurou a "primeira escolástica", vale dizer, o período de pensamento que vai de Escoto Eriúgena a santo Anselmo, das escolas de Chartres e São Vítor a Abelardo.

1.2. A universidade

A partir do século XIII, a escola se configura como universidade, que é um produto típico da Idade Média. O modelo das *escolas* era constituído pelas escolas da Antigüidade, das quais se tentou a renovação e a continuação, mas para a *universidade* não havia modelo algum: "A Antigüidade e o Oriente não conheceram aquelas formações corporativas, aquelas livres associações de mestres e estudantes — com seus privilégios, seus programas fixos, seus diplomas e seus graus — que são as universidades da Idade Média" (M. de Wulf).

O termo "universidade", originalmente, não indicava um *centro* de estudos, mas muito mais uma *associação corporativa* ou, como diríamos hoje, um "sindicato", que tutelava os interesses de uma categoria de pessoas. Bolonha e Paris representam os dois modelos de organização em que se inspiraram, mais ou menos, todas as outras universidades. Em Bolonha, prevaleceu a *universitas scholarum,* isto é, a corporação estudantil, à qual Frederico I Barba-Roxa concedeu particulares privilégios. Em Paris, prevaleceu a *universitas magistrorum et scholarum,* uma espécie de corporação unitária de mestres e estudantes. Em Paris, nasceu pela ampliação da escola da catedral de Nôtre-Dame, que por várias circunstâncias havia adquirido ao longo do século XII uma proeminência sobre todos os outros centros de estudo, atraindo estudantes de todas as partes da Europa. Ademais, embora as escolas episcopais e monásticas, bem como as palatinas, fossem instituições eclesiásticas de caráter local, logo a universidade de Paris tornou-se objeto de atenção da *curia romana,* que favoreceu o seu desenvolvimento e, sobretudo, as suas tendências autonomistas, subtraindo-a à tutela direta do rei, do bispo e de sua chancelaria. Assim, num fato verdadeiramente significativo, as aspirações de liberdade de ensino, contra a resistência e a oposição dos poderes locais, encontraram um primeiro sustentáculo na proteção papal. O caráter "clerical" da universidade nos permite compreender por que as autoridades eclesiásticas — antes de mais nada, os representantes diretos do Papa — redigissem os estatutos, proibissem a leitura de certos textos e interviessem para compor dissídios e controvérsias.

1.3. Efeitos transformadores da universidade

Dois são os efeitos mais relevantes devidos à instituição e à consolidação da universidade. O primeiro é constituído pelo surgimento de um *sodalicio de mestres,* sacerdotes e leigos, ao qual a Igreja confiava a tarefa de ensinar a doutrina revelada. Trata-se

de um fenômeno de grande alcance histórico, porque até então a doutrina oficial da Igreja havia sido confiada à hierarquia eclesiástica: "Sempre havia existido mestres, tanto para a teologia como para a catequese, adjuntos à ordem episcopal. Mas aqui se trata de profissionais da escola, dedicados à elaboração de uma ciência, cujo título jurídico depende da corporação, não sendo propriamente uma função hierárquica (...). Os *magistri* são oficialmente qualificados a falar de fé e doutrina, tendo o poder de, depois dos debates, decidir sobre a disputa em torno das questões, tendo suas soluções revestidas de autoridade (...). No plano da fé, abaixo dos Padres, o que existe na Igreja é a escola. Santo Tomás, como Alberto Magno e Boaventura, iriam ser 'doutores da Igreja' (...)" (M.D. Chenu). Ao lado dos poderes tradicionais, como o *sacerdotium* e o *regnum,* acrescentava-se um terceiro poder, o *studium* ou a classe dos intelectuais, cuja ação exerceu um peso relevante sobre a vida social da época.

O segundo efeito ou dado característico foi a abertura da universidade parisiense a mestres e estudantes provenientes de qualquer camada social: "Desde o início, a comunidade universitária não conheceu diferenças de casta, ou melhor, ela gerou uma nova casta, composta pelos mais heterogêneos elementos sociais" (H. Grundmann). Embora posteriormente a universidade fosse se tornar aristocrática, na Idade Média ela era "popular", no sentido de que também recebia estudantes pobres, filhos de camponeses e artesãos, que, através de alguns privilégios, como a isenção de taxas, bolsas de estudo e alojamento gratuito, conseguiram completar os severos cursos de estudo. Depois do ingresso na universidade, desapareciam as diferenças sociais entre os estudantes: os *goliardos* e os *clérigos* constituíam um mundo à parte, cuja "nobreza" não era mais representada pelo segmento de origem, mas pela *cultura adquirida.* Esse era o novo conceito de "nobreza", ou, como se dizia então, de "gentileza". Com toda razão, Boccaccio dizia que é "gentil quem estudou longamente em Paris, não para depois vender sua ciência por minuto, como fazem muitos, mas para saber a razão das coisas e as suas causas."

A cultura medieval floresceu juntamente com essas instituições, primeiro as *scholae* e depois a *universitas.* Pois por *escolástica* entendemos precisamente aquele corpo doutrinário que, inicialmente de forma bastante inorgânica e depois de modo sempre mais sistemático, foi elaborado nesses centros de estudo, nos quais encontramos, dedicados a escrever e ensinar, homens criativos, freqüentemente dotados de grande capacidade de crítica e agudeza lógica.

1.4. Razão e fé

Com esse binômio podemos indicar o "programa de pesquisa" *fundamental* da escolástica, que vai do uso acrítico da razão e da conseqüente aceitação da doutrina cristã com base na "autoridade" às primeiras tentativas de penetração racional na Revelação e às construções sistemáticas, que lêem e interpretam as verdades cristãs de forma argumentada. Ligada profundamente às instituições eclesiásticas, *a cultura medieval revela uma marca profundamente cristã,* pelo fato de se orientar no sentido da compreensão da doutrina revelada, por ter amadurecido no interior de suas verdades ou talvez por se contrapor a elas. Embora em certos momentos históricos esse esforço se detenha em torno de elementos gramaticais-literários ou no discurso em sua estrutura lógico-gramatical, na realidade trata-se do aperfeiçoamento dos *instrumentos lógicos* para uma melhor compreensão dos textos bíblicos e dos ensinamentos dos Padres da Igreja. A razão coloca-se predominantemente em função da fé, ou seja, a filosofia serve à teologia, para a interpretação da Escritura (exegese) ou para a construção doutrinária sistemática (dogmática).

A pesquisa racional "autônoma" deve ser vista no quadro do problema religioso da conversão dos infiéis, para quem é necessário colocar a doutrina cristã com base em argumentação racional. Não basta crer: é preciso também compreender *(intelligere)* a fé. E isso não se obtém somente interpretando os textos sacros ou mostrando suas possíveis implicações para a vida individual e comunitária dos homens, mas também demonstrando com base na razão as verdades aceitas pela fé ou, pelo menos, a sua logicidade ou a sua não-contraditoriedade com os princípios fundamentais da razão. Trata-se de um exercício da razão que foi se desenvolvendo e refinando tendo em vista a extensão da área dos crentes. A utilização dos princípios racionais, primeiro platônicos e depois aristotélicos, era feita para demonstrar que as verdades da fé cristã não são disformes ou contrárias às exigências da razão humana, que, ao contrário, encontra nessas verdades a sua completa realização. A influência do platonismo e do neoplatonismo, através de Agostinho, e a influência do aristotelismo, primeiro através de Avicena e Averróis e depois através do conhecimento direto das obras do Estagirita, devem ser interpretadas nesse contexto, isto é, como demonstração de que *o pensamento filosófico clássico pode ser precioso subsídio para melhor compreensão da doutrina cristã.*

1.5. Faculdade das artes e faculdade de teologia

Para se entender melhor o diálogo e as tensões entre *razão* e *fé,* é oportuno recordar que a universidade medieval era dividida em *faculdade das artes liberais* (trívio e quadrívio), cujo curso

durava seis anos, e *faculdade de teologia,* cujo curso durava pelo menos oito anos. A primeira, por si só, era propedêutica à segunda, porque as artes liberais eram consideradas como a base de toda a instrução, com particular destaque para a gramática e a lógica, a matemática, a física, a metafísica e a ética. Por isso, o *magister artium* era um professor que se inspirava unicamente na razão, sem uma preocupação teológica direta: pode-se dizer que era um professor de filosofia. Enquanto as escolas monásticas, episcopais e palatinas limitavam-se quase que exclusivamente ao estudo da lógica (ou dialética) como introdução à filosofia, as *faculdades de artes* examinavam a nova produção científico-filosófica, que provinha predominantemente do mundo árabe. Por isso, tais faculdades tornaram-se bastiões das novas idéias, de índole fundamentalmente aristotélica, que iam sendo descobertas e debatidas.

Já a *faculdade de teologia* tinha por objetivo o estudo acurado da Bíblia, através da exegese e da exposição sistemática da doutrina cristã, do que as *Summae* são a expressão mais completa. Para se entender a vivacidade dessas faculdades, deve-se lembrar que quase todos os mestres de teologia haviam passado antes pelas faculdades de artes, não sendo portanto estranhos aos interesses e problemas que lá eram debatidos.

As orientações distintas e por vezes contrapostas desses dois tipos de faculdade talvez nos ajudem a entender as tensões entre razão e fé, bem como os esforços para a sua conciliação ou o clima no qual eram elaboradas e defendidas perspectivas às vezes inconciliáveis. Da mesma forma, para se entender a vivacidade dialógica no interior das faculdades, deve-se acrescentar que os métodos de ensino — a lição (*lectio)* e o seminário *(disputatio)* — permitiam uma permanente troca de idéias entre estudantes e mestres. Com efeito, a *disputatio* consistia na discussão com os estudantes sobre um tema proposto em forma de pergunta *(quaestio),* em torno da qual falavam primeiro os estudantes e depois o mestre. A importância da *quaestio*, que representa a forma típica do procedimento didático, nos permite entrever a vivacidade do debate e a tensão constante entre razão e fé a propósito dos temas que iam emergindo, conforme os textos examinados ou os problemas propostos.

1.6. A "cidade de Deus" de Agostinho

Para entender mais completamente o clima geral no qual se desenvolvia o debate entre razão e fé, é oportuno recordar a interpretação dominante acerca da história, que representa o *milieu* no qual se vivia e se pensava na época. A teoria que predomina incontrastavelmente na Idade Média, até o ano 1000, é a teoria das duas

cidades de Agostinho, a cidade celeste, "vivendo por fé e em peregrinação neste mundo", e a cidade terrena, identificada por Agostinho com as forças que semeavam morte e saques. O pessimismo agostiniano em relação à cidade terrena encontrava sustentação na constatação de que o Império, com que se identificava a cidade terrena, efetivamente marchava para o seu fim. Passando dos romanos para os gregos (Bizâncio), depois para os francos e, posteriormente, para os lombardos e os germânicos, o Império estava envelhecendo, exaurindo a sua carga de unificação e renovação.

Entretanto, com o nascimento do Sacro Império Romano, a cidade terrena não tinha mais uma entidade com a qual se identificar, porque o Império se apresentava como o corpo material da cidade de Deus, dando lugar a uma única cidade, ao mesmo tempo com aspectos terrenos e celestes, sagrados e profanos, com preocupações temporais e expectativas escatológicas. Ao dualismo originário segue-se então uma espécie de monismo, marcado primeiro pelo predomínio das forças imperiais e depois das forças eclesiais. Nesse período, embora com modificações, às vezes profundas, continua prevalecendo a concepção agostiniana da história, à medida que o sentido da história é estabelecido naquele fio providencial que, sob a guia da Igreja, conduz os homens para a Cidade celeste.

1.7. A concepção trinitária da história de Joaquim de Fiore

Depois da visão agostiniana, a concepção de história de maior destaque na Idade Média foi a do abade calabrês Joaquim de Fiore (1130-1202). Como se sabe, à desagregação da unidade política realizada por Carlos Magno, seguiu-se o regime feudal, com a fragmentação do poder central para possibilitar a defesa das populações e dos territórios contra a nova onda de invasões bárbaras. Com o regime feudal, as instituições eclesiásticas sofreram uma profunda transformação, porque estavam confiadas a homens mais fiéis ao poder leigo que ao religioso. O clero começou a se mundanizar. A essa decadência de costumes logo se opôs um movimento de reforma que começou a dar os seus primeiros sinais no século X, com o monaquismo de Cluny, difundindo-se depois no século seguinte. Esse movimento encontrou a sua expressão doutrinária mais completa em Gregório VII, do qual tomou o nome de "reforma gregoriana", que inaugurou uma nova fase histórica, já que a idéia tradicional de "fuga do mundo" foi substituída pelo "ideal da conquista cristã do mundo" (R. Morghen). É a época das Cruzadas.

Essa reforma da Igreja, que levou à concentração de todo o poder, religioso e secular, nas mãos do Pontífice romano, provocou

uma mundanização diferente na Igreja, que começou a se ver implicada em acontecimentos políticos e, portanto, envolvida em lutas e rixas que afastavam sua atenção dos problemas propriamente religiosos. Com efeito, o século XII foi um dos mais tempestuosos: as sanguinolentas lutas internas contra o Império; o dissídio entre o Papado e Frederico Barba-Roxa, com duros conflitos que levaram à eleição de três antipapas (Vítor IV, Pascoal III e Calixto II, opostos a Alexandre III); a queda de Jerusalém em 1187, jogando por terra o grande sonho medieval do qual haviam nascido as Cruzadas; crueldade e repressão contra a feudalidade eclesiástica e leiga, fiel à tradição normanda, por parte de Henrique VI da Suévia. E a isso acrescentam-se as inúmeras desordens morais que afligiam a Igreja, feudalizada e mundanizada, contra as quais são Bernardo erguia em vão a sua voz de advertência.

Pois bem, nesse contexto, reconsiderando o mistério trinitário, Joaquim de Fiore propõe uma mensagem reformista-escatológica, uma espécie de *renovatio* moral e religiosa, alimentando a expectativa de uma iminente "terceira idade", que é a do Espírito: à "idade do Pai" e à "idade do Filho" deveria seguir-se a "idade do Espírito", marcada por uma palingenesia total e que não tardaria a se realizar, libertando os homens das contradições em que haviam caído. Trata-se de uma concepção da história não mais cristocêntrica, mas trinitária, próxima do cumprimento. Entendida como a suprema e definitiva manifestação do divino na realidade da história, essa "terceira idade" representava e expressava o difuso desejo de renovação radical que havia, no sentido da libertação do peso das instituições e problemas de ordem terrena.

"A partir da vasta influência deixada por Joaquim na história religiosa do século XII e da inserção de sua mensagem na espiritualidade franciscana nascia o joaquinismo, complexo movimento espiritualista, com reflexos também religioso-políticos, de fundo místico-reformador e profético-escatológico, que inicialmente perturbou e, depois, acabou por permear com seu poderoso fermento espiritual a religiosidade do século XII, levando para a espiritualidade medieval germes de novas utopias e profundas aspirações de renovação" (A. Crocco).

A difusão da concepção agostiniana da história, bem como da concepção joaquinista, mostra claramente, muito mais do que qualquer outra reflexão, o clima teológico no qual se desenvolvia, em sua maior parte, o debate entre razão e fé — e, portanto, o contexto religioso no qual emergiam os problemas e questões de caráter filosófico e teológico.

1.8. Cronologia

Embora seja uma divisão convencional, parece-nos didaticamente conveniente distinguir quatro fases na escolástica. A *primeira,* mais preparatória, vai do século VI ao século IX, marcada por períodos de grande obscuridade cultural e decadência moral, entremeados por momentos de renascimento e antecipações. Com a restauração do Império por parte dos carolíngios, tenta-se a organização das escolas e, portanto, da cultura. A figura mais representativa desse período é João Escoto Eriúgena. A *segunda* fase, com momentos de instabilidade e redespertar, vai do século IX ao século XII: é a época da reforma monástica e da renovação política da Igreja, com a luta pelas investiduras; é a época das Cruzadas e da incipiente civilização comunal. Entre as figuras de destaque encontram-se Anselmo de Aosta, a Escola de Chartres, a Escola de São Vítor e Abelardo, que elaboram a "primeira escolástica". A *terceira* fase, da "áurea escolástica", abarca o século XIII e as prestigiosas figuras de Tomás de Aquino, Boaventura de Bagnoregio e Duns Escoto. A *quarta* e última fase, que encerra a escolástica e assinala o divórcio entre razão e fé, se dá no século XIV, sendo interpretada por Guilherme de Ockham.

2. João Escoto Eriúgena

2.1. A primeira teorização da *ratio* em função da fé

Dito isso, vamos agora procurar traçar as etapas através das quais as artes liberais em geral e as do trívio em particular (gramática, retórica e dialética) são transformadas de *conteúdos de erudição* em *instrumentos de penetração nas verdades cristãs.* Alguns historiadores da filosofia, destacando a importância das questões lógicas, particularmente do problema dos universais, consideram que a investigação filosófica inicial afirmou-se de modo autônomo e independente da fé cristã. Mas, ao contrário, um estudo atento dessas primeiras tentativas de pesquisa filosófica revela que as discussões lógicas de maior relevância sobre a natureza dos universais e o caráter da dialética foram ocasionadas por interpretações contrastantes de textos bíblicos e patrísticos.

Assim, por exemplo, a primeira disputa verdadeira em torno da natureza dos universais não surgiu com base nas célebres passagens de Porfírio e Boécio, mas como conseqüência da controvérsia sobre a alma universal entre Ratramno de Córbia e um monge de Beauvais, no século IX, a propósito de um texto de Agostinho que parecia oscilar entre o monopsiquismo (alma única)

e o polipsiquismo (várias almas). Enquanto o monge de Beauvais recorria à concepção realista dos universais em defesa da alma única universal, Ratramno fazia valer uma concepção conceitualista dos universais, segundo a qual aquela unidade não é substancial, mas apenas lógica.

Em última instância, o interesse primário não se volta para os problemas lógicos em si mesmos, mas sim para os problemas bíblicos e patrísticos, para cuja interpretação eram utilizados os instrumentos lógicos. Para confirmá-lo, basta notar que o teólogo que exerce a função de guia nos séculos IX-XII é sem dúvida Agostinho, a cujas concepções, embora com diversas acentuações, todos se vinculam. Pois bem, segundo tal concepção, a reflexão racional é iluminada por Deus e se exerce no interior do dado de fé, em uma espécie de constante interpenetração mútua. Nessa perspectiva, mesmo mantendo o seu valor formal, as artes liberais são exercidas em função dos conteúdos da Bíblia e da doutrina cristã. Enquanto Agostinho se revela como a figura mais significativa e a maior influência entre os Padres latinos, já entre os Padres gregos, além de Orígenes, Gregório de Nissa, João Damasceno e João Crisóstomo, o autor mais lido é Dionísio Areopagita, considerado uma *auctoritas* não só porque era identificado com o convertido por são Paulo no Areópago de Atenas, mas também porque havia recuperado a filosofia neoplatônica em bases cristãs. Pois bem, o seu pensamento é essencialmente alusivo ao mistério trinitário, além de interpretar o mundo como uma selva de símbolos no qual se cumpre o processo de conversão (anagogia) dos seres a Deus.

Como esclarecimento dessa linha de interpretação, examinemos agora João Escoto Eriúgena para o século IX, Anselmo de Aosta para o século XI e as escolas de Chartres e São Vítor e a complexa figura de Pedro Abelardo para o século XII, figuras e movimentos de primeiro plano, que esclarecem por ângulos diversos a primeira teorização da razão em função da fé.

2.2. A figura e a obra de Escoto Eriúgena

Se Alcuíno foi o maior artífice do renascimento cultural carolíngio, por seu espírito organizador e pela criação de suas primeiras obras doutrinárias, também é certo que João Escoto Eriúgena foi a figura mais representativa e prestigiosa dessa fase. Pela poderosa síntese filosófico-teológica e pela obscuridade estrutural dos seus escritos mais originais, ele foi ao mesmo tempo o gigante e a esfinge do seu século.

Proveniente da grande forja dos escotos ou irlandeses (a Irlanda era chamada *"Scotia maior"),* Escoto Eriúgena pode ser

encontrado por volta de 847 junto à corte de Carlos, o Calvo, chamado da Irlanda, onde havia nascido por volta de 810, para dirigir a escola palatina. Quando já era um apreciado mestre na corte da França, foi convidado pelos bispos de Reims e Laon a refutar a tese da *dupla predestinação,* de Gotescalco, para quem alguns estavam infalivelmente predestinados ao inferno e outros ao paraíso. Escreveu então, em 851, o *De praedestinatione,* no qual, porém, parece ter superado os limites, já que chegou a falar de transitoriedade do inferno. Só a proteção de Carlos, o Calvo, salvou-o da condenação. A pedido do próprio Imperador, traduziu o *corpus* dos escritos do Pseudo-Dionísio (*a Hierarquia celeste,* a *Hierarquia eclesiástica* e a *Teologia mística),* que tanta difusão teriam na Idade Média, bem como os *Ambigua,* de Máximo, o Confessor (explicação de passagens difíceis das obras de Gregório Nazianzeno e de Dionísio Areopagita) e o *De opificio hominis* (a criação do homem), de Gregório de Nissa.

Mas, além de tradutor, ele também foi pensador original, seja com *comentários* a algumas obras do Pseudo-Dionísio, abrindo a série dos comentadores medievais desse difundido *corpus,* seja, particularmente, com a sua obra maior *De divisione naturae,* em cinco livros, realizada antes de 865 sob a forma de diálogo entre mestre e discípulo. Dentre os escritos menores, pode-se recordar as *Glosas* aos opúsculos teológicos de Boécio e as *Annotationes in Marcianum Capellam,* que é comentário escolástico a um texto pagão do século V, o *De nuptiis Mercurii et philologiae,* de Marcião Capela. Depois da morte de Carlos, o Calvo, ocorrida em 877, não se tem mais notícias de Escoto Eriúgena, que, ao que parece, morreu alguns anos depois na França.

2.3. Escoto Eriúgena e o Pseudo-Dionísio

O autor grego que mais influiu sobre Escoto Eriúgena foi certamente o Pseudo-Dionísio, assim chamado porque se acreditava que fosse o juiz do Areópago encontrado por são Paulo, quando, na verdade, depois se saberia que suas obras foram elaboradas bem mais tarde, sendo o autor de evidente formação neoplatônica (cf. acima, p.421). Como já dissemos, no centro das reflexões do Pseudo-Dionísio está Deus, cujo conhecimento começa com o *caminho positivo* e termina com o *caminho negativo:* o primeiro consiste em atribuir-lhe as perfeições simples das criaturas (o caminho positivo), ao passo que o segundo consiste em negá-las (o caminho negativo). Essas negações não devem ser entendidas em sentido de privação, mas sim de transcendência. Por esse motivo, a teologia negativa é também chamada teologia superafirmativa: "Em Dionísio, a teologia afirmativa é completada pela

negativa, que é o fundamento ou a forma inicial da *via eminentiae* ou *via excellentiae,* de que falariam os escolásticos" (A. Koyré). Para além de todo conceito ou conhecimento humano, Deus é supra-ser, supra-substância, supra-bondade, supra-vida e supra-espírito.

Embora a inspiração seja neoplatônica, a substância do pensamento de Escoto Eriúgena é cristã, porque ele não é monista: a unidade do todo em sentido panteísta lhe é estranha, como a emanação. Com efeito, entre Dionísio e Plotino existe a barreira do Deus criador, pessoal, distinto das criaturas. Por isso, não há nada de fatal em Escoto Eriúgena, já que o retorno do homem a Deus leva a marca de sua liberdade. A essa tese fundamental é preciso acrescentar ainda a tese do *processo gradual,* segundo a qual o universo está disposto do mínimo ao máximo: trata-se de uma hierarquia respeitada no céu e na terra, celeste e terrena, sobre a qual é preciso refletir e na qual deve-se inspirar a vida individual e social.

Pois bem, essa síntese, que influiria sobre pensadores como Hugo de São Vítor, Alberto Magno, são Boaventura e santo Tomás de Aquino, influenciou poderosamente Escoto Eriúgena, que a acolheu e repensou em sua obra maior, o *De divisione naturae.* Essa obra, em que Deus é visto como presente em toda parte, segundo o ritmo do movimento do pensamento do uno para o múltiplo e do múltiplo para o uno, só pode ser compreensível plenamente tendo como fundamento a *theophania* e a teologia (positiva ou catafática e negativa ou apofática) do Pseudo-Dionísio. Com efeito, também para ele Deus a tudo transcende e tudo permeia, visto que o seu conhecimento se dá ao ritmo de afirmações e negações.

Reportando-se explicitamente ao Pseudo-Dionísio, Escoto Eriúgena procura assim explicar ao seu discípulo o núcleo doutrinário dessa perspectiva teológica: "Quando chegares a raciocinar perfeitamente, te parecerá bastante claro que a afirmação e a negação, que agora te parecem contrárias entre si, não se opõem absolutamente uma à outra quando são atribuídas à natureza divina, mas, ao contrário, estão em mútua harmonia, completamente e sob todos os pontos de vista. Para que isso fique mais claro para ti, valho-me de alguns exemplos. Por exemplo, a catafática afirma 'é verdade', enquanto a apofática diz 'não é verdade'. Parece haver aqui uma certa forma de contradição, mas uma análise mais atenta não descobre nenhum contraste. Com efeito, quem diz 'é verdade' não afirma que a substância divina seja verdade em sentido próprio, mas sim que se pode chamá-la por tal nome como metáfora da criatura ao criador. E assim ela reveste com tal nome a essência divina nua e despojada de um significado próprio. Já quem diz 'não é verdade', compreendendo claramente que, com razão, a natureza divina é incompreensível e inefável, não nega que

ela seja verdade, mas nega que ela possa ser chamada propriamente de verdade ou que seja propriamente verdade. A apofática despoja a divindade de todos aqueles significados com os quais a veste a catafática."

2.4. O *De divisione naturae*

Essa obra principal de Escoto Eriúgena, em cinco livros e em forma de diálogo, pode ser resumida em quatro etapas ou divisões: a) natureza que não é criada e cria; b) natureza que é criada e cria; c) natureza que é criada e não cria; d) natureza que não é criada e não cria.

a) *Natureza que não é criada e cria.* É Deus, incriado, mas criador de todas as coisas. Sendo perfeitíssimo, Deus não é cognoscível, estando acima de todos os atributos (supra-substância, supra-bondade, supra-potência, supra-vida etc.): trata-se precisamente do caminho negativo do Pseudo-Dionísio, que supera a teologia afirmativa porque leva à negação de todos os predicados, *limitados e finitos,* que estamos inclinados a atribuir a Deus. Só impropriamente se pode chamar de criatura sua primeira manifestação, porque se identifica com o *Logos* ou Filho de Deus, não produzido no espaço e no tempo, mas, segundo o prólogo do *Evangelho* de são João, coeterno ao Pai e coessencial a ele: Deus não seria Deus se não fosse desde a eternidade o gerador do próprio *Logos* ou sabedoria.

b) *Natureza que é criada e cria.* É o *Logos* ou sabedoria de Deus, no qual estão contidas as causas primordiais ou arquétipos de todas as coisas. Trata-se de idéias, modelos, espécies e formas que expressam o pensamento e a vontade de Deus, chamados também de "predestinações" ou "vontades divinas", por imitação às quais as coisas se formarão. Vista sob essa ótica, toda a criação é eterna: "Tudo aquilo que está nele permanece sempre e é vida eterna." As coisas, situadas no espaço e no tempo, são inferiores, menos perfeitas e menos verdadeiras do que o modelo ou arquétipo, por causa de sua *mutabilidade* e *caducidade.* É óbvio que esses modelos são diversos e múltiplos para nós, não para Deus, assim como a criação comporta mudanças para nós, não para Deus. Ademais, tais modelos, ao contrário das idéias perfeitas e imóveis de Platão, são causas eficientes e não apenas exemplares. Quem transforma esses exemplares em causas eficientes é o Espírito Santo, que faz sair dos eternos exemplares as coisas e os indivíduos, o que, portanto, é a "causa da divisão, multiplicação e

distribuição de todas as causas em efeitos, gerais, especiais e próprios, segundo a natureza e segundo a graça". Não se trata, portanto, de criação, mas daquela substância dialética da qual as coisas são expressão e retorno. Trata-se de uma substância da qual as coisas são feitas e que é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, para além de qualquer distinção das duas ordens, que, ao contrário, se interpenetram e se fundem.

c) *Natureza que é criada e não cria.* É o mundo criado no espaço e no tempo, que, por seu turno, não produz e não cria outras coisas. O mundo é aquilo que Deus quis e quer que seja, é a sua manifestação ou *theophanía.* Ele é criado do nada, não sendo, como queriam os "filósofos seculares", uma matéria informe e eterna. Se o aspecto sensível e múltiplo das coisas é expressão do pecado original — o que se coaduna com o neoplatonismo —, o significado último do mundo é o homem, chamado a reassumi-lo e reconduzi-lo a Deus. Nele, a oficina do universo, tudo está abarcado, é partícipe do mundo sensível e do mundo inteligível, sendo portanto reassumido pelo cosmos. A substância do homem está na alma, de que o corpo é instrumento: "O corpo é nosso, mas não é nós." Com o pecado, o corpo tornou-se corruptível; originalmente imortal, voltará a sê-lo com a ressurreição.

d) *Natureza que não é criada e não cria.* É Deus como termo final de tudo. O quarto e o quinto livros do *De divisione naturae* descrevem a epopéia do retorno. O tempo intermediário entre a origem e o retorno é ocupado pelo esforço do homem por reconduzir tudo a Deus, na imitação do Filho de Deus, que, encarnando-se, recapitulou em si o universo e mostrou o caminho do retorno. Por isso, a encarnação de Deus é um fato capital, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, filosófico e teológico. O retorno se dá em fases: a dissolução do corpo nos quatro elementos; a ressurreição do corpo glorioso; a dissolução do homem corpóreo no espírito e nos arquétipos primordiais; por fim, a natureza humana e suas causas, que se movem em Deus como o ar na luz. Então, Deus será tudo em cada coisa; aliás, não haverá nada mais além de Deus. Não se trata de dissolução da individualidade, mas da sua conservação da forma a mais elevada: como o ar não perde a sua natureza quando penetrado pela luz e o ferro não se anula quando se funde ao fogo, da mesma forma toda natureza se assimilará em Deus sem perder sua individualidade: "Em si mesmo incompreensível, Deus será de algum modo compreendido na criatura e esta, por milagre inefável, se converterá em Deus." O curso das coisas, portanto, é irreversível, pois estas, "uma vez criadas, serão um dia transfiguradas, jamais destruídas" (P. Vignaux).

2.5. Reflexos sociopolíticos

Com Escoto Eriúgena, estamos diante do primeiro *sistema* de pensamento, uma espécie de síntese de todo o conhecimento da época. Foi por isso que Escoto Eriúgena tornou-se o gigante do século IX, quando a cultura era fragmentária e se perdia em análise de detalhes. Entretanto, não nos parece absurdo afirmar que tal sistema carece de rigor, no sentido de que a lógica da imanência e a lógica da transcendência se tocam e coexistem, mas sem uma *conciliação argumentada*. Em todo caso, a retomada do pensamento do Pseudo-Dionísio contribuiu bastante para consolidar a mentalidade feudal, particularmente o tema da hierarquia do poder e, portanto, da organização social. Com isso, queremos dizer que a doutrina de Dionísio, no tempo do renascimento carolíngio, contribuiu para a consolidação da visão feudal das relações sociais, interpretada como reflexo de uma hierarquia mais ampla, celeste e terrena. A ordem terrena se espelha na ordem celeste e a ordem política funciona como mediadora das duas ordens que encerra em si.

À tese da hierarquia agrega-se a tese da teofania ou da unidade do cosmos, por obra do princípio divino fundamental, enformador do criado e, ao mesmo tempo, transcendente. A unificação do poder secular e do poder religioso encontrou aqui uma sustentação teológico-filosófica não desprezível, porque consolidava a orientação carolíngia da unidade global da comunidade social, que é secular e religiosa ao mesmo tempo. Trata-se daquela unificação programática que caracteriza o século de Escoto Eriúgena, entre poder secular e poder religioso, entre civilização e religião, com declarada proeminência do elemento espiritual e, portanto, da Igreja, sobre o elemento terreno e, portanto, sobre o Império.

2.6. A razão em função da fé

Escreve Escoto Eriúgena: "Nenhuma autoridade deve te afastar das coisas que são ensinadas pela reta razão. A verdadeira autoridade, com efeito, não se opõe à reta razão, nem esta à verdadeira autoridade, porque ambas derivam de uma única fonte, isto é, da sabedoria divina." Estabelecendo uma estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, Escoto Eriúgena contribuiu de modo relevante para a reavaliação da investigação lógico-filosófica em um contexto claramente teológico. Já no *De praedestinatione*, escrito para refutar as teses de Gotescalco, ele evidenciava o papel insubstituível da *"ratio"*, já que, à coletânea de passagens dos Padres da Igreja em uso na sua época, ele opôs a necessidade de recorrer à razão para explicar e esclarecer trechos

controversos e teses contrapostas. Ao mesmo tempo, ele superava a concepção da lógica como simples técnica de linguagem, que remontava às escolas de retórica e de direito do Baixo Império, desenvolvendo uma interpretação realista dos universais *em um contexto claramente teológico.*

Com efeito, no seu *De divisione naturae,* a dialética é entendida como a própria estrutura da realidade no seu realizar-se: em suas duas fases, ascendente e descendente (a *divisio,* do uno ao múltiplo, e a *reductio,* do múltiplo ao uno), constitui o ritmo interno da natureza e da história do mundo. A dialética é antes de mais nada uma arte divina, fundada na própria obra do Criador. E é por isso que os homens descobrem e não criam a dialética, como instrumento de compreensão do real e de elevação a Deus. Desse modo, Escoto Eriúgena abole toda distinção entre religião e filosofia: "A verdadeira filosofia outra coisa não é do que religião e, inversamente, a verdadeira religião outra coisa não é do que verdadeira filosofia." E, nesse contexto religioso, ele chega a dizer que ninguém pode entrar no céu a não ser passando pela filosofia: "Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam."

3. Anselmo de Aosta

3.1. A vida e as obras

Enquanto Escoto Eriúgena é o pensador de maior destaque do século IX, Anselmo de Aosta ocupa esse lugar no século XI. Entre os séculos IX e X, o caráter fluido das condições políticas e das estruturas econômico-sociais explica, de certa forma, a estagnação da cultura e sua extrema fragmentação. É um período de transição geral. Já no século XI "são evidentes os sinais de um revigoramento da vida européia em todas as suas formas, materiais e espirituais. Aumenta o número das populações, surgem novos centros habitados, as cidades renascem para uma nova vida e, nelas, formam-se novas camadas sociais. Novos homens, movidos pelo espírito de iniciativa, pela sede de lucros, pelo entusiasmo religioso ou pelo desejo de liberdade percorrem todas as estradas da Europa. Os servos da gleba fogem dos feudos e são libertados. Milícias e cadetes fornecem amplos contingentes de combatentes para as maiores empresas guerreiras da época" (R. Morghen). Antes enfeudada ao Império, a Igreja começa a se mover e, por volta de meados do século, dá vida a uma reforma radical de suas instituições. O combate às investiduras, que é uma luta contra o Império, e as Cruzadas constituem duas expressões significativas desse redespertar, que tem seu ponto de partida na abadia de Cluny e na velha

Santo Anselmo (1033-1109) foi a expressão máxima da corrente platônico-agostiniana e um dos vértices do pensamento medieval.

ordem beneditina, à qual se juntam novas ordens, como a dos cistercenses e a dos cartuxos.

Pois bem, o filho mais ilustre da família beneditina, que compreendeu mais do que ninguém a necessidade de viver e apresentar a fé em um novo e mais articulado contexto de vida, foi precisamente Anselmo de Aosta, com o qual nasceu a teologia centrada no instrumento da razão, a ponto de ter sido chamado de "o primeiro escolástico autêntico". Nascido em Aosta, em 1033, de uma família nobre, Anselmo deixou a casa paterna com a morte prematura de sua mãe, passando a peregrinar por vários mosteiros na França. Por fim, ingressou no mosteiro beneditino de Bec, na Normandia, onde iria transcorrer seus melhores e mais fecundos anos, primeiro como monge e depois como prior e abade. Com efeito, foi nesse período que ele escreveu, entre 1076 e 1077, as suas obras mais famosas: o *Monologion* (ou seja, "Solilóquio") e o *Proslogion* ("Colóquio"). Depois de sua eleição para abade (1078), ele escreveu o *De grammatico* ("O gramático"), o *De veritate* ("A verdade"), o *De libertate arbitrii* ("O livre-arbítrio"), o *De casu diaboli* ("A queda do diabo"), o *Liber de fide Trinitatis* e o *De incarnatione Verbi*. Depois, nomeado arcebispo de Canterbury, na Inglaterra, empenhou-se longamente junto a Guilherme II, o Ruivo, e seu sucessor Henrique sobre a questão das investiduras eclesiásticas. Foi aí que iniciou a elaboração do *Cur Deus homo* ("Por que Deus se fez homem"), que iria concluir na Itália, onde permaneceu de 1097 a 1100, exilado por Guilherme. Nesse período, estimulado pelo Concílio de Bari de 1098, do qual havia participado, escreveu o *De processione Spiritus Sancti*. Viveu seus últimos anos em Canterbury, onde escreveu o *De concordia praescientiae et preedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* ("A concórdia da presciência, da predestinação e da graça de Deus com o livre-arbítrio do homem"). Morreu em 21 de abril de 1109, num momento em que se dedicava a meditar sobre a origem da alma.

3.2. **As provas da existência de Deus**

Todo o pensamento de santo Anselmo é dominado pela idéia de Deus. *Essa é a questão que baseia e unifica as suas investigações.* E, a propósito, eis uma primeira distinção: uma coisa é falar da *existência* de Deus, outra é falar de sua *natureza*. Trata-se de duas posições diferentes: uma coisa é perguntar-se se algo existe, outra é perguntar-se o que é esse algo. Essa distinção fica clara no *Monologion*, onde formula as provas a posteriori (dos efeitos para a causa) da existência de Deus, sendo deixada de lado no *Proslogion*, onde ele formula o argumento ontológico. Com efeito, santo Anselmo demonstra a existência de Deus tanto a posteriori como a priori.

a) *Provas a posteriori.* São quatro as provas com as quais Anselmo mostra como, a partir do mundo, se chega a Deus. A *primeira* deriva da consideração de que cada qual tende a se apoderar das coisas que julga boas. Mas os bens são múltiplos. Então, como será o seu princípio: múltiplo ou único? A bondade em virtude da qual as coisas são boas só pode ser uma. Assim, se as coisas são boas, existe a bondade absoluta. A *segunda* deriva da idéia de grandeza, não espacial, mas qualitativa. A variedade dessa grandeza, por nós constatada, exige a suma grandeza, da qual todas as outras são uma participação gradual. A *terceira* não deriva de um aspecto particular da realidade (bondade ou grandeza), mas do ser simplesmente Eis a formulação de Anselmo: "Tudo aquilo que existe, existe em virtude de alguma coisa ou em virtude de nada. Mas nada existe em virtude de nada, isto é, do nada não provém nada. Assim, ou se admite a existência do ser em virtude do qual as coisas existem ou nada existe. Mas, como existe algo, existe o ser supremo." A *quarta* deriva da constatação dos graus de perfeição, que se apóia sobre a hierarquia dos seres e exige que exista uma perfeição primeira e absoluta. Entretanto, ao término do seu trabalho, Anselmo percebeu que as quatro provas do *Monologion,* elaboradas de forma um tanto complexa e tortuosa, iriam submeter a dura prova a mente dos leitores. Conseqüentemente, ele procurou um outro caminho, que, quase como a luz vívida de um relâmpago, permitisse à mente abranger a priori a afirmação da existência de Deus. Anselmo era um teólogo que não pensava pelo gosto de pensar: ele tinha bem vivo dentro de si o sentimento da responsabilidade e do dever de difundir a verdade — a verdade de Deus. Daí a necessidade de um argumento simples, persuasivo e auto-suficiente, destinado a gerar a imediata e invencível convicção da existência de Deus. E foi justamente no *Proslogion* que ele expôs esse argumento.

b) A *prova a priori ou "argumento ontológico".* São os seguintes os termos essenciais do argumento: Deus é "aquilo do qual nada de maior pode-se pensar" *(id quo maius cogitari nequit).* E isso é pensado até pelo ateu e pelo tolo de que fala o *Salmo,* que, no seu coração, diz: "Deus não existe." Para negar a Deus, ele sabe estar falando de um ser do qual não é possível pensar nada de maior. Portanto, se o ateu pensa Deus, Deus está em seu intelecto — caso contrário, não pensaria nem negaria a sua existência. Mas, ao negar que Deus existe, o ateu quer dizer que Deus não existe fora do seu intelecto, isto é, na realidade. E aí reside a contradição: se ele pensa que Deus é o ser do qual nada de maior pode-se pensar e, ao mesmo tempo, nega que Deus exista fora do seu pensamento, então é induzido a admitir que é possível algo maior do que Deus, algo que, além de existir no pensamento, exista também na

realidade. O que é contraditório, pois afirma e nega que Deus seja o ser do qual nada pode ser maior. Em outros termos: se Deus é o ser em relação ao qual nada pode ser maior, não é possível considerá-lo como existente no pensamento mas não na realidade, porque, nesse caso, ele não seria o maior. Santo Anselmo estava persuadido de que os homens tinham um forte sentimento de Deus: a sociedade estava plena desse sentimento, que era o alimento secreto da vida e das reformas eclesiásticas em curso. O que ele fez foi uma tentativa de dar uma estrutura lógica a um núcleo fundamental do "fato religioso", considerando poder traduzir em conclusões racionais a difusa aceitação da fé cristã.

Esse argumento, ao qual nem mesmo os ateus poderiam resistir, é chamado *ontológico* porque, a partir da análise da idéia de Deus, que está na mente, se deduz a sua *existência* fora da mente; também é chamado *a simultaneo,* porque sustenta que na idéia de Deus está incluída ao mesmo tempo a existência. Pensar Deus e considerá-lo realmente existente é, simultaneamente, *unum et idem.* O argumento de Anselmo encontrou críticas e consensos. O primeiro a pôr em dúvida sua validade foi seu discípulo, o monge Gaunilon, que escreveu o *Liber pro insipiente,* no qual observa que, a propósito do termo "Deus", é bem difícil ter dele um conhecimento substancial, isto é, que vá além do puro significado verbal. Por outro lado, recorda Gaunilon, não é suficiente ter uma idéia dele para que se possa afirmar sua realidade objetiva. Se assim fosse, então bastaria pensar uma coisa, como, por exemplo, uma ilha cheia de delícias e, portanto, a mais perfeita, para que estivéssemos autorizados a admitir sua existência. Assim, Gaunilon refutou a licitude da passagem do mundo *ideal* para o mundo *real.* Anselmo replicou com o *Liber apologeticus,* notando que o exemplo da ilha perfeita não é adequado, porque *não* representa o ser do qual não se pode pensar nada de maior, pois esse argumento vale *apenas* para ele. A ilha pode ser a maior, mas somente em relação às outras ilhas, mas não em relação à maior realidade em absoluto, como é o caso de Deus.

Santo Tomás retomaria e aprofundaria a objeção de Gaunilon. Na *Suma contra os gentios*, podemos ler: "Mesmo entre aqueles que admitem a existência de Deus, nem todos sabem que ele seja 'aquele do qual nada de maior pode-se pensar'. Mas, mesmo o admitindo, nem por isso redundaria que, de fato, deva existir in natura, porque, para tanto, é necessário que tanto a coisa como o seu conceito (ratio) sejam admitidos do mesmo modo. Por isso, quando se concebe aquilo que se encerra sob o nome de Deus, daí não deriva que ele exista, a não ser no intelecto. A existência real, ao contrário, é demonstrada perfeitamente por meio dos efeitos, isto é, a posteriori." Diferentemente do Aquino, Boaventura e

Escoto compartilharam o argumento de santo Anselmo. Na filosofia moderna, Descartes e Leibniz também acolheram tal argumento, embora com algumas variações relevantes. Leibniz o reformulou mais ou menos assim: "O ser necessário, se é possível, existe; mas é possível, logo, existe". Já Kant o rejeitou decididamente, em nome da distinção radical entre a *existência pensada* e a *existência real.* Entretanto, nem mesmo a força crítica de Kant foi suficiente para sepultar o argumento ontológico.

Assim, o argumento ontológico continuou sendo uma contínua preocupação não apenas dos filósofos e teólogos, mas, hoje, também dos lógicos e dos filósofos da linguagem. Entre os teólogos, podemos mencionar E.L. Mascall (crítico do argumento) e Karl Barth, que, em um escrito de 1931, *Fides quaerens intellectum* (com o subtítulo "A prova de Anselmo para a existência de Deus"), sustenta que o objetivo da prova de Anselmo não está em *provar,* mas no *entender:* Anselmo já possui a fé e "a *fides* exige e torna possível o *intelligere".* Diz Barth: "A ciência, o *intellectus* que interessa a Anselmo é o *intellectus fidei.* E, com isso, se diz que ele pode consistir unicamente na mediação positiva das afirmações da fé. Ele não tem tanto que motivá-las, mas muito mais de compreendê-las em sua própria incompreensibilidade." Para Barth, o "aliquid quo nihil maius cogitari possit" não é uma doutrina sobre Deus ou uma definição de Deus: é muito mais um *nome* de Deus entre os diversos nomes revelados. Por seu turno, em um escrito de 1947, *O grande argumento,* E.L. Allen afirma que o segredo da vitalidade do argumento lógico, tão freqüentemente refutado, é o seu uso em um ato de adoração no qual a alma sente-se inundada pelo temor religioso. Quem procurou reavaliar do ponto de vista ontológico o argumento de Anselmo foi Ch. Hartshorne, em dois escritos: *O que descobriu Anselmo?,* de 1962, e *A lógica da perfeição,* também de 1962. M.J. Charlesworth seguiu as pegadas de Hartshorne. O argumento ontológico foi, por outro lado, fortemente criticado por G. Ryle, C.D. Broad, B. Russell e A.J. Ayer. Este último, em um famoso livreto intitulado *Linguagem, verdade e lógica,* de 1936, sustenta que a existência de Deus não pode ser provada a priori, já que somente as proposições tautológicas são proposições *a priori* e a proposição que afirma a existência de Deus não é uma tautologia. Mas, apesar desses e de outros críticos (Moore, Alston, e outros),foi precisamente Bertrand Russel a confessar: "Está claro que um argumento que tem uma história tão insigne deve ser tratado com respeito, seja ele válido ou não (...). Antes de Anselmo, ninguém havia enunciado esse argumento em sua crua pureza lógica. Ganhando em pureza, ele certamente perdeu

em plausibilidade, mas também isso deve ser creditado a Anselmo." Por seu turno, em 1965, M.J. Charlesworth notava que "o que quer que se possa pensar (...) sobre a validade do argumento de Anselmo, ele, no entanto, propõe de modo profundo e vivo alguns pontos absolutamente fundamentais relativos à 'lógica' do conceito 'Deus', pontos que devem ser considerados com atenção por quem quer que reflita no âmbito da teologia filosófica". O que Norman Malcolm já havia feito em 1960, usando os instrumentos do "segundo" Wittgenstein, convencido de que os problemas fundamentais da filosofia não são factuais mas semânticos. Com efeito, em seu *Os argumentos ontológicos de Anselmo* (1960), Malcolm sustenta que "o que foi provado por Anselmo é que a noção de existência contingente e de não-existência contingente não pode de modo algum ser aplicada a Deus. A existência de Deus deve ser logicamente necessária ou logicamente impossível. O único modo inteligível para rejeitar a afirmação de Anselmo de que a existência de Deus é necessária está em sustentar que o conceito de Deus como ser do qual não se pode conceber nada de maior é autocontraditório, ou seja, privado de sentido". De modo que, assumindo-se que a idéia de Deus não é logicamente absurda — e nem mesmo o ateu pensa assim —, então Deus existe necessariamente.

3.3. **Deus e o homem**

É esse o binômio no qual se baseiam as reflexões de santo Anselmo. Mas, acenando a alguns temas, nos parece interessante abordar a relação entre conhecimento e palavra. Distinguindo a palavra como sinal físico, externo a nós, como puramente pensada e, portanto, em nosso interior, e, por fim, como expressão interior, isto é, como intelecção da realidade através do nosso intelecto, santo Anselmo se detém nesta última acepção, pregando originariamente sua veracidade ou falsidade. Essa palavra mental ou conceito é mais ou menos verdadeira, dependendo do seu maior ou menor grau de semelhança com a coisa. O conhecimento humano, portanto, é medido pelas coisas. Diferentemente da palavra humana, porém, a palavra divina é medida das coisas, porque é o seu modelo. Daí as considerações sobre a verdade humana como retidão e capacidade de dizer como são as coisas: "significat esse quod est", escreve Anselmo no *De veritate*.

Além do intelecto, a retidão também diz respeito à vontade: no primeiro caso, é verdade; no segundo, é justiça e bem. Aliás, a própria liberdade, conotação essencial da vontade, é definida como retidão ou capacidade de fazer o bem. Com efeito, ao contrário do que muitos consideravam, a liberdade não consiste em "poder

pecar e não pecar", caso no qual Deus e os anjos não seriam livres. A liberdade é capacidade de agir retamente, identificando-se portanto com a vontade do bem e, desse modo, com a boa vontade. Nós somos livres com o objetivo de conservar "a retidão da vontade por amor à própria retidão". Trata-se, portanto, de uma retidão que deve ser amada e buscada por si mesma, não por outros fins. Ela é o bem maior, sem o qual não é possível alcançar os outros valores. A retidão da vontade e a retidão do intelecto, ou seja, a justiça e a verdade, se encontram e se fundem. É claro que a vontade pode se transviar, perdendo tal retidão e tornando-se escrava dos vícios. Mas, ainda nesse caso, a vontade conserva a sua liberdade, ou seja, aquele instinto de retidão no qual consiste a liberdade e que, através da graça de Deus e, portanto, com a sua ajuda, nos permite libertarmo-nos do pecado e retomar o caminho do bem.

Mas como se harmonizam a *liberdade humana* e a *presciência divina,* a predestinação e o livre arbítrio, a graça e o mérito? Como é possível falar de liberdade e de responsabilidade humana no contexto de um Deus onipotente, onisciente e predestinante? Esses são alguns temas do ensaio *De concordia,* onde Anselmo assim formula a resposta a essas interrogações: "Se um acontecimento se cumprirá sem necessidade, Deus, que prevê todo acontecimento futuro, deve prever também isso. Mas aquilo que Deus prevê será necessariamente assim como Deus prevê. Portanto, é necessário que algo seja sem necessidade." Aparentemente acadêmica, essa resposta se enriquece com outros elementos quando Anselmo explicita que é possível a previsão da necessidade da verificação de um acontecimento futuro livre, porque tal previsão divina se dá na eternidade, onde não há mutação, ao passo que o acontecimento livre ocorre no tempo. Trata-se de dois planos distintos, o da eternidade e o do tempo. No que se refere à nossa responsabilidade e aos méritos que acumulamos com a nossa vida, Anselmo recorda aquilo que esclareceu com mais amplitude em outras obras, isto é, que a liberdade se identifica com a vontade e, portanto, com a retidão. Ora, Deus não pode retirar ou conceder tal retidão ou eliminar a liberdade sem, com isso, suprimir a própria vontade. Se isso ocorresse, Deus estaria abandonando a razão pela qual criou o homem livre e, portanto, responsável por suas ações, o que, em última análise, constitui a sua superioridade em relação às outras criaturas. Afirmar isso não significa dizer que o homem é auto-suficiente, não tendo assim necessidade da ajuda de Deus para alcançar sua meta final. Essa ajuda continua sendo um dom. Mas a fidelidade a esse dom e a suas implicações depende de nossa liberdade de adesão. Daí a necessidade da concórdia — e não do contraste — entre a graça de Deus e a nossa liberdade.

3.4. A razão no interior da fé

No prólogo do *Proslogion,* Anselmo assim invoca a Deus: "Eu não tento, Senhor, aprofundar-me nos teus mistérios porque a minha inteligência não é adequada, mas desejo compreender um pouco da tua verdade, em que o meu coração já crê e ama. Eu não procuro compreender-te para crer, mas creio para poder te compreender." E esse, com efeito, foi o programa de Anselmo: *esclarecer com a razão aquilo que já se possui com a fé.* Era esse o pedido que os monges lhe haviam feito: que aquilo que é revelado *não fosse apenas imposto com a autoridade da Escritura, mas também resplandecesse com a luminosidade do raciocínio.* Daí as provas da existência de Deus, a tentativa de compreender por que o Verbo de Deus se encarnou, por que Deus é uno e trino e como são "co-possíveis" a predestinação e a liberdade humana. Anselmo tem uma *grande confiança na razão humana,* que, em sua opinião, é capaz de lançar luz sobre os mistérios da fé cristã e demonstrar sua coerência, sua conveniência e sua necessidade.

Trata-se, portanto, da fé que procura a inteligência *(fides quaerens intellectum)* e, conseqüentemente, de uma contínua e sutil meditação racional sobre as razões da fé. Tanto quando Anselmo coloca entre parênteses as verdades que aceita pela fé para alcançá-las com a razão como quando reflete sobre as verdades de fé, tanto em um como no outro caso *a razão move-se constantemente ao longo do traçado da fé,* pela explicitação de suas verdades. Aí estão o programa e o âmbito nos quais amadurece a "razão" anselmiana. Nesse contexto é que se podem compreender suas duas afirmações sintéticas, *"fides quaerens intellectum"* e *"credo ut intelligam":* a fé se ilumina pela inteligência. As verdades de fé estão pressupostas (*fides quae creditur*) nos seus conteúdos, que não são fruto da investigação racional, mas a ela são oferecidos pela própria fé, que permanece como o ponto de partida, uma espécie de pilastra, de toda a construção racional. A razão serve para desarticular as verdades da fé ou para iluminá-las através de argumentações dialéticas. Desse conjunto surte uma perfeita concordância entre fé e razão, com a condição de que esta seja utilizada segundo normas precisas ou pressupostos indubitáveis. Mas, precisamente, qual é esse pressuposto fundamental? O primeiro, que condiciona todos os outros, é representado pela unidade e perfeita correspondência entre linguagem, pensamento e realidade ou mútua remitência entre lógica e mundo ou entre *res* e *voces.* A realidade corresponde aos conceitos e a remitência dos conceitos à realidade é fruto de um movimento objetivo. Anselmo defende uma concepção realista dos universais. Aos conceitos de bondade, sabedoria, ser e natureza corresponde uma realidade ontológico-teológica, da qual depende toda a atividade cognoscitiva

do intelecto relativamente às coisas que, precisamente, participam daquela bondade, daquele ser e daquela natureza. As coisas boas, grandes, existentes etc., não seriam concebíveis se não houvesse o pressuposto da bondade, do ser etc., que são idéias universais e arquetípicas, situadas na mente divina e sobre as quais se moldou o criado.

A esse realismo de ascendência platônica é preciso acrescentar o realismo teológico, que justifica a investigação racional relativa aos mistérios da fé cristã. Ou seja, a posse das verdades reveladas por meio da fé faz com que a razão seja constantemente vinculada ao seu conteúdo e sua investigação siga o movimento lógico que parte da fé para explicitar o seu conteúdo e iluminar as suas relações.

Justamente porque é a fé que socorre o movimento lógico da razão e de seus conceitos, não a experiência pura e simples, é que se pode entender a força da objeção do monge Gaunilon, que observava — e, depois dele, também santo Tomás — que, quando pronunciamos o nome "Deus", nem sempre vamos além do som físico da palavra, sobretudo no caso dos ateus e incréus. Por isso, não é possível sustentar que se pode deduzir a existência de Deus a partir do conceito de Deus. No fundo, sucintamente, Gaunilon lançava à discussão a concepção realista dos conceitos de Anselmo e forçava seu mestre a se pôr a descoberto, isto é, a reconhecer que colocava a fé como fundamento. Era por essa razão, portanto, que Anselmo se dirigia somente a quem, pela fé, já possuia as verdades que procurava demonstrar com a razão, mas não ao tolo de que fala a Bíblia nem ao ateu.

4. A escola de Chartres

4.1. Tradição e inovação

Ao falar da escola de Chartres, estamos falando do principal centro cultural do século XII, com mestres de grande prestígio e com um núcleo doutrinal unitário e, em muitos aspectos, inovador. A fama dessa escola já remontava aos tempos do bispo Fulberto, que morreu em 1028. Posteriormente, no século XII, os mestres mais conhecidos, que deram brilho à escola catedral de Chartres, foram os irmãos Bernardo e Teodorico de Chartres e Guilherme de Conches, que se destacaram pela leitura direta dos clássicos, pela predileção pelos autores antigos, particularmente por Platão, e, portanto, pela importância que davam às *humanae litterae*. Trata-se de um humanismo feito de gramática e retórica, bem como de

todas as artes do quadrívio, particularmente das ciências naturais (matemática e astronomia), onde foram buscar estímulos e solicitações para refletir sobre as verdades cristãs.

Da escola de Chartres também saiu Gilberto Porretano, falecido em 1154. A influência de Bernardo sobre a formação de Gilberto foi determinante, tanto que, em uma carta escrita por ele ao seu venerado mestre, pode-se ler: "Quicquid boni, quicquid prosperitatis, quicquid scientiae Dominus mihi vel concessit vel concessurum opinor, denique quicquid sum, tibi post Deum attribuo." No século XII, Abelardo predominou no terreno da lógica, mas "Gilberto supera em muito Abelardo no terreno da metafísica", sendo "o mais poderoso espírito especulativo do século XII" (E. Gilson). Gilberto elaborou o conceito aristotélico de *forma* ainda antes de conhecer Avicena (com os problemas que esse conhecimento comportou). Gilberto era uma mente especulativa e metafísica. E, diversamente de seu mestre Bernardo, propôs uma "metafísica do concreto, toda voltada para garantir a autônoma consistência ontológica do finito" (B. Maioli).

Os textos em que a escola de Chartres se baseava, por si sós, são bastante significativos quanto à sua orientação doutrinária. Antes de mais nada, a obra de Marcião Capela *As núpcias de Mercúrio com a filologia,* que celebra a relação entre as letras e as ciências. Ademais, também o *Planisfério,* o *Cânon* e as *Tábuas* de Ptolomeu, que dizem respeito à aritmética, à geometria e à astronomia. No que se refere à dialética, além do *corpus* da *logica vetus,* também o resto do *Organon* de Aristóteles (*Analíticos, Tópicos* e *Elencos).* O estudo dessas obras era motivado pela convicção de que, para filosofar, o intelecto precisa ser iluminado pelo *quadrívio* e possuir os instrumentos de interpretação constituídos pelo *trívio.*

O estudo da herança do mundo clássico era justificado pelo fundador da escola, Bernardo — o "platônico mais célebre de sua época" (B. Maioli), que ensinou durante alguns anos na escola — com a famosa imagem dos "anões e gigantes": os anões são os modernos, os gigantes são os antigos, com os primeiros sentados no ombro dos segundos. Os gigantes são constitucionalmente mais robustos e desenvolvidos, mas os segundos gozam do privilégio de olhar mais longe e ver mais coisas, com a condição, porém, de não descerem de sua posição privilegiada. Portanto, nós devemos ser como anões, sentados no ombro dos gigantes, estudando suas obras e desenvolvendo seus estímulos e indicações. A imagem destaca a *excelência do modelo antigo* e, ao mesmo tempo, a confiança no *progresso histórico do conhecimento.*

4.2. As artes do trívio na perspectiva religiosa

O culto das artes do trívio, sua aplicação prática na atividade escolar e sua utilização em termos religiosos são atestados por João de Salisbury na obra *Metalogicon,* onde, falando das aulas de Bernardo, escreve que "ele explicava as figuras gramaticais, os ornamentos retóricos e as complicações sofísticas em relação com os outros campos do saber" e que, "como a escola não tem significado sem religião, o tema do ensino era colocado em relação como a fé e a moral".

No que se refere ao aspecto mais especificamente gramatical, é útil acenar para a interpretação realista do platonismo, segundo o qual o nome expressa a natureza mesma da coisa designada. Com efeito, se há uma perfeita analogia entre o universo das coisas e o universo dos nomes, porque ambos derivam do mundo das "idéias", então as diferentes formulações gramaticais expressam, com as flexões dos casos, dos gêneros etc., o grau diverso de participação das coisas mencionadas na perfeição originária. Por exemplo: na passagem do substantivo abstrato "brancura" para o verbo "branquear" e para o adjetivo "branco", Bernardo via a idéia se transmitindo até corromper-se no "branco". Ou seja, à medida que desce em direção ao sensível, a idéia se empobrece e obscurece. Trata-se, portanto, de uma perspectiva gramatical e retórica de tipo realista, na qual eram relidos alguns momentos propriamente metafísicos de Platão. Essas pistas seriam retomadas por Guilherme de Conches (1080-1154), convencido que estava de que a ignorância gramatical ou lingüística leva à ignorância filosófica.

4.3. O *Timeu* de Platão

Fizemos um aceno ao platonismo: ora, "dizer escola de Chartres é o mesmo que dizer Platão" (M.M. Davy), pelo fato de que a orientação doutrinária da escola é substancialmente platônica, a tal ponto que a obra mais lida e comentada na escola era o Timeu, de Platão. Trata-se da filosofia da natureza elaborada pelo filósofo mais próximo da revelação cristã e, portanto, um subsídio válido para a melhor compreensão do *Gênesis,* a narrativa bíblica da criação do mundo. Ademais, trata-se de uma primeira tentativa de relacionar a física com a teologia, encaminhando o desenvolvimento das ciências do quadrívio. O maior expoente da escola foi Teodorico de Chartres, irmão de Bernardo, que morreu por volta de 1154. Os seus escritos mais significativos são o *Heptateucon,* que é o programa das sete artes liberais, o *De septem diebus,* que é um comentário ao *Gênesis,* e os comentários ao *De hebdomadibus* e ao *De Trinitate,* de Boécio.

Fundindo as indicações do *Gênesis* e do *Timeu*, Teodorico afirma que dois são os princípios das coisas: Deus, princípio da unidade, e a matéria, princípio da multiplicidade. Em sua opinião, Platão não entendeu a matéria como um princípio co-eterno a Deus, mas sim, ao modo pitagórico, colocou a matéria como derivada ou descida da unidade. Trata-se de uma aproximação que parecia a mais adequada para uma cautelosa tentativa de cristianização do neoplatonismo.

Esses temas são retomados e aprofundados no *De septem diebus,* onde o relato bíblico do *Gênesis* encontra-se mesclado com sugestões claramente platônicas. A afirmação segundo a qual "Deus criou o céu e a terra" significa que Deus criou os quatro elementos do mundo material, entendendo por "céu" o fogo e o ar e por "terra" a água e a própria terra. Do conjunto, emerge uma cosmologia matemático-mecânica, cujos princípios são estendidos também ao mundo biológico. A doutrina segundo a qual a matéria é composta de partículas elementares e a teoria do *impetus,* com a qual ele explicava o movimento violento de um corpo e que viria a ser rediscutida pelos ocamistas do século XIV, revelam o grau de amadurecimento científico da escola de Chartres. Escreve o historiador da ciência E. J. Dijksterhuis: "O florescimento da escola de Chartres no século XII constitui um dos episódios mais importantes da história da ciência na Idade Média. Ainda não se havia manifestado aquela hipertrofia de perspicácia em que a tardia escolástica ameaçou deslizar várias vezes, nem aquela rígida organização de todo o pensamento com base na filosofia e sob o controle supremo da teologia, onde uma função claramente definida também deveria ser atribuída à ciência da natureza. O fascínio da fantasia natural do *Timeu* ainda era sentido como algo novo e a racionalidade do cosmos era desfrutada sem exagerada preocupação com questões dogmáticas." Entretanto, se é verdade que na escola de Chartres está ausente uma preocupação *exagerada* com questões dogmáticas, não menos verdade é que está presente uma *justa* preocupação com essas questões. Na realidade, o naturalismo típico dessa escola não era um fim em si mesmo, porque servia para melhor entender os laços de Deus uno e trino com o mundo criado. Embora reafirmando a tese de que a Trindade divina está toda ela empenhada em cada ato criativo, Teodorico se detém nos aspectos do mundo que representam a obra específica de cada uma das Pessoas divinas singularmente. Por exemplo: a matéria é obra do Pai, que a criou do nada; a *causa formalis* é o Filho ou Sabedoria divina; o Espírito Santo, a "Alma do mundo" de Platão, é a *causa finalis.*

Essa atenção para com as ciências naturais, ligadas a (e não dominadas por) um desígnio teológico superior, pode ser encon-

trada também em um outro insígne mestre de Chartres, Guilherme de Conches, que morreu por volta de 1154. A quem o censurava pela excessiva autonomia atribuída ao cosmos e, conseqüentemente, por uma espécie de despotencialização de Deus em relação à natureza, ele replicava: "Pelo contrário, nós fortalecemos a potência divina, porque é a Deus que atribuímos o poder de ter conferido tal natureza aos corpos e de ter criado o corpo humano através de obra natural. Em que ponto nós estamos contra a Sagrada Escritura, se explicamos como foi feito aquilo que ela diz que, foi feito? Ignorando as forças naturais, alguns querem impedir nossa investigação para ter assim outros companheiros em sua ignorância (...). Mas nós declaramos que se deve buscar a *ratio* em todas as coisas."

Chegando a esse ponto, é lícito concluir que, embora o que caracteriza a escola de Chartres seja a atenção específica dada à filosofia natural, o seu contexto e a sua finalidade são de *natureza claramente teológica,* isto é, voltados para uma maior compreensão e exaltação da obra da Trindade.

5. A escola de São Vítor

5.1. O *Didascalicon* de Hugo de São Vítor e as ciências

Fundada por Guilherme de Champeaux, a escola da abadia de São Vítor, dos cônegos agostinianos de Paris, foi um centro de viva atividade cultural, entendida como prólogo necessário para uma autêntica vida mística. A exemplo da escola de Chartres, ela também acentua os aspectos filosóficos e científicos da cultura; mas, diferentemente dela, a escola de São Vítor insiste na oração e na contemplação de Deus, em função do que tudo se encontrava. O misticismo e a cultura são programaticamente fundidos numa unidade, como não é difícil observar no representante mais ilustre dessa escola, ou seja, Hugo de São Vítor. Dentre os escritos de Hugo (nascido na Saxônia em 1096 e falecido em 1141), como o *De sacramentis christianae fidei,* o *Epitome in philosophiam* e o *Commentum* à *Hierarquia celeste* do Pseudo-Dionísio, o *Didascalicon* (em sete livros) é a obra mais completa e sistemática, dispondo e ordenando inteligentemente o saber da época. Pela estrutura e o rigor metódico, essa obra foi um modelo para as *Summae* que iriam ser escritas posteriormente.

A cultura de Hugo, fora de qualquer dúvida, era muito vasta. Seus fundamentos "eram constituídos pela Sagrada Escritura e pelos Padres, entre os quais Agostinho, Dionísio, Jerônimo, Gregório Magno e Cassiano. Ele conhecia os pensadores da Antigüi-

dade" (M.M. Davy). A concepção que Hugo tinha da exegese revestia-se de uma certa relevância: "Hugo queria evitar que o exegeta caísse no subjetivismo, que consistiria em um alegorismo superficial ou mal compreendido. Mas há um outro subjetivismo, tomada de posição de literalismo que seria mortal" (H. de Lubac). No *Didascalicon,* Hugo repetia com são Paulo: "A letra mata, o espírito vivifica." Portanto, faz-se necessária a *história.* Embora seja pouca coisa, a "letra" não pode ser desprezada: "Pode-se compará-la às letras do alfabeto, que não podem ser ignoradas por quem pretenda tornar-se um literato" (H. de Lubac). Em suma, afirma Hugo, as Escrituras não podem suportar *qualquer* interpretação. E, no entanto, a *letra* mata, como continua a escrever Hugo no *Didascalicon:* "Digo essas coisas não para oferecer a quem quer que seja a oportunidade de interpretar a Escritura ao seu bel-prazer, mas para demonstrar que aquele que segue apenas o sentido literal não pode ir muito longe sem se enganar."

Além disso, um elemento que também se deve salientar é o espaço que Hugo concedia às "artes mecânicas", que ele corajosamente alinhava junto com as artes do trívio e do quadrívio. Elas expressam a atenção que dava à nova vida citadina. Com efeito, trata-se das artes têxteis, da fabricação de armas, da navegação, da agricultura, da caça, do teatro, das técnicas de conservação dos alimentos. Estamos diante de *disciplinas* de certo modo *novas,* que refletem as atividades da nova economia burguesa e que são teorizadas por Hugo, que as coloca no amplo quadro de um discurso filosófico concreto. O seu apreço por essas disciplinas não-liberais era motivado por sua convicção de que seu estudo poderia contribuir "para a elevação da atual condição humana": assim como a ética ajuda a agir retamente e a física fornece os instrumentos para um conhecimento mais eficaz do mundo, essas artes vêm ao encontro de nossas necessidades cotidianas.

5.2. O *Didascalicon* e a filosofia

A idéia que serve de fio condutor para essa obra enciclopédica é constituída pela concepção do mundo como "sinal" da realidade invisível: "Duas imagens foram oferecidas ao homem para que ele possa alcançar as verdades invisíveis: a da natureza e a da graça. A primeira é o aspecto do mundo em que vivemos, ao passo que a segunda é a encarnação do Verbo. Ambas são demonstrações de Deus, mas nem uma nem a outra fazem-nos compreendê-lo, pois o espetáculo da natureza pode demonstrar a existência de um autor, mas não iluminar os olhos daquele que contempla (...). O mundo não infunde o entendimento da verdade." Embora evidenciando os

limites do saber filosófico, que parte do mundo sensível para levar ao seu autor, Hugo acentua a sua importância e a sua insubstituibilidade como exercício fundamental da razão, que desse modo se prepara tendo em vista uma ulterior elevação. "Invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur", dissera são Paulo. E Hugo afirma: "Todo este mundo sensível é um como que livro escrito pelo dedo de Deus." A imensidade do criado é sinal da onipotência divina; a beleza do universo atesta a sabedoria de Deus; a finalidade das coisas nos fala da bondade divina.

No que se refere à natureza substancial do eu e da alma, a psicologia do mestre vitorino é de inspiração agostiniana. Da mesma forma que para santo Agostinho, também para Hugo o homem é um ser que, com uma certeza não afetável por nenhuma dúvida, *sabe* que é ser e que *sabe* também que é diferente dos corpos e não se reduz a corpo. Isso significa que o homem também é espírito. E, como esse espírito nem sempre existiu, então foi criado. Em suma, "colocado entre o mundo sensível e Deus, o homem pertence ao primeiro pelo corpo e orienta-se para Deus pelo espírito" (S. Vanni Rovighi). A alma outra coisa não é do que o eu, sendo una, espiritual e imortal, um componente essencial da pessoa humana. Pois bem, esse eu tem um triplo olho, através do qual vê e contempla: o *oculus carnis,* com o qual conhece o mundo sensível e no qual têm seu lugar a sensação e também a imaginação, que, na opinião de Hugo, é uma ponte entre o corpo e o espírito; o *oculus rationis,* com o qual a alma faz *scientia* e percebe também a presença divina em si mesma, tornando-se assim *intelligentia;* por fim, o *oculus contemplativus,* com o qual chega a Deus e contempla sua beleza. Como o triplo olho da alma é referido a triplo objeto, as esferas do cognoscível, da mesma forma um triplo modo de visão caracteriza a maneira mais ou menos penetrante de conhecer o mesmo objeto: a *cogitatio* é olhar superficial e aproximativo; a *meditatio* é uma reflexão detida e deliberada sobre um ponto determinado; a contemplatio é intuição profunda e abrangente ou, ainda, pensar com intensidade.

5.3. O *Didascalicon* e a mística

Apesar da clara distinção entre ciências profanas e ciência sagrada e muito embora as ciências profanas fossem cultivadas segundo os métodos próprios a cada uma delas, *elas*, porém, *permanecem subordinadas à teologia e, portanto, à mística.* Nesse sentido, é oportuno destacar aqui a questão da forma ascendente

dos graus do real, progressivamente domináveis pela razão e pela fé. Há coisas essencialmente racionais, cognoscíveis portanto *somente com a razão,* como as verdades da matemática e os princípios da lógica e da dialética. Depois, há coisas *secundum rationem,* isto é, verdades prováveis, como as históricas, para cuja compreensão a razão deve ser coadjuvada pela fé. Por fim, há coisas *supra rationem,* isto é, superiores à razão, que são objeto específico e único da fé.

Desse conjunto, deriva uma plena concórdia entre razão e fé, mas sobretudo a superioridade da fé como cumprimento de todos os esforços humanos, cumprimento que é constituído pela contemplação e a posse de Deus. É nesse ponto que se introduz o discurso sobre a vida interior no seu momento mais elevado: ele leva a descobrir agostinianamente no homem a imagem da Trindade e, portanto, a viver os seus mistérios na intensidade da oração e da contemplação. Escreve Hugo no *De sacramentis*: "Era (...) bom que Deus se apresentasse como oculto, mas para ser completamente velado e, portanto, permanecer ignorado; entretanto, uma vez manifestado e parcialmente conhecido, era bom que se ocultasse e não se desvelasse completamente; e tudo isso para que houvesse algo de conhecido para nutrir o coração do homem e algo de oculto para estimular a sua busca."

Quem aprofundou a questão da vida mística foi o escocês Ricardo (morto em 1173), que sucedeu a Hugo como mestre e prior da escola de São Vítor. Fundamentalmente neoplatônico e profundamente místico, Ricardo "permaneceu no entanto ancorado ao entendimento da fé, que lhe pareceu rigorosamente necessário" (M.M. Davy). A fé nos diz que só existe um Deus; que Deus é eterno e incriado; que Deus é uno e trino. Pois bem, a razão busca precisamente as *rationes necessariae* da fé. As coisas mudam e perecem, não encontrando sua razão, em si mesmas. Essa razão, ao contrário, encontra-se no ser infinito, incriado e eterno que é Deus. Assim, para Ricardo, a elevação mística parte da *cogitatio* e, através da *meditatio*, alcança a *contemplatio.* E esta, preparada pelo exercício das virtudes, leva ao mergulho em Deus. À medida que ascendemos através dos graus da contemplação, a alma se expande, eleva-se acima de si mesma e, no momento supremo, alienase completamente de si mesma para transfigurar-se em Deus.

A escola de São Vítor, portanto, cultivou com grande empenho as ciências, a filosofia e a teologia, que se interpenetram por obra de um espírito contemplativo dos mistérios divinos, ao qual tudo pode e deve levar, como o momento mais elevado e significativo da vida intelectual e moral.

6. Pedro Abelardo

6.1. A vida e as obras

Enquanto Anselmo de Aosta foi a figura mais representativa do século XI, Abelardo foi a figura mais prestigiosa do século XII. É preciso conectar-se aos seus escritos "quando se procura a raiz histórica da técnica e do método com que as grandes escolas universitárias do século XII construíram, organizaram e expressaram suas doutrinas, as sínteses teológicas mais complexas e completas desse período intermediário" (F. Alessio). À luz de sua vida atormentada e inquieta e à luz de suas obras, ricas de fermentos críticos e de novas indicações metodológicas, Abelardo foi definido como "a outra vertente da Idade Média — uma Idade Média em parte inexplorada, inovadora e contestadora, percorrida por fermentos humanistas, que, tanto no âmbito das disciplinas humano-filosóficas como na esfera bem mais relevante da problemática religioso-teológica e da *fides,* tenta se subtrair aos condicionamentos das fechadas e imóveis estruturas culturais e das rígidas concepções tradicionais, abrindo-se para um novo e autônomo caminho de investigação" (A. Crocco).

Na *História calamitatum* ("História das minhas desditas"), Abelardo nos deixou uma autobiografia interessante, viva, humana e, do ponto de vista histórico, crível. Nascido em Le Pallet, perto de Nantes, na França, em 1079, filho de um militar que amava as letras, foi discípulo de Roscelin em Loches, de Guilherme de Champeaux em Paris e de Anselmo de Laon. Mas, mais do que humilde discípulo, ele se mostrou sempre insatisfeito e crítico em relação às doutrinas professadas por seus mestres, sobretudo sobre a natureza dos universais e o uso da dialética. Apenas para se ter uma idéia das relações de Abelardo com seus mestres, basta ver que, em relação a Guilherme de Champeaux, ele se define como "discípulo embaraçoso". Falando de Anselmo de Laon, ele diz que o ilustre docente "possuía linguagem brilhante, mas pobre de conceitos e vazia de pensamento. Parecia um fogo que, depois de aceso, enche a casa de fumaça sem iluminá-la (...). Dando-me conta disso, não permaneci por muitos dias ocioso, à sua sombra. Mas quando, pouco a pouco, comecei a discutir sempre mais as suas lições, alguns de seus mais eminentes discípulos indignaram-se fortemente".

Depois de algumas tentativas de ter uma escola própria, primeiro em Melun e em seguida em Corbeil, conseguiu abrir uma

na colina de Santa Genoveva, em Paris, a qual logo se encheu de estudantes e admiradores. O período mais brilhante de seu magistério coincide com os anos 1114-1118, quando ocupou a cátedra da escola de Nôtre-Dame, "que foi o primeiro núcleo de universidade livre na França, tornando-se logo o maior centro de cultura sagrada e profana, para o qual acorria a mais seleta juventude estudiosa de toda a Europa" (A. Crocco). Remonta a esse período a sua célebre e dramática aventura com a jovem literata Heloísa, ao fim da qual ela adotou o véu e ele se fez monge.

No Concílio de Soissons, em 1121, algumas de suas teses sobre o mistério da Santíssima Trindade foram condenadas. No Concílio de Sens, em 1140, foram rejeitadas como "desvios" outras teses suas, relativas à lógica e ao papel confiado à *ratio* na investigação das verdades cristãs. Apelando ao Papa por uma avaliação mais justa, no curso da viagem, cansado e prostrado, se detém em Cluny, onde é recebido benevolamente por Pedro, o Venerável; foi aí que, recolhido e em oração, morreu em 1142. Pedro, o Venerável, ditou o seguinte epitáfio para o túmulo de Abelardo, que se celebrizou: "Sócrates da França, sumo Platão do Ocidente, moderno Aristóteles, êmulo ou maior dos dialéticos de todos os tempos; princípe dos estudos, famoso no mundo; gênio multiforme, penetrante e agudo; tudo superava com o poder da razão e a arte da palavra — esse era Abelardo." E quando, vinte anos depois, Heloísa morreu, por sua vontade, foi sepultada na mesma tumba do seu venerado Abelardo.

Pode-se catalogar os escritos do inquieto filósofo em três áreas: lógica, teológica e ética. No que se refere à lógica: *Glosas literais* (ao *De interpretatione,* ao *De divisione* de Boécio, a Porfírio e às *Categoriae),* publicadas pelos modernos com o título *Introductiones parvulorum* (para os estudantes iniciantes) ou *Introductiones dialecticae; Logica nostrorum, Logica ingredientibus* (das primeiras palavras do texto); *Dialectica.* No que se refere à teologia: a *Theologia christiana* ou também *Theologia summi boni, Theologia* ou também *Introductio ad theologiam* ou *Theologia scholarium* (deve-se notar que Abelardo foi o primeiro a usar o termo *Theologia* como síntese da doutrina cristã; antes dele, em santo Agostinho e no começo da Idade Média, *Theologia* designava a especulação pagã ou puramente filosófica sobre a divindade); além disso, *Commentaria in epistulam Pauli ad Romanos* e *Expositio in hexaemeron.* No que se refere ao método, é importante o *Sic et non,* que representa uma boa coletânea de sentenças extraídas dos Padres e das Escrituras sobre 158 problemas teológicos, onde as sentenças são contrapostas. No que se refere à ética: *Ethica seu scito te ipsum* ("Conhece-te a ti mesmo") e, incompleto,

o seu último escrito, *Dialogus inter Judaeum, philosophum et christianum.* Por fim, de caráter autobiográfico, a mencionada *Historia calamitatum,* o *Epistolarium,* a correspondência com Heloísa e as *Poesias,* que fazem dele um dos maiores escritores do seu século.

6.2. A "dúvida" e as "normas da pesquisa"

Na segunda glosa da *Logica ingredientibus,* Abelardo enuncia o seguinte princípio: "Sob o estímulo da dúvida, empreende-se a pesquisa; e, por meio da pesquisa, chega-se ao conhecimento da verdade." Trata-se de uma fórmula geral que esclarece o caráter "problemático" do pensamento, tanto filosófico como teológico. É a premissa de qualquer investigação crítica. A dúvida, porém, é apenas ponto de partida. Ela não é absolutizada, sendo muito mais *caminho* para a pesquisa. Trata-se de uma "dúvida metódica", com base na qual deve-se submeter a um constante controle crítico ou, como diz ele, a uma *assidua seu frequens interrogatio* o texto em exame, seja ele de filósofo, de Padre ou da Escritura. Mas como vencer a dúvida ou superar o impasse de posições contrastantes, aproximando-se assim da realidade?

Pois bem, para tal fim, a primeira norma impõe a análise do significado dos termos de um texto, com todas as suas implicações histórico-lingüísticas. Escreve Abelardo em *Sic et non:* "O entendimento de um texto pode ser obstaculizado pelo uso incomum de um termo, bem como pela pluralidade e variabilidade dos significados dos próprios termos." É uma análise lingüística que se impõe porque nem sempre, por circunstâncias e exigências diversas, nos atemos à "proprietas sermonis". A segunda norma impõe a comprovação da autenticidade do escrito, tanto no que se refere ao autor como no que diz respeito às eventuais corruptelas e interpolações. A terceira exige que o exame crítico de textos dúbios seja feito tendo por referência os textos autênticos, levando-se em conta eventuais retratações e correções. O que significa que um texto deve ser interpretado no quadro de todo o *corpus* da obra de um autor. Por fim, não se deve confundir as opiniões citadas com a opinião pessoal do autor e, sobretudo, não interpretar como solução aquilo que o autor apresenta como problema.

Trata-se de normas crítico-exegéticas de caráter geral, embora formuladas para resolver o problema dos *dicta* dos Padres ou para esclarecer trechos controversos ou obscuros da Escritura. Abelardo decidiu aplicar essas normas para dar um caráter científico à investigação, mas, ao mesmo tempo, tinha a convicção de que nem sempre essas regras consentem a superação dos contrastes ou penetrar no significado dos textos bíblicos. Mesmo conclamando a

Abelardo (1079-1142) é a figura mais prestigiosa do século XII. Por sua vida atormentada e inquieta, por suas obras ricas de fermentos e de novas indicações metodológicas, foi definido como "a outra vertente da Idade Média". Aqui, Abelardo é representado ao lado de Heloísa, com a qual teve a conhecida relação amorosa ao fim da qual ambos entraram para o mosteiro. Ao morrer, Heloísa quis ser sepultada no mesmo túmulo de Abelardo.

não se renunciar jamais à pesquisa crítica, ele não hesita em destacar o limite de nossa mente para entender plenamente os ensinamentos dos Padres ou da Bíblia: "É o reconhecimento dos limites da investigação científico-racional no discurso teológico, e ao mesmo tempo, o redimensionamento das *auctoritates* e da tradição" (A. Crocco).

6.3. A dialética e suas funções

Antes de mais nada, Abelardo se preocupa em distinguir a dialética da mera habilidade discursiva, bem como da sofística, que são uma degeneração da dialética, porque pretendem explicar tudo com "míseros raciocínios *(ratiuncolis)*" e, com importuna loquacidade, discutir sobre tudo, desacreditando e tornando malquista a dialética nos ambientes monásticos e junto à autoridade da Igreja. Em sua acepção geral e primária, a dialética é identificada com a lógica clássica, sendo portanto considerada como *instrumentum disserendi ac disputandi.* Por isso, a dialética ajuda a discernir o verdadeiro do falso, à medida que, no plano estritamente lógico-formal e com base nas regras lógicas, estabelece a veracidade ou falsidade do discurso científico. E Abelardo destaca com força a preciosidade dessa dialética na teologia quando salienta que "não seremos capazes de rechaçar os ataques dos heréticos e dos infiéis se não soubermos refutar suas objeções e desmascarar seus sofismas com argumentos válidos, para fazer triunfar a verdade sobre as falsas doutrinas".

À medida que coincide com a *logica in exercitio,* a dialética comporta e impõe a análise dos termos da linguagem, determinando sua função e seu significado. E isso pelo exame crítico tanto do processo de "imposição" das *voces* às *res designandae* como da acepção que tais *voces* assumem na estrutura e no discurso. A dialética, portanto, é uma espécie de *scientia sermocinalis* ou filosofia da linguagem através da qual se pode controlar a relação entre os termos e a realidade expressa. E isso para impedir que se digam coisas inexistentes ou se diga mais do que efetivamente se conhece e tenha sido efetivamente comprovado. O controle do nexo semântico entre os termos do discurso e a realidade designada é uma das funções proeminentes da dialética. E é por essa razão e nesse contexto que Abelardo se ocupa do problema dos universais.

Em sua opinião, estudar e resolver o problema da relação entre *voces et res* é algo fundamental para que não se caia em falsas posturas universalistas (realismo exagerado) ou em falsas posturas atomistas e fragmentárias (nominalismo). Quem crê na objetividade radical dos universais obscurece a realidade singular e, portanto, o controle de suas afirmações singulares, mas quem crê

que, na realidade, nada corresponde aos termos universais é vítima de um empirismo fragmentário, sendo incapaz de superar o momento puramente descritivo e analítico da realidade. Por isso, ele supera a *identificação entre res e vox,* como também o dualismo radical, optando por um *realismo crítico* segundo o qual o universal é um "sermo qui generatur ab intellectu et generat intellectum". Ou seja, o universal "é um conceito ou um discurso mental — expresso em um enunciado do discurso oral — que tem origem em um processo abstrativo do intelecto e gera a intelecção *(intellectum)* das coisas e que,'ex institutione', foi vinculado à função de significar o *status* comum de uma pluralidade de sujeitos. Desse modo, os universais não são (...) conceitos vãos e falsos ou fórmulas verbais vazias, mas sim categorias lógico-lingüísticas válidas que mediam o mundo do pensamento e o mundo do ser" (A. Crocco). No quadro das normas lógicas e do realismo moderado no que se refere ao problema dos universais, a dialética é a ciência que nos obriga a vigiar quem escreve ou quem lê para que não se entregue a fáceis e evasivas posições universalistas nem se abandone a atitudes puramente analíticas, sem a possibilidade de chegar a autênticas sínteses doutrinárias.

6.4. A *ratio* e o seu papel em teologia

Abelardo exalta a dialética porque é na fidelidade às normas da lógica que se concretiza a própria *ratio,* revelando assim o seu efetivo poder especulativo, sem condenações fáceis ou exageros pretensiosos. Substancialmente, ao cultivar a dialética, Abelardo pretendia cultivar a *ratio.* Esta, portanto, é uma espécie de instrumento, ou melhor, a sede da consciência crítica de teses ou afirmações, não acolhidas somente com base na autoridade do proponente, mas também com base na tomada de consciência do seu conteúdo e dos argumentos apresentados em sua defesa. A razão dialética, portanto, é razão crítica, razão que se interroga continuamente ou razão como pesquisa. Claro, sua extensão e aplicação a todos os campos, inclusive às *auctoritates* dos Padres ou da Escritura, aparece aos olhos dos contemporâneos como uma espécie de dessacralização das verdades cristãs, suscitando ásperas polêmicas por colocar a *ratio critica* entre o pensamento humano e o Logos divino.

Compartilhando sua posição, Heloísa chegou a escrever a Abelardo dizendo que, sem essa *ratio critica,* a Bíblia seria como um espelho colocado diante de um cego. E, com efeito, era isso que Abelardo visava: tornar mais compreensível o mistério cristão, não profaná-lo nem degradá-lo. Tanto que, falando a propósito de sua exposição sobre o dogma da Trindade, ele declara: "Nós não

prometemos ensinar a verdade, que, como é sabido, nem nós nem qualquer outro mortal pode alcançar desse modo, mas apenas propor algo de verossímil que seja acessível à razão humana e não contrário à Sagrada Escritura." Assim, o refinamento da *ratio* orienta-se para o "verossímil" no *discurso de divinis,* do qual pretende apresentar um conhecimento aproximativo-analógico, sem qualquer pretensão de exaurir o seu conteúdo.

Pois bem, mesmo tendo consciência dos limites da razão, Abelardo considera necessária a investigação crítico-racional para subtrair os enunciados cristãos a qualquer acusação de absurdo e, o que é mais importante, torná-las de alguma forma acessíveis à inteligência humana. Trata-se de um esforço programático no qual "não é a razão que absorve a fé, mas sim, ao contrário, a fé que absorve em si a razão" (E. Gilson), já que o discurso filosófico não revoga o discurso teológico, mas sim o facilita e o torna acessível. Nesse contexto, Abelardo distingue o *intelligere* do *comprehendere*, afirmando que a ratio é indispensável para a inteligibilidade, não para a compreensão das verdades cristãs. O *intelligere* é obra conjunta da *ratio* e da *fides,* ao passo que o *comprehendere* é dom exclusivo de Deus, que concede aos homens dóceis à sua graça o dom de penetrar no cerne de seus mistérios. A razão é necessária para que a fé não se reduza a uma vazia e mecânica "prolatio verborum" ou à aceitação acrítica e passiva de um *corpus* de fórmulas sacrais: a graça ou *donum Dei* é necessária para que nos deixemos permear e invadir por aquelas verdades.

Assim, "a *ratio* — e, portanto, em um horizonte mais amplo, a filosofia — cumpre, em relação ao mundo da fé, uma função necessária de mediação, que a coloca como traço-de-união entre o pensamento humano e o *logos* revelado. Esse é, precisamente, o ponto de chegada conclusivo de todo o discurso abelardiano, no qual a exaltação da razão (e da filosofia) tende substancialmente a superar a separação entre o mundo da *ratio* e o mundo da *fides,* estabelecendo entre os dois planos, mesmo correndo o risco da *contaminatio,* um laço de continuidade em sentido ascendente: a mesma continuidade que, na perspectiva do Mestre Palatino, existe no plano histórico entre a filosofia ou a sabedoria antiga, particularmente a platônica, entendida como uma espécie de pré-revelação, e a Revelação cristã da plenitude dos tempos" (A. Crocco).

6.5. **Princípios fundamentais da ética**

Abelardo dedicou ao problema da vida moral todo um tratado, de claro sabor socrático, o *Ethica seu scito te ipsum.* "Juntamente com a obra lógica, a *Ethica* é o trabalho mais filosófico do Mestre Palatino, precisamente em virtude do fato de assumir o

critério de discussão racional" (M.T. Beonio-Brocchieri). Na ética, Abelardo evidencia a *consciência* como centro de irradiação da vida moral, fonte da *intentio* ou *consensus animi.* Esse é o fator primário e o motivo básico da vida moral ou, ainda, aquilo que qualifica como boas ou más as ações: "Não se pode chamar de 'pecado' a própria vontade ou o desejo de fazer aquilo que não é lícito, mas sim o consentimento à vontade ou ao desejo." Abelardo, portanto, distingue claramente o plano da instintividade do plano propriamente consciente e racional. O primeiro, constituído pelas inclinações, os impulsos e os desejos naturais, é pré-moral, ao passo que o segundo, constituído pela iniciativa do sujeito e, portanto, por suas intenções e propósitos, é verdadeiramente moral: "Por isso, não é pecado desejar uma mulher, mas sim consentir ao desejo e à concupiscência; não é pecado o desejo de união sexual, mas é pecado e deve ser condenado o consentimento dado ao desejo."

A acentuação do elemento intencional como fator determinante da vida moral tem um triplo objetivo em Abelardo. O primeiro é representado pela necessidade de interiorizar a vida moral, que, em sua opinião, reside na alma, em cujo interior se cumpre o bem ou o mal antes de se exteriorizar em atos específicos. E isso em aberta polêmica com o legalismo ético, bastante difundido no século XII e freqüentemente codificado nos chamados *Libri poenitentiales* ou "casuística", nos quais eram classificados os pecados e suas penas. Abelardo pretendia combater esse legalismo, porque ele tendia a reduzir "o agir humano a uma simples casuística exterior, a uma descritiva extrínseca, a uma tipologia rígida na qual se corria o risco de perder precisamente o sentido de iniciativa espiritual do sujeito (...). O valor da doutrina abelardiana da intenção está justamente no fato de que ela evidenciou o perigo que podia derivar da redução da moralidade a um 'foro externo' privado de dimensão interior" (M. dal Pra).

O segundo objetivo perseguido por Abelardo com a doutrina da *intentio* é constituído pela convicção de que o nosso corpo não é poluído estruturalmente pela concupiscência nem está tomado pela presença inevitável do mal, do qual deva libertar-se através do *contemptus mundi* ou desprezo pela vida terrena. As estruturas corpóreas, as inclinações ou paixões humanas, em si mesmas, não são pecaminosas senão em conseqüência da adesão voluntária às suas solicitações. Acentuando a importância da *intentio,* portanto, Abelardo pretende propor à discussão a concepção antropológica imperante de tipo dualista, tendencialmente pessimista, e recuperar a iniciativa do sujeito, dando novamente ao homem a responsabilidade por suas ações.

O terceiro objetivo é o de contestar o estilo tão difundido, tanto ontem como hoje, de julgar fácil e peremptoriamente a vida do próximo sem procurar conhecer os seus fins e objetivos. Escreve Abelardo: "Os homens julgam aquilo que lhes aparece, não tanto aquilo que lhes está oculto, sem levar em conta tanto a delituosidade da culpa como o efeito da ação. Somente Deus, que não olha para as ações que fazemos, mas sim para o espírito com que as fazemos, avalia com base na verdade as razões de nossa intenção e examina a culpa com juízo perfeito."

Com base no exposto, se poderia pensar que a consciência individual constitua a norma imanente e absoluta da moralidade e que, portanto, o sistema abelardiano pode ser qualificado como "subjetivismo ético". Na realidade, porém, a tentativa de interiorização da vida moral está constantemente aberta para normas objetivamente válidas e, desse modo, a uma ordem moral objetiva, isto é, à *lex divina,* a cujos imperativos deve se adequar a conduta dos homens. Embora a moralidade de um ato seja essencialmente interior, a norma e a medida dessa moralidade são dadas pela adequação de nossa vida às prescrições divinas. E isso confirma que a *ratio* primeiro e a *consciência* depois estão em função do dado revelado e, portanto, de uma melhor compreensão do espírito das verdades cristãs.

6.6. *"Intelligo ut credam"*

Se a expressão que resume o pensamento de santo Anselmo é "credo ut intelligam", a expressão que pode sintetizar o esforço teórico de Abelardo é "intelligo ut credam". A lógica, ou melhor, a dialética é uma ciência autônoma e, portanto, uma filosofia racional. Mas "o fim do itinerário filosófico é Deus". Em Abelardo, a *ratio* não é *imediatamente* serva da teologia, porque é cultivada em si mesma, para que se possa possuir seus instrumentos e adestrar-se no seu uso. Mas tal esforço e tal obra estão *conclusivamente* em função da melhor compreensão das verdades da fé. Assim como para Anselmo, também para Abelardo é a revelação divina que oferece os conteúdos que, depois, é preciso esclarecer e explicitar com analogias e similitudes. Mas, diferentemente de Anselmo e de seus contemporâneos, ele não crê que a razão possa dar explicações definitivas. Todas as explicações dos filósofos, bem como dos Padres e dos teólogos, são opiniões, mais ou menos abalizadas, mas nunca conclusivas. Daí seus conflitos com as autoridades e com a tradição. Mas o esforço de Abelardo para aprofundar com a razão os problemas máximos da teologia foi apenas contrastado, jamais bloqueado, por esses conflitos.

7. A grande controvérsia sobre os universais

7.1. Os estudos "gramaticais" e a "dialética"

Os estudos "gramaticais" foram particularmente cultivados nos séculos IX-XII. Permitindo ingressar progressivamente no mundo dos *sinais* lingüísticos, o desenvolvimento desses estudos, que tiveram um impulso notável na escola de Chartres, resultou numa madura consciência da relação entre *voces* e *res,* que era preciso estudar e explicitar de quando em vez. Por essa razão, João de Salisbury, discípulo de Bernardo de Chartres, afirmava que "a gramática é o berço de toda filosofia". A lenta passagem da *auctoritas* para a *ratio,* a que conduziam os estudos "gramaticais", explica a difundida reação dos tradicionalistas, para os quais a palavra dos Padres e da Bíblia devia ser meditada e assumida como norma de vida e não profanada ou laicizada através do uso e das distinções dos instrumentos "gramaticais". São Pedro Damião (1007-1072), que representa tão bem essa reação, no tratado *Sobre a perfeição monástica* chega a considerar que o iniciador desses estudos foi o diabo: "Não disse ele que 'vós sereis como deuses'? Os nossos progenitores aprenderam com o tentador a declinar Deus e falar dele no plural." Com toda razão, alguém escreveu que "o método gramatical para a leitura da Bíblia provocou em sua época os mesmos anátemas que o método histórico provocou no século XX" (M.O. Chenu).

Relacionada com os estudos gramaticais e seu posterior desenvolvimento, a *dialética* levou ainda a uma maior exaltação da "ratio". A propósito disso, escreve Berengário de Tours (falecido em 1088): "É próprio de um grande coração recorrer à dialética para cada coisa, pois recorrer a ela é recorrer à razão, de modo que aquele que a ela não recorre, sendo feito à imagem de Deus segundo a razão, despreza a sua dignidade e não pode renovar-se no dia-a-dia à imagem de Deus." Pois a íntima ligação entre os estudos gramaticais e a dialética foi evidenciada sobretudo por Abelardo. Identificada com a lógica e, portanto, com a *ratio in exercitio,* a dialética impõe o rigor na investigação, que se concretiza na análise dos termos do discurso, através de um exame crítico do processo de "imposição" das *voces* ou termos às *res* designadas e através da identificação do papel que tais *voces* desempenham na estrutura e no contexto do discurso.

7.2. O problema dos universais

A relação entre *voces* e *res,* entre linguagem e realidade, que está no centro dos estudos gramaticais e da dialética, constitui o elemento essencial da questão dos universais, vivamente debatida

no século XII por suas implicações lingüísticas, gnosiológicas e *teológicas*. Com efeito, o problema dos universais diz respeito à determinação do fundamento e do valor dos conceitos e termos universais — por exemplo, "animal" e "homem" — aplicáveis a uma multiplicidade de indivíduos. Mais em geral, trata-se de um problema que diz respeito à determinação da relação entre as idéias ou categorias mentais, expressas em termos lingüísticos, e as realidades extramentais, ou, em última análise, é o problema da relação entre as *voces* e as *res*, entre as palavras e as coisas, entre o pensamento e o ser. O problema envolve, portanto, o fundamento e a validade do conhecimento e, em geral, do saber humano.

Podemos ainda reformular a questão do seguinte modo: os *universalia* são *ante rem, in re* ou *post rem?* Ou seja, são "como as idéias platônicas, essências que existem em si mesmas, separadas dos indivíduos concretos nos quais se realizam, como modelos em relação com suas cópias múltiplas? Ou então, como pensava Aristóteles, tais essências residem somente nos indivíduos concretos, de onde nossa mente os extrai idealmente, com uma operação de abstração? Ou, por fim, esses universais só existem na mente que os concebe, nada mais sendo do que 'idéias gerais', como diríamos hoje? Ou ainda, indo mais além, não deveríamos talvez excluí-los do pensamento, rejeitando tanto os conceitos gerais como as entidades gerais, para admitir somente a generalidade das palavras, em sua faculdade de nos remeter, de modo relativamente indeterminado, a uma pluralidade de indivíduos?" (R. Blanché). Esse, portanto, é o problema dos universais. Um problema cujas soluções de maior relevância foram o *realismo,* o *nominalismo* e o *realismo moderado.*

a) *A solução realista.* É a tese segundo a qual os termos universais são *res* ou entidades metafísicas subsistentes. O mais conhecido defensor dessa teoria realista dos universais foi Guilherme de Champeaux, que nasceu em 1070 e morreu em 1121. Em sua opinião, há uma perfeita adequação ou correspondência entre os conceitos universais e a realidade. Trata-se de uma linha teórica cuja inspiração de fundo é de clara ascendência platônica.

Originalmente, essa tese teve um grande significado, pois mostrava que a gramática, a retórica e a lógica não tinham um valor simplesmente lingüístico-formal. Já se disse que, quando João Escoto Eriúgena apresentou a sua interpretação realista dos universais, "provocou grande estupor". Com efeito, naquele dado momento histórico, tal concepção, estabelecendo uma estreita correspondência entre o pensamento e a realidade, representou uma *revalorização da investigação lógico-filosófica.* O estudo da linguagem, portanto, era o estudo da realidade. E, sendo esta uma teofania, era o estudo da própria manifestação de Deus, daquele

Deus sobre cujas idéias universais e eternas as coisas haviam sido moldadas.

Mas, com o desenvolvimento dos estudos gramaticais, ao ser retomada e reproposta por Guilherme de Champeaux, essa teoria já pareceu reacionária, além de infundada. Essencialmente, era uma concepção metafísica rigidamente tradicionalista, dominada pela preocupação de "assegurar de todos os modos o universal *in re* e, portanto, a permanência e a imutabilidade estrutural de um universo estático, no qual o fluir e o variar das coisas são apenas acidentais e fenomênicos" (B. Maioli). Se os universais são reais em si mesmos e estão também essencialmente presentes em cada um dos indivíduos, então eles não diferem em nada entre si por essência, mas somente pela variedade dos acidentes.

Em polêmica com Guilherme, Abelardo apresentou esta objeção fundamental: "Se uma idêntica essência, embora revestindo-se de formas diversas, existe nos sujeitos singulares, é necessário que a essência que assumiu essas formas seja aquela mesma essência que assumiu outras formas, de modo que o animal que possui a forma racional seja o mesmo animal formado pela irracionalidade, mas assim o animal racional seria ao mesmo tempo animal irracional, com a conseqüência de que teríamos a simultaneidade dos contrários no mesmo sujeito." A importância dessa dificuldade está no fato de que a aceitação da tese realista leva a admitir no mesmo sujeito — o *animal,* por exemplo — predicados contraditórios ou a simultaneidade dos contrários, como a animalidade racional e a animalidade irracional.

Mas as razões mais gerais que levam Abelardo a rejeitar a tese de seu mestre Guilherme são as seguintes: a primeira é extraída do *Perì Hermeneias* de Aristóteles, segundo quem o universal é "quod notum est praedicari de pluribus" (é "aquilo que é predicável de muitos entes"); se isso é verdade, o universal não pode ser uma *res,* um ente objetivo que, enquanto tal, não pode funcionar como predicado de um outro ente, segundo o princípio "res de re non praedicatur"; a segunda é a desvalorização do indivíduo, que só existe na realidade, pois, com efeito, a teoria da identidade ou solução realista, ao atribuir uma substância numericamente idêntica a todos os seres classificados com o mesmo conceito universal, torna puramente acidental a sua distinção, baseada somente em formas ou propriedades acidentais. Em um período de exaltação da *ratio* e, portanto, do indivíduo ao nível filosófico, além do nível social, essa tese só poderia parecer reacionária ou falsamente tradicionalista.

b) *A solução nominalista.* A tese que se contrapõe ao realismo exagerado de Guilherme é o nominalismo de Roscelin de Compiègne, que nasceu por volta de 1050 e morreu pouco depois de

1120. Em sua opinião, os universais ou conceitos universais não têm nenhum valor, nem semântico nem predicativo, não podendo se referir a nenhuma *res*, dado que todas as coisas existentes são singulares ou separadas (*discretae*), nada existindo além da individualidade ("nihil est praeter individuum"). Trata-se de uma teoria que, negando qualquer valor aos universais, revela-se fundamentalmente cética, porque anula alguns instrumentos do conhecimento humano, que se torna uma simples atividade analítica de fatos concretos e individuais, incapaz de ascender a níveis de caráter geral.

A maior fonte de dados sobre o nominalismo de Roscelin é constituída pelo *De incarnatione Verbi,* de Anselmo de Aosta, que examina as suas conclusões teológicas, ou melhor, a ligação entre a "heresia teológica" e a solução nominalista do problema dos universais. É de Anselmo a definição segundo a qual os universais seriam para Roscelin meros *flatus vocis* ou simples emissões de vocábulos, sem que os termos universais remetam a nada de objetivo. Anselmo explica tal nominalismo com o fato de que a razão está tão envolvida "nas imaginações corpóreas" a ponto de não poder mais se libertar, incapaz de se elevar acima das realidades individuais e materiais, incapaz de distinguir a intelecção universal da razão dos dados particulares da fantasia e dos sentidos.

Mas qual é a heresia teológica à qual esse nominalismo conduz? Anselmo se pergunta: "Como é que aquele que não é capaz de entender que muitos bois, na sua espécie, não são mais do que um boi, poderá compreender que, na natureza misteriosa de Deus, várias pessoas, cada qual é Deus perfeito, constituem um só Deus?" Quem não sabe distinguir "um asno da sua cor", isto é, quem não sabe abstrair, não pode distinguir "a unidade de Deus da pluralidade de suas relações". Daí o "triteísmo" de Roscelin, isto é, sua incapacidade de afirmar a unidade das três pessoas da Trindade, consideradas como três pessoas substancialmente diversas entre si, sem qualquer unidade efetiva ou substância comum. Para concluir, o nominalismo é uma teoria que exalta o individual em detrimento do universal, tornando impossível a superação do nível puramente analítico e descritivo de uma realidade empírica considerada atomisticamente.

Essa é, portanto, segundo os testemunhos deixados por Abelardo, Anselmo e João de Salisbury, a teoria nominalista proposta por Roscelin: os universais são *flatus vocis.* Observa Bertrand Russell: "Se isso for visto literalmente, significa que o universal é um fato físico, ou seja, aquele que ocorre quando pronunciamos uma palavra. É difícil supor, porém, que Roscelin defendesse algo tão tolo."

Mas, de todo modo, a questão de maior peso, como já acenamos, tornava-se a questão teológica, em um dado momento. E, no Concílio de Soissons (1121), Roscelin foi acusado de ensinar que *"existem três deuses"*. Na realidade, com base em seu pressuposto lógico de que um nome é apenas um *flatus vocis* ou então designa algo de particular e concreto, "ele sustenta que também na Trindade as três pessoas possuem uma realidade individual distinta e que cada um dos seus nomes (Pai, Filho, Espírito) indica indubitavelmente 'uma coisa única e singular' (...). Por isso, identificando o conceito teológico tradicional de pessoa com o de substância, ele afirmou que somente por causa de um especial hábito lingüístico é que os teólogos podem triplicar as pessoas sem triplicar as substâncias" (C. Vasoli). E também é importante notar que "indubitavelmente, a mentalidade do 'dialético' Roscelin, com sua rígida coerência entre a atitude de lógico e as conseqüências teológicas, já constitui o sinal de uma profunda influência das novas técnicas lógico-gramaticais no âmbito 'sacral' da *scientia de divinis"* (C. Vasoli).

c) *A solução do realismo moderado.* Enquanto os realistas propunham o problema dos universais no campo estritamente metafísico, ontologizando os universais, isto é, sustentando que eles são *res* ou entidades metafísicas, os nominalistas, em oposição radical, puseram em crise o valor significante dos termos universais. Mas tanto uma como a outra teoria tiveram que suportar severas críticas. Se o universal não é uma *res* nem apenas uma *vox* ou *flatus vocis,* então o que é ele? Abelardo, o mais empenhado nesse debate, escreve: "Há uma outra teoria acerca dos universais que é mais conforme com a razão: é aquela que não atribui a universalidade nem à *res* nem às *voces*, sustentando que singulares ou universais são os *sermones* (...). Digamos portanto que os *sermones* é que são universais, já que desde a origem, isto é, desde a instituição dos homens, receberam a propriedade de serem predicados de muitos."

Na realidade, para Abelardo, tudo é individual, é unidade compacta ou sínolo de matéria e forma. Apesar disso, através do pensamento, a *ratio* humana tem o poder de distinguir e separar os diversos elementos que estão unidos na realidade. Analisando e comparando os diversos seres singulares no processo cognoscitivo-abstrativo, a *ratio* está em condições de captar entre os indivíduos da mesma espécie um aspecto peculiar que eles compartilham. E é nessa *similitudo* ou *status communis,* captada pelo intelecto, que se baseiam os conceitos universais, que, diferentemente dos conceitos singulares, não nos dão a forma própria e determinada dos indivíduos, mas somente uma imagem comum de uma pluralidade de indivíduos. Deve-se precisar que o *status*

communis não denota uma realidade substancial ou uma essência comum. Ele indica apenas um *modo de ser,* uma condição natural comum aos indivíduos da mesma espécie. O homem como essência não existe, mas o ser-um-homem é uma condição real e concreta que é comum a todos os homens concretos.

O que é então o universal? Do ponto de vista genético e semântico, é um *sermo,* "qui generatur ab intellectu et generat intellectum". É um conceito ou discurso mental que brota de um processo de abstração e "gera a intelecção *(intellectum)* das coisas, às quais *ex institutione* (por convenção humana) foi vinculado, com a função de significar o *status* comum de uma pluralidade de sujeitos. Desse modo, os universais não são *intellectus cassi,* conceitos vãos ou falsos, segundo a tese nominalista de Roscelin, mas categorias lógico-lingüísticas válidas, que fazem a mediação entre o mundo do pensamento e o mundo do ser" (A. Crocco).

7.3. **Alguns desdobramentos da questão dos universais**

Evidentemente, Abelardo pretendeu seguir um caminho mediano entre as formas opostas do realismo e do nominalismo mais exagerados, analisando a natureza das palavras e o seu modo de assumir vários significados. Assim fazendo, deu o sinal de partida para um riquíssimo florescimento de estudos sobre a linguagem e a lógica. Mas, de todo modo, longe de ser resolvido, o problema dos universais voltaria novamente à tona no século XIV, dividindo os escolásticos em tendências filosóficas opostas. Por um lado, os realistas (sobretudo os seguidores de Duns Escoto) consideravam que a existência das entidades universais seja indispensável para compreender aquilo que há de comum entre os indivíduos de um mesmo gênero ou espécie. Por outro lado, os nominalistas (os seguidores de Guilherme de Ockham) defendiam que os termos universais só o são do ponto de vista significativo-lingüístico, mas não se referiam a nenhuma essência universal. Na natureza, só existem substâncias singulares. As naturezas universais de tipo platônico (universais reais) ou de tipo tomista (universais de razão, com fundamento na realidade) são entidades intrinsecamente impossíveis. Entretanto, nós estamos em condições de afirmar sobre uma dada pessoa que é um homem (por exemplo, "Sócrates é um homem") ou de um certo animal que é um cão (por exemplo, "Fifi é um cão"), mas isso não porque exista uma natureza comum a todos os homens ou a todos os cães, mas porque o nosso uso da linguagem muda em relação com as várias funções que a fazemos assumir, de modo que a palavra "homem" pode ser usada tanto para denotar um homem em particular quanto para designar determinados aspectos comuns a todos os homens. E

esses vários usos são codificados — como veremos melhor ao falar sobre Ockham — através da doutrina da *suppositio,* isto é, através do estudo das várias funções lingüísticas que um termo pode assumir no interior da proposição.

Não é o caso, aqui, de seguir os acontecimentos relacionados com a questão dos universais nos seus diversos aspectos (teológico, filosófico, lógico ou lingüístico) e nos *diferentes* contextos da história do pensamento ocidental. No momento, basta registrar que, por todo o exposto, não é difícil vislumbrar relevantes resultados que frutificaram desse esforço de refinamento dos instrumentos cognoscitivos: o grau de consciência lógico-lingüística a que se havia chegado no século XII e a emergência de uma *ratio* autônoma da teologia e até mesmo crítica em relação a ela. Contudo, antes de encerrar estas rápidas considerações sobre os universais, deve-se observar que também em nossos dias — naturalmente, em contextos diferentes — o antigo problema dos universais não somente está presente no campo da lógica, mas também — e de modo decisivo — no âmbito da epistemologia, como testemunha a acesa controvérsia entre *realistas* e *instrumentalistas.*

Citamos só os realistas e instrumentalistas, deixando de lado os essencialistas. O essencialismo, isto é, a idéia de que a ciência pode alcançar explicações últimas e definitivas, não se sustenta por muitas razões, entre as quais é fundamental a razão lógica, segundo a qual é impossível se dar uma explicação definitiva, já que, dada uma explicação qualquer, qualquer que seja o nível de universalidade em que ela se encontre, é sempre possível pedir a explicação da explicação dada. E, assim, a investigação não tem fim.

Mas quem tem razão: os *realistas,* que afirmam que as teorias científicas são descrições da realidade, ou os *instrumentalistas,* para os quais as teorias científicas são apenas úteis instrumentos de cálculo e previsão e nada mais? Pois bem, o epistemólogo contemporâneo Karl Popper tomou um terceiro caminho entre essas duas posições, sustentando que o "cientista tende a uma descrição verdadeira do mundo ou de qualquer dos seus aspectos e a uma explicação verdadeira dos fatos observáveis, (embora) não possa nunca saber com certeza se os seus achados são verdadeiros, embora algumas vezes possa estabelecer com razoável certeza se uma teoria é falsa". A ciência não pode existir sem "universais". E, sempre na opinião de Popper, *"todos os universais são disposicionais".* "Frágil", "vermelho", "parecer vermelho" (em certas condições) e "condutor de eletricidade" são exemplos de termos disposicionais. "Com a palavra 'vidro' (...), denotamos corpos físicos que exibem um certo *comportamento com base em leis;* o mesmo vale para a palavra 'água'." E prossegue Popper: "Não creio que uma linguagem sem universais possa funcionar jamais. E o uso

dos universais nos compromete a afirmar e, portanto, a (pelo menos) conjecturar a realidade das disposições, embora não das disposições últimas e inexplicáveis, isto é, as essências."

8. Os livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo

"O século XII também foi o século em que se chegou à sistematização da teologia, entendendo por sistematização uma certa unidade na exposição das verdades de fé (...). Sente-se a necessidade de reunir a doutrina católica em uma exposição ordenada" (S. Vanni Rovighi). As verdades da fé estão contidas na Sagrada Escritura, mas nem sempre havia concordância sobre vários trechos, inclusive importantes, da Escritura. Desse modo, tomou corpo a exigência de reunir e divulgar, juntamente com os trechos da Escritura que expressam as verdades da fé, também as interpretações que deles haviam dado os Padres. Foi assim que nasceram as *Summae* ou *Sententiae,* que, devido à dificuldade de acesso aos manuscritos, passaram a funcionar como verdadeiras enciclopédias da doutrina cristã. Durante toda a Idade Média, foram instrumentos essenciais, tanto para o estudo como para o ensino.

Dentre os vários livros de *sentenças,* os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo tiveram uma importância central para toda a Idade Média. Com efeito, as *Sentenças* de Pedro Lombardo "tornaram-se logo um dos livros fundamentais da cultura filosófica medieval, sendo objeto de numerosos comentários até fins do século XVI" (N. Abbagnano). Pedro Lombardo nasceu perto de Novara, tendo realizado seus estudos inicialmente em Bolonha e depois na escola de São Vítor, em Paris. Na capital francesa, a partir de 1140, ensinou na escola catedral. Bispo de Paris em 1159, morreu em 1160.

Autor de um *Comentário às Epístolas de São Paulo* e de um outro *Comentário aos Salmos,* Pedro Lombardo escreveu os seus *Libri quattuor sententiarum* — que iriam ser comentados por todos os grandes escolásticos — no período de tempo que vai de 1150 a 1152. O primeiro livro trata do tema de Deus uno e trino; o segundo diz respeito ao Deus criador, à graça, ao pecado original e ao pecado atual; o terceiro aborda a Encarnação, as virtudes e os mandamentos; o quarto é dedicado aos sacramentos e aos novíssimos. Trata-se de uma obra que se apresenta como um compêndio da doutrina cristã, extraída da Escritura e da autoridade dos Padres. Entre estes, Agostinho ocupa um lugar proeminente, mas também são registradas as concepções de Hilário, Ambrósio, Jerônimo, Gregório Magno, Cassiodoro, Isidoro, Beda e Boécio. É citado igualmente o *De fide orthodoxa,* de João Damasceno (cf. p. 423), que exatamente naquele momento, ou seja, em 1151, Burgúndio de Pisa havia

traduzido para o latim. O *De fide orthodoxa* é a terceira parte da *Fonte do conhecimento* de João Damasceno (as outras duas partes dessa obra são a *Dialectica* e o *De haeresibus).* Na obra de Pedro Lombardo também estão presentes a escola de São Vítor e Abelardo. De acordo com Hugo de São Vítor e contra Abelardo, Pedro contesta a idéia de que Deus não possa criar nada de melhor daquilo que de fato criou.

A obra de Pedro Lombardo não é, certamente, uma obra original: é muito mais uma obra de compilação na qual "desembocam todas as correntes anteriores". Entretanto, o comentário de Pedro se impõe por seu grande equilíbrio. Com efeito, ele reconhece os direitos da razão, mas somente até um ponto em que submete a razão à fé. E esse seu equilíbrio foi certamente um dos motivos do sucesso de suas *Sentenças.*

Na opinião de Pedro Lombardo, o homem pode chegar a Deus a partir das coisas criadas. A imagem da Trindade se reflete nas características das coisas (unidade, forma e ordem) e também nas faculdades da alma. O *livre arbítrio* pertence ao mesmo tempo à razão e à vontade. O livre arbítrio é *livre* em relação à vontade, que pode escolher uma coisa ou outra, e é *arbítrio* em relação à razão, que nem sempre é seguida no seu discernimento entre o bem e o mal. O livre arbítrio é escolha sem constrição daquilo que a razão vê. E tanto o pecado como a pena pelo pecado são *mal* para o homem. Para escolher o bem, o homem tem necessidade da graça divina, sempre gratuita. Apesar de sua posição equilibrada, houve quem visse em Pedro Lombardo um perigoso dialético, como Gualtério de São Vítor. Mas tais suspeitas desapareceram quando, em 1215, o Concílio Lateranense aprovou a obra de Pedro Lombardo.

9. João de Salisbury: os limites da razão e a autoridade da lei

Uma personagem característica do fim do século XII foi João de Salisbury. Nascido na Inglaterra, precisamente em Salisbury, por volta de 1110, João estudou na França, onde freqüentou a escola de Chartres, tendo sido inclusive aluno de Abelardo, como recorda o próprio João: "Aos seus pés, recebi os primeiros rudimentos da arte lógica e absorvi com apaixonada avidez tudo o que vinha de sua boca." Depois de ter passado alguns anos junto à corte pontifícia, João voltou para a Inglaterra, tornando-se secretário do arcebispo de Canterbury, Thomas Becket, a quem dedicou o *Metalogicon* e o *Policraticus.* A luta entre Thomas Becket e Henrique II teve como epílogo o "assassínio na catedral" do arcebispo. E João voltou à França, onde se tornou bispo de Chartres em 1176 e morreu em 1180.

Leitor de Cícero e Sêneca e conhecedor da lógica de Aristóteles, apreciava muito os *Analíticos* e concordava com o conhecimento provável defendido nos *Tópicos*. Apaixonado defensor da educação humanista, João era fortemente crítico em relação aos distribuidores de pseudo-cultura, os *cornificianos,* como ele os chamava, seguidores de um (simbólico) Cornifício, protótipo do pseudo-filósofo "verboso", que nunca se apóia na razão nem se cimenta no texto da Escritura, mas "desdobra continuamente ao vento as folhas das palavras sem o fruto do significado" e em cuja escola de filosofia "se discutia a questão de se o porco levado ao mercado estava seguro pelo homem ou pela corda ou a outra questão de se aquele que comprou a capa inteira comprou também o capuz". Assim, tendo aversão pelas disputas verbosas e pelo jogo das sutilezas inúteis, João, conhecedor das coisas deste mundo, apreciava certamente a lógica e a arte da linguagem, mas com um apreço de natureza instrumental: "A utilidade da arte da linguagem é proporcional ao grau de consciência possuída." E, no que se refere à lógica, "o seu problema não é ficar falando de definições e universais, mas muito mais o de enfrentar cada ramo do saber armado com a lógica".

João, portanto, apreciava a cultura humanista e a lógica. Não era um cético. E, no entanto, entregava-se ao critério do *conhecimento provável* de que falava Cícero: era esse critério que lhe permitia fugir da verbosidade, por um lado, e do dogmatismo, por outro. Escrevia João: "Prefiro duvidar sobre as coisas em particular junto com os acadêmicos do que definir temerariamente, através de uma danosa simulação, aquilo que ainda permanece desconhecido e oculto." Em suma, ele se sentia próximo da modéstia dos acadêmicos, uma atitude que também estaria em consonância com os estudiosos cristãos, se pensarmos que somente Deus conhece completamente a verdadeira realidade do universo. Claro, há verdades que o homem pode alcançar, por meio dos sentidos, da razão e da fé; mas também é preciso admitir com muita franqueza que existem problemas diante dos quais a razão faria muito bem em suspender seus juízos e se deter. Eis, por exemplo, alguns problemas que obrigam a razão a admitir os seus próprios limites: a questão da origem da alma, os problemas da providência, do acaso e do livre arbítrio, a questão da infinidade dos números e da divisibilidade infinita das grandezas, o problema dos universais, etc. João não pretende que não se discuta sobre essas questões, mas exige que não se tenha como soluções definitivas e absolutas soluções que talvez sejam apenas tentativas. Autor de uma clara distinção entre razão e fé, João, com essa posição, "prenuncia uma característica que seria própria das correntes mais avançadas da

escolástica inglesa, sempre inclinadas a unir uma atitude francamente fideísta a singulares inclinações empíricas" (C. Vasoli).

Já as considerações políticas do diplomata-eclesiástico João de Salisbury foram registradas no seu *Policraticus.* A sociedade tem uma alma e um corpo: a alma é a autoridade eclesiástica e o corpo a autoridade civil. Como a alma é superior ao corpo, a autoridade eclesiástica é superior à civil. Entretanto, o poder civil está subordinado ao poder eclesiástico somente no sentido de uma subordinação "à ordem objetiva das leis de que Deus é fundamento e garantia" (M. dal Pra). Quando viola essa ordem objetiva da lei divina, o príncipe se tranforma num tirano. E desobedecer ao tirano não é apenas lícito, mas também é "gloriosum" matá-lo. João de Salisbury foi "o primeiro autor, na Idade Média, de uma obra sistemática de verdadeira teoria política" (G. Fassò). A lei só é lei se for "vontade de eqüidade e justiça". E a eqüidade — que é lei de Deus — exige, como já havia dito Cícero no *De inventione,* um igual tratamento jurídico em circunstâncias iguais, de modo que seja dado a cada um o que lhe cabe. João de Salisbury afirma que há leis que possuem uma validade eterna, sendo obrigatórias entre todos os povos e em qualquer tempo e não podendo ser infringidas. É verdade que os aduladores sustentam que o príncipe não está sujeito à lei, mas isso não passa de adulação, não correspondendo à verdade: o príncipe ou rei também está vinculado à lei. E vai mais além, como podemos ler no *Policraticus:* "A autoridade do príncipe deriva da autoridade do direito." E essa é a razão pela qual o príncipe não pode arvorar-se contra a lei, sob pena de se transformar em tirano, tornando lícito para os súditos o tiranicídio.

Capítulo XVIII

O SÉCULO XIII E AS GRANDES SISTEMATIZAÇÕES DA RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E FÉ

1. A situação política e cultural

1.1. A situação político-social e as instituições eclesiásticas

O século XIII representa o período áureo da teologia e da filosofia. Esse fato é decorrente de muitos fatores: a criação das universidades, a instituição das ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) e o contato do ambiente ocidental com obras filosóficas até então desconhecidas, entre outros. As universidades tornaram-se centros de intenso ensino e pesquisa; as ordens mendicantes passaram a fornecer um número relevante e qualificado de mestres e a nova literatura passou a centrar-se predominantemente em torno dos escritos metafísicos e físicos de Aristóteles, que, conhecidos através da mediação dos árabes, passaram a ser redescobertos em sua redação original.

a) Do ponto de vista político-social, esse período é marcado pelo amadurecimento das comunas e pelo forte desenvolvimento das camadas burguesas. É o período da tentativa falida de restauração imperial por parte de Frederico II, em virtude da forte tendência autonomista dos países. É o período da teocracia papal, que, com Inocêncio III, pretende a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*). Do ponto de vista religioso, o Ocidente professa a fé católica, que penetra em todas as classes sociais. O primado do catolicismo explica o lugar central ocupado pelo papado, que obriga todos a reconhecerem a função mediadora e de guia da Igreja. E é o período da crise do mundo islâmico, crise que tem um de seus

momentos centrais na tomada de Constantinopla pelos cruzados (1204), a partir da qual se realiza um intercâmbio cultural mais intenso.

b) Do ponto de vista das instituições eclesiásticas, é o período das duas ordens religiosas mais prestigiosas, a dos dominicanos e a dos franciscanos. Diferentemente das ordens monásticas aparecidas nos séculos anteriores, cujos adeptos viviam nos desertos ou no campo e que eram ligadas à economia feudal, os franciscanos e os dominicanos escolheram as cidades como centro de sua atividade, pois elas se haviam tornado locais de intensa vida econômica, cultural e religiosa, freqüentemente sendo condenadas pelos ascetas, que, com entonação apocalíptica, conclamavam as pessoas a desprezar o mundo e viver uma vida austera. Basta recordar os "flagelantes", os "humilhados" e vários outros movimentos afins, logo condenados pela Igreja oficial. Empenhadas na pregação, essas novas ordens religiosas logo se aperceberam da importância da universidade, instrumento idôneo para o aprofundamento doutrinário e para uma obra eficaz de evangelização. Com efeito, o centro intelectual da cidade era constituído pela universidade, onde a emancipação intelectual andava de braços dados com a emancipação social. As cátedras, que as duas ordens religiosas logo conquistaram, tornaram-se os centros mais abalizados, pela seriedade do ensino e pela profundidade doutrinária. Pode-se dizer que o século XIII é o século de Alberto Magno e Tomás de Aquino (dominicanos), de Alexandre de Hales, Boaventura de Bagnoregio e de João Duns Escoto (franciscanos).

1.2. **A situação cultural**

a) Do ponto de vista das instituições escolásticas, estamos no período do nascimento e da organização das universidades. A primeira universidade foi a de Bolonha, interessada mais no direito do que na teologia e independente da autoridade eclesiástica. Já o primeiro e mais importante centro universitário de filosofia e teologia foi o de Paris. Graças sobretudo a Inocêncio III, transformou-se no verdadeiro cérebro da "república cristã", uma forja na qual foi elaborada uma cultura teológica mais sólida. Antecedida pelas escolas de Chartres e de São Vítor, essa universidade nasceu em 1200, ano em que Filipe Augusto subtraiu os mestres e estudantes à jurisdição ordinária e os submeteu à jurisdição do bispo de Paris, que exercia a sua autoridade através do chanceler da universidade. Assim, o ano de 1200 marcou o ato de nascimento dessa universidade, ao passo que o ano de 1215 marcou a sua primeira organização em termos de disciplinas de ensino (faculdade das artes e faculdade de teologia), de duração dos

cursos e de natureza dos títulos, graças aos estatutos redigidos pelo legado pontifício e antigo mestre de Paris Roberto de Courçon. Essa universidade serviu de modelo para as de Oxford e Cambridge e, mais tarde, para as numerosas universidades que surgiriam por toda parte na Europa.

b) Do ponto de vista mais propriamente cultural, o acontecimento filosófico de maior relevo no século XIII é constituído pelo conhecimento e a lenta difusão do pensamento de Aristóteles, tanto no que diz respeito à física como à metafísica. A exemplo dos escritos lógicos, que há tempos eram conhecidos e utilizados, os escritos de cosmologia e metafísica tornam-se pela primeira vez objeto de estudo e debate. A novidade dessas obras consiste no fato de que oferecem uma "explicação racional" do mundo e uma visão filosófica do homem completamente independentes das verdades cristãs. Até então, por parte dos pensadores mais destacados, de Escoto Eriúgena a Abelardo, de Anselmo aos representantes das escolas de Chartres e São Vítor, embora elaboradas com instrumentos racionais autônomos, as concepções da realidade eram substancialmente concepções teológicas, derivadas da Revelação, repensadas e esclarecidas pela razão. A filosofia era constituída pela lógica e por intuições platônicas e neoplatônicas, facilmente utilizáveis e harmonizáveis com o dado revelado.

Com a descoberta das obras de física e metafísica de Aristóteles, não somente passou-se a ter *instrumentos* formais autônomos, mas também *conteúdos* próprios e perspectivas novas, elementos que levam a filosofia a pretender uma autonomia própria e uma clara distinção em relação à teologia. Embora a fé tenha necessidade da razão, esta, porém, possui *âmbito independente com conteúdos próprios*. Pode-se dizer que o século XIII foi o século da aceitação ou da rejeição de Aristóteles, do repensamento de sua doutrina no contexto das verdades cristãs ou de sua "cristianização". Em suma, trata-se da questão da relação sistemática entre fé e razão, entre filosofia e teologia. As modalidades de concordância ou as relações recíprocas entre uma e outra assumiriam diversas tonalidades, mas o certo é que o objetivo desse intenso debate, que se prolongaria por todo o século, seria o da submissão definitiva da razão à fé, da filosofia à teologia, da ciência à sabedoria.

2. O aristotelismo de Avicena

2.1. Avicena: a figura e a obra

A primeira forma sistemática pela qual o aristotelismo se apresentou aos pensadores medievais foi mediada pelo filósofo persa Avicena, de cultura enciclopédica, que cultivou preferen-

cialmente a medicina e a filosofia. Nascido em 980 nas proximidades de Bukara, na Pérsia, e morto nas proximidades de Hamadan, em 1037, ele escreveu muitas obras, que foram traduzidas e divulgadas na segunda metade do século XII. Um primeiro grupo de traduções, extraídas de sua obra maior *O livro da cura,* em dezoito volumes, abrangendo a *Lógica,* a *Retórica,* a *Poética,* a *Física* (em oito seções, das quais a sexta é a *De anima)* e a *Metafísica,* completou-se por volta de 1180 em Toledo, graças a Domingos Gundissalvi.

A obra de Avicena constitui a "primeira grande síntese especulativa que floresceu no âmbito da cultura clássica, cuja influência foi muito grande e, de certo ponto de vista, até mesmo decisiva, sobre o desenvolvimento da filosofia ocidental" (C. Vasoli). E isso, quando não por outras razões, pelo fato de que o conjunto do seu pensamento "era considerado como sendo um comentário autorizado — o melhor, aliás, o único — de toda a filosofia aristotélica (...). De fato, Avicena era um discípulo infiel do Estagirita. Mas essa infidelidade iria ajudar no destino de sua obra: o sistema aristotélico poderia parecer falho aos olhos cristãos sobretudo em dois pontos, pois emudecia sobre a origem das coisas e era bastante lacônico sobre Deus; ora, Avicena o havia precisamente integrado a uma cosmogonia e a uma teodicéia tomadas de empréstimo do neoplatonismo" (B. de Vaux). Com efeito, *o aristotelismo de Avicena está profundamente permeado de neoplatonismo e de elementos extraídos da religião islâmica, o que permitiu uma entusiástica acolhida por parte de muitos pensadores cristãos.* O neoplatonismo era um velho conhecido dos latinos, já tendo sido assimilado pelo pensamento cristão desde a época patrística, ao passo que a religião islâmica apresentava não poucas verdades em comum com o cristianismo. E, desse modo, muitas teses aristotélicas, filtradas através de elementos neoplatônicos e islâmicos, não encontraram dificuldades para se impor no ambiente medieval.

2.2. O ser possível e o ser necessário

Dentre a imensa produção do filósofo persa, que vai da medicina à lógica, da física à música e às doutrinas esotéricas da religião, abordaremos somente as teses que foram acolhidas e repensadas no século XIII por Tomás de Aquino, João Duns Escoto e tantos outros, passando a integrar o movimento que ficou conhecido como *avicenismo latino.*

Antes de mais nada, deve-se destacar a distinção entre *ente* e *essência,* o primeiro concreto e a segunda abstrata. Os homens,

por exemplo, constituem o ente, ao passo que a humanidade constitui a essência. Os primeiros existem de fato, mas a segunda prescinde da existência, pois representa a definição ou o *quid est,* que em si mesma, não denota a existência nem a não-existência, a necessidade ou a contingência: *"Equinitas est tantum equinitas",* ou seja, a "cavalidade" é tal e isso basta, escrevia Avicena. Portanto, uma coisa é a essência e outra a existência. E a primeira, em si mesma, não denota a segunda.

Ademais, no que se refere ao *ente real,* é preciso distinguir entre o *ser necessário* e o *ser possível.* Aquilo que existe de fato, mas que, em si mesmo, poderia também não existir é chamado por Avicena de *ente possível:* trata-se do ser que não tem em si mesmo a razão de sua própria existência, encontrando-a em uma causa que o fez ser. Diferente do ser possível é aquele ser que existe de fato e de direito ou *ser necessário,* isto é, o ser que não pode deixar de ser, porque possui em si mesmo a razão do seu existir. Essa distinção é fundamental, porque separa o mundo de Deus: um é apenas possível, pois sua existência atual é contingente, não postulada por sua essência, ao passo que o outro é necessário; o primeiro é dependente, o segundo é independente. Escreve Avicena: "O ser necessário é apenas um, assumindo o grau de primeiro princípio e causa primeira (...). É evidente que o ser necessário é numericamente um e está claro que tudo aquilo que se encontra fora de sua essência, considerado em si mesmo, é apenas um possível em relação à sua existência, sendo por isso um causado. Essa é a razão pela qual, na cadeia das coisas causadas, chega-se ao ente necessário."

2.3. A "lógica da geração" e a influência de Avicena

Mas qual é a relação entre o mundo e Deus? Trata-se de uma relação de necessidade ou de liberdade, de emanação ou de criação? Avicena responde a essas questões, fundamentais para os pensadores medievais, fundindo Aristóteles e o neoplatonismo. Com efeito, em sua opinião, o mundo é ao mesmo tempo contingente e necessário: é contingente à medida que a existência atual não lhe cabe em virtude de sua essência, sendo então apenas possível; no entanto, é necessário à medida que Deus, de quem recebe a existência, não pode deixar de agir segundo a sua natureza. Concebido aristotelicamente como *pensamento de pensamento,* Deus produz necessariamente a primeira Inteligência e esta a segunda, dando início a um processo descendente necessário e não livre, de índole claramente neoplatônica. A partir da primeira,

cada Inteligência cria a imediatamente inferior, até a décima, ao mesmo tempo que cria os céus respectivos, dos quais são as forças motrizes.

Diferentemente das outras, a décima Inteligência não gera uma nova realidade, mas atua sobre o mundo terreno, colocado sob o nono céu da lua, tanto no plano ontológico como no plano gnosiológico. No primeiro plano, estruturando o mundo terreno em matéria e forma, matéria corruptível e, ao contrário da matéria incorruptível dos céus, princípio de mutação e multiplicidade e, portanto, de *individualidade.* Como se vê, estamos diante da concepção hilemórfica de Aristóteles, mas repensada num *contexto neoplatônico.* Com efeito, as formas se irradiam da décima Inteligência, que é "dadora de formas" no sentido de que é ela quem irradia as formas na matéria-prima do mundo sublunar. E entre essas formas estão também as almas incorruptíveis e imortais infundidas nos corpos.

Se isso ocorre no plano ontológico, já no plano gnosiológico a décima Inteligência opera a passagem da potência ao ato do intelecto possível ou passivo humano individual. E isso através da irradiação tanto dos princípios primeiros (com o que temos o *intelecto habitual)* como dos conceitos universais que apreendemos através da abstração (com o que temos o *intelecto em ato)* e da elevação do nosso intelecto individual ao supremo intelecto agente (empresa difícil e reservada a poucos, apenas dos quais se pode falar de *intelecto santo).* Em todas essas formas de contato com o intelecto agente único, permanecem intactas a individualidade e a personalidade singular do homem.

Essas são algumas teses do filósofo persa, que teriam uma grande influência sobre Tomás de Aquino (a distinção real entre essência e existência, ou melhor, entre *essência* e *ser),* sobre Boaventura (a pluralidade das formas no indivíduo: forma espiritual e formas sensitiva e vegetativa), sobre Duns Escoto (a doutrina das essências) e, sobre todos, a distinção entre esfera celeste e esfera terrena, além de muitos outros elementos de gnosiologia e astronomia. Mas, mais do que as teses em particular, o que determinou a sorte do seu pensamento foi *a tentativa de harmonizar a filosofia aristotélica com a religião islâmica e, portanto, para os cristãos, com algumas teses fundamentais do cristianismo,* com o qual aprioristicamente não parecia incomponível. E, com efeito, era essa a medida de avaliação de qualquer proposta filosófica e também o objetivo de muitos repensamentos e retificações que se seguiram.

3. O aristotelismo de Averróis

3.1. A figura e as obras

No fim das contas, o aristotelismo de Avicena não provocou grande perplexidade junto aos filósofos cristãos, por causa de sua constante tentativa de harmonizar as teses de Aristóteles com as verdades da religião islâmica. Mas o mesmo não ocorreu com o aristotelismo de Averróis, que escreveu um *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião,* uma obra que permaneceu desconhecida na Idade Média. Nesse tratado, ele diz querer delimitar os âmbitos respectivos do saber e da fé corânica, mas a confiança que tem na razão é total e ilimitada. E a razão o leva a afirmar, com Aristóteles, a eternidade do mundo, negando a imortalidade da alma em particular. Obviamente, construída sobre essas bases, a filosofia de Averróis logo se transformou em uma fonte de preocupação para a autoridade eclesiástica e de acesos debates para os mestres parisienses.

Nascido em 1126, em Córdoba (no coração daquela Espanha muçulmana que durou oito séculos e na qual a cultura árabe, tanto filosófica como científica e literária, conheceu um de seus períodos mais criativos), Averróis foi jurista e médico, mas, sobretudo, foi um grande comentador de Aristóteles, tendo "transmitido aos pensadores da tardia Idade Média uma problemática metafísica de excepcional valor histórico" (C. Vasoli). Como comentador de Aristóteles, Averróis produziu três tipos de comentários: o *Comentário médio* ou paráfrases livres do texto; epítomes ou simples compêndios, sem qualquer ligação estreita com o texto; o *Grande comentário,* relativo à *Física,* à *Metafísica,* ao *De anima,* ao *De coelo* e aos *Analíticos primeiros,* onde o texto de Aristóteles é reproduzido por inteiro e comentado parágrafo por parágrafo.

Segundo Averróis, essa obra foi elaborada em polêmica com as "falsas" interpretações de Aristóteles, sobretudo a de Avicena, em virtude do imenso apreço que ele tinha pelo Estagirita. Escreve ele: "Nenhum daqueles que o seguiram, até os nossos dias, isto é, durante mil e quinhentos anos, conseguiu acrescentar àquilo que ele disse nada que seja digno de nota. É algo verdadeiramente digno de maravilhamento que tudo isso seja encontrado em um só homem." E Dante faria eco a essa difundida opinião ao dizer que Aristóteles é o "mestre daqueles que sabem". Os medievais só conheceram e discutiram o *Grande comentário,* mas Averróis havia escrito outras obras, entre as quais, precisamente, o *Tratado decisivo sobre a concordância entre filosofia e religião,* além de *A conjunção entre intelecto material e intelecto separado* e também *A*

eternidade do mundo. Inicialmente protegido pelos soberanos e depois exilado por ter sido considerado incrédulo, morreu no Marrocos em 1198.

3.2. **Primado da filosofia e eternidade do mundo**

Persuadido de que a *verdadeira filosofia* é a de Aristóteles, Averróis procurou captar o seu pensamento autêntico através de um comentário escrupuloso, apresentando assim a exposição de uma filosofia que fosse não apenas independente da teologia e da religião, mas também *sede privilegiada da verdade.* Escrevia Averróis: "A doutrina de Aristóteles coincide com a suprema verdade." Essa é a razão pela qual Averróis considera justo se pensar que Aristóteles "foi criado e nos foi dado pela divina providência, para que nós pudéssemos conhecer tudo que é cognoscível". Defendendo-se da acusação de ser incrédulo, ele destaca com vivacidade que as divergências de opinião dos filósofos e teólogos devem ser creditadas mais a diferenças de interpretação do que a uma efetiva diversidade de princípios essenciais, que fossem negados por uns e defendidos por outros. E, nessas divergências, é preciso estar ao lado dos filósofos, pois estes, servindo-se da razão, nada mais fazem do que se ater ao direito tutelado pela própria religião. Se é verdade que filosofia e religião ensinam a verdade, então não pode haver desacordo substancial entre elas. Em caso de contrastes, então é preciso interpretar o texto religioso no sentido exigido pela razão, porque a verdade é uma só, a da filosofia. Não existe, portanto, uma *dupla verdade:* existe apenas a verdade da razão; as verdades religiosas expostas no Corão são símbolos imperfeitos, que devem ser interpretados e propostos à mentalidade dos simples e ignorantes, daquela verdade única que a filosofia encerra e sistematiza.

Além dessa tese fundamental, em claro contraste com o concordismo de Avicena, Averróis destaca, com Aristóteles, que o motor supremo e os motores dos céus, sendo inteligências que refletem sobre si mesmas, pensando-se, movem necessariamente não como causas eficientes, mas sim como causas finais, isto é, como aquele bem ou perfeição ao qual cada céu aspira com seu movimento. Assim, a relação entre o motor supremo e os motores intermediários não é uma relação de eficiência, como queria Avicena, mas sim de finalidade. O movimento que assegura a unidade para todo o universo é o movimento do primeiro motor, sendo portanto eterno e de natureza final, não eficiente. A tese da eternidade do mundo e do caráter necessário do movimento do primeiro motor inscreve-se na própria concepção aristotélica de Deus como "pensamento de pensamento" e, portanto, como atividade necessária e eterna.

3.3. Unicidade do intelecto humano

Além do primado da filosofia e da eternidade do mundo, a terceira tese de Averróis discutida pelos medievais foi a relativa à unicidade do intelecto possível, o único cuja imortalidade pode-se pregar, tanto que Averróis nega a imortalidade individual. Com efeito, o intelecto possível, através do qual conhecemos e formulamos noções e princípios universais, *não pode ser individual,* isto é, não pode ser forma do corpo, porque nesse caso não poderia estar disponível às formas inteligíveis de caráter universal. Por isso, falando do intelecto, Aristóteles diz que ele é separado, simples, impassível e inalterável. Se fosse individual, o intelecto seria individualizado pela matéria — a qual é o princípio da individualização — e, então, seria incapaz de alcançar o universal e, portanto, o saber. O intelecto, portanto, é único para toda a humanidade, não misturado com a matéria.

Mas, então, como é que o homem individual conhece? E em que sentido o conhecimento pode ser considerado individual? O intelecto possível, porque é tal, conhece passando da potência ao ato. Para tanto, necessita do intelecto ativo ou inteligência divina, que, sendo em ato, pode desenvolver tal ação. Escreve Averróis: "Assim como a luz faz com que a cor em potência passe a ser cor em ato, de modo que possa mover nossa vista, do mesmo modo o intelecto agente faz com que os conceitos inteligíveis em potência passem a ser conceitos em ato, de modo que o intelecto material os receba." O intelecto agente, porém, não atua diretamente sobre o intelecto possível, mas sim sobre a fantasia ou imaginação, que, sendo sensível, contém os universais somente em forma potencial. É essa imaginação sensível, sobre a qual atua o intelecto divino, que, sendo individual, dá a sensação de que o conhecimento seja individual. Na realidade, ela é apenas um continente potencial dos universais, que, porém, transformados em ato pela luz do intelecto divino, só podem ser recebidos pelo intelecto possível que se torna em ato, o qual, em si mesmo, é espiritual e, portanto, separado, único, não misturado à matéria e, desse modo, supra-individual. Assim, além do intelecto divino, que é único, também o intelecto possível é único para todos os homens, que a ele se ligam provisoriamente através da fantasia ou imaginação, onde os universais estão contidos em forma potencial. Desse modo, o ato de entender é do homem individual, visto que está ligado à fantasia ou imaginação sensível, mas ao mesmo tempo é supra-individual, que o universal em ato não pode ser contido pelo indivíduo em particular, que, enquanto tal, é desproporcional ao caráter supra-individual do universal.

No fundo, com essa tese, Averróis pretende salvaguardar o saber, que não perece com o indivíduo porque é patrimônio de toda a humanidade. E o arquivo onde esses resultados se conservam, em benefício de toda a humanidade, é o chamado "intelecto possível", superior à capacidade do indivíduo e, portanto, independente. É uma espécie de mundo das Idéias ou "Mundo 3", como se diria hoje, feito de Idéias, de criações humanas que transcendem ao indivíduo e a ele sobrevivem, tendo em vista outras conquistas, com as quais cresce a concretização do intelecto possível, até a sua completa concretização, com a qual se concluirá a história da humanidade. Alcançada essa meta, se realizará então a perfeita união do intelecto possível, concretizado pelo saber, com o intelecto divino, que está sempre em ato. A concretização trabalhosamente amadurecida do intelecto possível se fundirá então com a concretude permanente do intelecto divino. É esse o epílogo ou união mística de que falam as religiões.

3.4. **Conseqüências da unicidade do intelecto**

Enquanto as teses relativas ao papel da filosofia no âmbito do saber e à eternidade do mundo iriam ser variadamente repensadas, a tese que mais agitou os medievais foi a da *unicidade do intelecto possível,* porque se encontrava em claro contraste com a fé na imortalidade pessoal, um dos dados de fundo da religião cristã — e não apenas dela. Se o intelecto possível não é parte da alma humana, mas está apenas temporariamente ligado a ela, então a imortalidade não cabe ao homem em particular, mas sim a essa realidade supra-individual. Dante, que exalta Averróis como aquele que "o grande comentário fez", também o estigmatiza como pertencente às fileiras daqueles que "fazem a alma morta com o corpo".

Ora, essa doutrina se prestava a duas interpretações: uma de caráter ascético, outra de caráter materialista e hedonista. É verdade que a atividade vegetativo-sensitiva é típica da alma, forma do corpo. Mas, enquanto "nos animais inferiores ao homem, a alma vegetativo-sensitiva é o termo último do desenvolvimento orgânico, não tendendo a ir mais além, no homem, ao contrário, a alma vegetativo-sensitiva possui um hábito de elevar-se acima da pura animalidade e de unir-se com o intelecto" (B. Nardi). Mas, se essa interpretação ascético-mística era possível e talvez até fundada, a interpretação que se difundiu, em consonância com o despertar da vida econômica e com a redescoberta da positividade terrena, foi a interpretação de natureza hedonista. Se tudo o que é individual se dissolve com a morte e se o homem não é, em última

instância, responsável por sua atividade espiritual, que é supra-individual, então a pregação sobre a morte e suas conseqüências, relativas sobretudo à inutilidade do mundo, perde o seu vigor, revelando-se pura ficção. Não é difícil perceber aí os germes primordiais e inequívocos da concepção materialista ou apenas naturalista da vida e do homem, que a redescoberta de alguns clássicos do pensamento antigo alimentavam. Na matéria, tudo se transforma e se move eternamente, nascendo em outro lugar e em outro tempo, em um ciclo perene, em relação ao qual o indivíduo é apenas uma *presença transitória.*

3.5. As primeiras condenações do aristotelismo

Foram particularmente essas conseqüências que animaram o debate entre os escolásticos, decididos a combater suas premissas, seja através de uma leitura mais atenta de Aristóteles, seja redescobrindo o sentido mais genuíno de algumas verdades da religião cristã. É esse o contexto no qual deve ser lida a interdição colocada por Roberto Curçon nos primeiros estatutos universitários de 1215: "Nos fundamentos da *Leitura* devem estar os livros de Aristóteles sobre a dialética, tanto da antiga como da nova lógica, nos cursos institucionais, mas não nos extraordinários (...). Entretanto, não devem ser lidos a *Metafísica* ou os livros *naturales* de Aristóteles ou sínteses deles (comentários de Averróis)." Na mesma linha está a decisão de Gregório IX, que, em 1231 (por ocasião da greve dos estudantes, que durou dezoito meses e à qual não era estranho o problema do aristotelismo, defendido pela faculdade de artes e combatido pela faculdade de teologia), confirmou a proibição de 1215, mas só até quando os escritos de Aristóteles não fossem corrigidos (*"quousque examinati fuerint et ab omni suspicione purgati"*).

Nomeada por Gregório IX e composta por homens que haviam dado provas de abertura para as novas correntes filosóficas (Guilherme de Auxerre, Estêvão de Provins e Simão de Authie), a comissão não concluiu o trabalho de revisão dos escritos aristotélicos pela complexidade dos problemas e, talvez, também pela imperícia de seus membros. Mas aquilo que não foi feito pela autoridade iria se realizar espontânea e progressivamente através da reflexão crítica e dos acesos debates dos pensadores cristãos. Os caminhos seguidos foram substancialmente dois: um de maior adesão às indicações de Aristóteles, repensadas e corrigidas no contexto de teses propriamente cristãs; outro de maior adesão às indicações agostinianas, integradas por elementos de origem aris-

totélica. O primeiro foi seguido por santo Tomás de Aquino, o segundo por são Boaventura de Bagnoregio, ambos empenhados na obra de harmonização da razão com a fé. Mas tanto um como o outro foram precedidos por outras tentativas, entre as quais merecem particular atenção a de santo Alberto Magno, mestre de santo Tomás, e a de Alexandre de Hales, mestre de são Boaventura.

4. Moisés Maimônides e a filosofia judaica

Não foram apenas os árabes que influíram sobre o pensamento ocidental, mas também os hebreus. Vivendo nas comunidades hebraicas espalhadas pelo império árabe, os hebreus procuravam ser fiéis à sua tradição, tanto que nunca abandonaram o monoteísmo nem a idéia da criação *ex nihilo*. Entretanto, sofreram a influência da cultura árabe, tão rica e tão florescente, independentemente dos motivos religiosos de fundo comuns à religião árabe e à religião hebraica. Médico dos califas de Kairnan, Isaac Judaeus (Isaac, o Judeu, aprox. 865-955) foi autor de escritos — que mais tarde circulariam muito no Ocidente — nos quais concepções de origem neoplatônica se entrelaçam com idéias físicas e médicas. Já no ambiente espanhol viveu, no século IX, Ibn Gabirol, conhecido pelos latinos com o nome de Avicebron (1021-1050/1070 aprox.). A obra de Avicebron mais estudada pelos escolásticos foi a *Fons vitae,* escrita em árabe, mas traduzida para o latim por João Ibn Dahut e Domingos Gundissalvi. Essa obra teve tanta influência que se chegou a acreditar que fôra elaborada por autor cristão. Nela, Avicebron procura harmonizar os resultados da razão (permeada pelo neoplatonismo) com os princípios essenciais da religião judaica. Assim, por exemplo, no que se refere à relação entre Deus e o mundo, Avicebron sustenta que todas as substâncias, à exceção de Deus, são compostas de matéria e forma, mesmo as espirituais. Essa é a doutrina do hilemorfismo universal. E a matéria e a forma são movidas por uma *vontade* de unirem-se uma à outra. E esse impulso é transmitido a elas pelo próprio Criador. Escreve Avicebron: "No ser, há apenas três coisas: por um lado, a matéria e a forma; por outro lado, a Essência primeira; por fim, a Vontade que está entre os dois extremos."

O pensamento de Moisés Maimônides, porém, foi muito mais influente do que o de Avicebron. Mais profundo e mais racional, decididamente influenciado pelas doutrinas de Aristóteles, que ele teve oportunidade de conhecer através dos árabes, Moisés Maimônides nasceu em Córdoba (1135-1204). Por causa da atitude intolerante dos Almoadas, foi obrigado a deixar a Espanha,

permanecendo por algum tempo no Marrocos (em Fez), passando depois para a Palestina e acabando por se estabelecer no Cairo. Comerciou com pedras preciosas, mas no Cairo também ministrou aulas públicas, adquirindo grande fama como filósofo e teólogo, mas especialmente como médico. O ministro do sultão Saladino o fez médico da corte e, assim, não tendo mais necessidade dos proventos do comércio para viver, pôde dedicar-se aos seus estudos.

Moisés Maimônides escreveu sobre medicina e teologia, mas sua obra mais conhecida foi o *Guia dos perplexos*. O livro se dirige a todos aqueles que se encontram sufocados pela perplexidade derivada dos aparentes contrastes entre razão e fé. Moisés Maimônides escreveu o *Guia dos perplexos* precisamente para demonstrar que a filosofia e a *Bíblia,* na realidade, são conciliáveis. Para ele, como para Avicena, pode-se demonstrar que Deus existe e pode-se inclusive chegar a compreender que ele é um ser incorpóreo. As coisas existentes são contingentes, não tendo em si mesmas as razões de sua própria existência e, conseqüentemente, remetendo a um Ser necessário.

Diversamente de Avicena, porém, Maimônides não aceita de modo algum a doutrina da eternidade do mundo, já que as provas aristotélicas dessa tese não são decisivas. Assim, o crente pode aceitar tranqüilamente o dogma da criação. O mundo não pode ser necessário, pois, caso contrário, deveríamos negar a liberdade de Deus. O mundo não é eterno, mas contingente. Ele é fruto da livre vontade de Deus. E Deus é a causa eficiente e final de todo o universo.

Por outro lado, Maimônides coloca-se próximo das concepções de Averróis quando afirma que o intelecto agente é único e separado para todos os homens, que possuem singularmente o intelecto passivo, que conhece pela ação do intelecto ativo. O resultado disso, na opinião de Maimônides, é que a imortalidade não cabe ao homem individualmente, já que, com a corrupção do corpo, se desvanece a diferença dos indivíduos, restando o puro intelecto. O homem não é imortal como indivíduo, mas somente como parte do intelecto ativo.

As teses de Moisés Maimônides foram freqüentemente retomadas pelos filósofos escolásticos e "não por acaso o próprio Tomás de Aquino retomou temas e motivos bem próximos aos do teólogo hebraico quando quis fixar os limites entre a teologia e a filosofia e, ao mesmo tempo, a sua continuidade no âmbito de uma convergência absoluta entre a razão e a fé" (C. Vasoli).

5. Como as culturas grega e árabe penetraram no Ocidente. A obra dos tradutores e o *collegium* de Toledo

Foi no século XI que o Ocidente tomou contato com a cultura oriental. Naquela época, o Islã era o depositário da ciência e do saber que haviam sido produzidos na Antigüidade, sendo "unânime o reconhecimento alcançado pelo alto nível dos maometanos na técnica bélica e na administração estatal, o que é demonstrado pelas palavras semíticas que entraram na linguagem ocidental, como 'arsenal', 'almirante', 'tarifa', 'alfândega' e 'avaria' " (Singer).

Mas a cultura árabe que penetrou no Ocidente, em sua maior parte, era cultura grega traduzida em árabe. Desse modo, foi através dos árabes que o Ocidente pôde se reapropriar das teorias filosóficas e científicas do mundo grego. Vejamos então como e onde se realizou essa operação de reapropriação. No século VIII, os sarracenos começaram a conquista da Sicília. E quando, no século IX, a ilha caiu nas mãos dos normandos, tornou-se um centro no qual não era mais difícil fazer contato com o saber grego e árabe. Um outro centro da Itália medieval que desenvolveu a mesma função foi Salerno. Já no século IX a cidade havia visto surgir uma famosa escola de medicina. Ademais, havia na cidade habitantes gregos judeus que mantinham relações com o Oriente. Por outro lado, em 1070, estabeleceu-se em Salerno Constantino, o Africano (1017-1087), originário da Tunísia, o qual, depois de ter sido secretário do conquistador normando, retirou-se para um mosteiro, onde traduziu do árabe para o latim obras médicas e científicas, sobretudo de autores judeus, de língua árabe e origem norte-africana, como Isaac Judaeus. As traduções de Constantino foram usadas por bastante tempo, mesmo depois de terem sido superadas pelas traduções, bem mais exatas, de Gerardo de Cremona (do qual falaremos adiante). Além disso, também a Espanha — à exceção de León, da Navarra e de Aragon — havia sido ocupada pelos muçulmanos. Em 1085, porém, Afonso VI de León, com a ajuda de El Cid, conquistou Toledo, que, no entanto, continuou habitada por uma população bastante consistente de língua árabe, inclusive muitos judeus. E foi exatamente a partir de Toledo que teve início *a difusão sistemática* da cultura árabe e grega.

Adelardo de Bath (1090-1150 aprox.), que morou na Espanha e na Sicília, interessado em matemática, começou a traduzir um tratado sobre o uso do ábaco e verteu para o latim a *Arithmetica,* do persa Al-Kwarizmi, na qual é usada a notação numérica atual, chamada precisamente de "árabe", embora de origem indiana, na qual as cifras adquirem seu valor pela posição que ocupam. A

introdução da notação numérica árabe constituiu um grande acontecimento, pois não devemos nos esquecer de que "o homem do Renascimento e o homem da Idade Média em geral (o mesmo acontecendo com o homem antigo) não sabiam calcular. E não estava habituado a fazê-lo, pois não tinha os meios para isso" (A. Koyré). Mas foi com muita lentidão que a notação árabe se difundiu, deslocando o cálculo feito com cifras romanas minúsculas. Como observa Lucien Febvre, essas cifras "aparecem agrupadas em categorias separadas por pontos: as dezenas ou vintenas encimadas por dois X, as centenas encimadas por um C e os milhares por um M; tudo era efetuado da pior maneira possível, de modo a não permitir a realização de qualquer operação aritmética, por mais elementar que ela fosse". Em 1645, na dedicação de sua máquina calculadora ao chanceler Seguier, Pascal ainda acentuava as dificuldades do cálculo: "De fato, no tempo de Rabelais, calculava-se principalmente e quase que exclusivamente através daqueles tabuleiros cujo nome foi herdado na Inglaterra pelos ministros do Tesouro e com aquelas fichas que o *Ancien Régime* iria manejar, com maior ou menor destreza, até o seu declínio." Ademais, não apenas por curiosidade, deve-se mencionar que o termo "algarismo" deriva precisamente do nome Al-Kwarizmi, tendo significado por muito tempo o mesmo que "aritmética". Ainda do árabe, Adelardo também traduziu Euclides, dando assim a conhecer ao mundo latino aquela obra geométrica que tanta influência iria exercer sobre o pensamento ocidental.

Foi também na Espanha, de 1141 e 1147, que se formou Roberto de Chester (1110-1160 aprox.). Foi ele quem traduziu em 1143, pela primeira vez, o Corão; em 1144, traduziu um texto de alquimia; em 1145, a *Álgebra* de Al-Kwarizmi. Entrementes, em 1140, um outro tradutor toledano, um cristão, verteu para o latim a *Física* e outras obras de Aristóteles. No entanto, o tradutor de árabes mais representativo foi Gerardo de Cremona (1114-1187): Gerardo passou muitos anos em Toledo, aprendendo à perfeição a língua árabe de um professor cristão da cidade.

Em Toledo, o arcebispo Raymond de Sauvetât (1126-1151) organizou um *collegium* de tradutores, "dentre os quais deve-se recordar particularmente Domingos Gundissalvi, Ibn Dahut (que os latinos chamariam de Avenzoar) e João da Espanha (que quase certamente deve ser identificado com o próprio Ibn Dahut, mas não com os outros dois tradutores conhecidos como João de Toledo e João de Sevilha)" (C. Vasoli). Domingos Gundissalvi traduziu a *Physica*, o *De coelo et mundo* e os primeiros dez livros da *Metaphysica*, todos de Aristóteles, bem como a *Metaphysica* de Avicena, a *Philosopia* de Al-Gazali, o *Sobre as ciências* de Alfarabi e a *Fons vitae* de Avicebron.

Em seu conjunto, a escola dos tradutores de Toledo realizou a tradução latina de nada menos que noventa e duas obras árabes completas. A Gerardo de Cremona, que também trabalhou em Toledo, deve-se a tradução do *Cânon de medicina* de Avicena, do *Almagesto* de Ptolomeu e de outros escritos árabes de natureza científica, entre os quais algumas obras de Al-Kindi. Gerardo também iniciou a tradução para o latim da versão árabe dos *Analytici posteriores,* com o comentário de Temístio, bem como da *Physica,* do *De coelo et mundo,* do *De generatione et corruptione* e, em parte, dos *Meteorologica.* Também em Toledo foram traduzidos *A medida do círculo* de Arquimedes, os *Elementos* de Euclides, muitas obras médicas de Galeno, de Hipócrates, de Rhazes (865-925) e de Isaac Judaeus (855-955), cujo livro *Sobre as febres* foi conhecidíssimo na Idade Média; ademais, também foram traduzidos os tratados de alquimia de Jabir (760-815 aprox.), os escritos matemáticos e astronômicos de Al-Kindi (813-880), de Al-Hazen (965-1030), autor do *Tesouro da ótica* (que contesta as teorias de Euclides, Ptolomeu e outros pensadores antigos, segundo as quais o olho emanaria os raios visíveis, que atingiriam os objetos observados; para Al-Hazen, ao contrário, a forma do objeto chega ao olho, sendo depois elaborada pelo "corpo transparente", isto é, o cristalino), de Alfarabi (morto em 951) e de Bagdah Messahala (770-820), este do hebraico. Além dessas obras, também devemos à escola de Toledo a tradução de importantes obras neoplatônicas: foi precisamente Gerardo quem traduziu o *Liber de causis,* sob o título de *Liber Aristotelis de expositione bonitatis* ou *Liber bonitatis purae.*

Por volta de 1160, o almirante Eugênio de Palermo traduziu do árabe a *Ótica* de Ptolomeu. Eugênio também conhecia o grego, mas traduziu essa obra do árabe. Já na Sicília, em 1173, foi traduzido diretamente do grego o *Almagesto,* portanto onze anos antes que aparecesse a versão de Gerardo, feita do árabe. Entretanto, esta última versão é que iria ser utilizada até fins do século XV. Por desejo de Carlos de Anjou (1220-1285), o judeu de origem siciliana Moisés Farachi (morto em 1285), que foi estudante em Salerno, traduziu o *Liber continens* de Rhazes, uma verdadeira coletânea dos conhecimentos médicos gregos, siríacos e árabes. Miguel Escoto (1175-1235 aprox.) também residiu por um certo tempo em Toledo, morando ainda em Pádua, Bolonha e Roma, além de terminar seus dias a serviço de Frederico II. Miguel traduziu um livro de astronomia de Al-Bitrugi de Sevilha, também chamado de Alpetragius. Esse livro é muito importante, porque antecipa idéias copernicanas. Além disso, suas versões de obras de Averróis foram as primeiras a colocar o Ocidente em contato com as idéias desse pensador. Ainda a Miguel devemos a primeira versão, feita a partir do árabe, das idéias biológicas de Aristóteles. Ele também foi autor

de uma obra astrológica e, amigo de Frederico II e inimigo da Igreja, foi visto pela imaginação popular como um adivinho e homem dedicado à magia negra. Dante o colocou no quarto fosso do inferno, entre os adivinhos e feiticeiros: "Aquele outro (...) foi Miguel Escoto, que das mágicas burlas soube o jogo."

Em conclusão, desde o começo do século XIII, antes portanto que Guilherme de Moerbeke iniciasse a tradução parcial das obras de Aristóteles e empreendesse a revisão de muitas traduções existentes, "a cultura ocidental pôde desfrutar de uma rica série de obras gregas e árabes de excepcional importância histórica e especulativa. À *logica vetus,* constituída pelo *Isagoga*, pelas *Categorias*, pelo *De interpretatione* e pelos comentários boecianos, agregou-se estavelmente a chamada *logica nova*, constituída pelos primeiros e segundos *Analíticos*, pelos *Tópicos* e pelos *Elencos sofistas*, passando-se a conhecer completamente a *Metaphysica* de Aristóteles, os livros naturais da *Physica*, o *De generatione*, o *De coelo*, parte dos *Meteorologica* e dois ou três livros da *Ethica Nicomachea*. Além disso, esses textos se fizeram acompanhar de uma grande messe de comentários e interpretações árabes, das doutrinas neoplatônicas do *Liber de causis* e das concepções de Avicena e Alfarabi. Assim, os filósofos ocidentais, que durante toda a segunda metade do século XII haviam seguido com tanto interesse a difusão inicial do saber greco-árabe, encontravam-se pela primeira vez, com todo o seu peso, diante do testemunho de tradições e atitudes de pensamento desenvolvidas em plena independência em relação à tradição religiosa cristã, de um modo de interpretar e entender a realidade, a natureza e o homem profundamente estranho à linha 'teológica' das escolas ocidentais" (C. Vasoli).

6. Alberto Magno

6.1. Alberto Magno: a figura, a obra e o programa de investigação

O mais ilustre catedrático da faculdade de teologia de Paris foi o dominicano Alberto Magno, assim chamado porque o seu pensamento científico e filosófico-teológico já gozava de grande autoridade quando ele ainda vivia. Descendente dos duques de Bollstädt, Alberto nasceu em 1193 segundo alguns e em 1206 segundo outros. Depois de um período de magistério em algumas comunidades alemãs, foi um ilustre docente em Paris de 1245 a 1248, retornando depois para Colônia. Depois de uma breve estada na corte pontifícia de Anagni como conselheiro e em Ratisbona

como bispo, estabeleceu-se em Colônia, onde morreu em 1280. Entre os escritos cientifícos de sua autoria dignos de nota, podemos recordar: *Sobre os vegetais e as plantas, Sobre os minerais* e *Sobre os animais.* Entre os seus escritos filosóficos, podemos lembrar: a *Metafísica* e um comentário ao *Liber de causis,* bem como suas paráfrases da *Ética,* da *Física* e da *Política* de Aristotéles. Por fim, dos seus escritos teológicos são dignos de nota: o *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo, a *Summa de creaturis* e o *De Unitate intellectus* (contra os averroístas).

Tanto na paráfrase de algumas obras de Aristóteles como em seus escritos originais, Alberto se mostra genuíno admirador da filosofia e da ciência de Aristóteles. E *um de seus méritos mais significativos foi o de ter inserido o aristotelismo no pensamento cristão,* orientando assim a atenção especulativa do seu ilustre discípulo Tomás de Aquino. Naturalmente, Alberto não foi o primeiro a conhecer e utilizar Aristóteles, como tampouco não nos ofereceu uma síntese verdadeiramente original entre o aristotelismo e o cristianismo. O seu mérito consiste muito mais em ter apresentado Aristóteles como um patrimônio a assimilar e não como um autor que devesse ser conhecido para ser melhor combatido: entre os filósofos, Aristóteles "é aquele a quem se necessita dar maior crédito em filosofia", como Agostinho na teologia. Por isso, Alberto colocou-se contra aqueles que combatiam, ou melhor, "blasfemavam" contra a filosofia de Aristóteles, rigoroso e elevado pensador no que se refere ao "mundo natural". Aristóteles e Agostinho, portanto, são os principais mestres aos quais Alberto se refere constantemente e com base nos quais traça a distinção entre filosofia e teologia, que são duas ciências específicas, distintas pelos princípios de conhecimento, pelo sujeito e o objeto de que tratam e pelo fim que perseguem. É verdade que tanto o filósofo como o teólogo tratam da existência de Deus, mas com perspectivas, resultados e finalidades completamente diferentes.

6.2. **A distinção entre filosofia e teologia**

Para Alberto, são pelo menos cinco as diferenças entre o *conhecimento* filosófico de Deus e o seu *conhecimento teológico:* 1) a primeira é que, no conhecimento filosófico, se utiliza somente a razão, ao passo que, com a fé, se vai além da razão; 2) a filosofia parte de premissas que devem ser conhecidas por si mesmas, ou seja, imediatamente evidentes, ao passo que na fé há um *lumen infusum* que reflui sobre a razão, abrindo-lhe perspectivas que, de outro modo, seriam impensáveis; 3) a filosofia parte da experiência das coisas criadas, enquanto que a fé parte do Deus revelante; 4) a razão não nos diz o que é Deus (*quid sit*), mas a fé o diz, dentro

Alberto Magno (1205-1280) foi o mais significativo precursor da grande síntese tomista.

de certos limites; 5) a filosofia é um procedimento puramente teorético, ao passo que a fé comporta um processo intelectivo-afetivo, porque envolve a existência do homem no amor de Deus.

Apenas para exemplificar a distinção entre filosofia e teologia, basta constatar que o conhecimento da realidade não é único, mas sim duplo, conforme consideremos *a res in se,* quando é objeto da filosofia, ou a *res ut beatificabilis,* quando é objeto da teologia. E não são poucos os problemas a propósito dos quais Alberto apresenta soluções distintas. Por exemplo: ele expõe e mostra compartilhar a psicologia do conhecimento de Aristóteles, quando expõe o seu pensamento; ao mesmo tempo, porém, compartilha a psicologia de Agostinho e a doutrina da imagem trinitária na alma humana, no campo da teologia. Alguns historiadores chegaram a se perguntar qual era a doutrina psicológica de Alberto, se a primeira ou a segunda. A resposta, porém, é que ele compartilha ambas as doutrinas, porque são diferentes as ordens de consideração e as perspectivas com as quais estuda o mesmo "objeto material". O mesmo pode-se dizer do mistério da Santíssima Trindade, que ele considera incognoscível em filosofia, ao passo que na teologia, nas pegadas de Agostinho, ela é interpretável. E o mesmo vale também para o problema da criação: o filósofo prova somente que o mundo não pode ter começado por um movimento de autogeração, mas não chega à idéia da criação, da qual, ao contrário, parte o teólogo. No que se refere ao caráter temporal ou eterno do mundo, a filosofia não pode se pronunciar com argumentos probatórios nem a favor de uma nem de outra tese, bem como a propósito da imortalidade da alma individual; já para o teólogo o mundo é criado e a alma é imortal. Em suma, "*theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis*". E as coisas teológicas não se conjugam com as coisas filosóficas em seus princípios devido ao fato de que "a teologia se baseia na revelação e na inspiração, não na razão". O filósofo diz tudo aquilo que pode ser dito "com base no raciocínio". E, com certeza, "não se pode ter qualquer conhecimento da Trindade, da Encarnação e da Ressurreição a partir de uma perspectiva puramente natural".

6.3. **Filósofos gregos e teólogos cristãos**

Inimigo do antiaristotelismo que campeava na faculdade de teologia, Alberto apresentou princípios para uma avaliação mais serena das posições contrapostas. Os gregos — e Aristóteles em particular — nos apresentaram análises muito sutis sobre a alma humana, considerando-a porém num enfoque geral. Ou seja: eles tematizaram os objetos específicos das forças espirituais e sensíveis de um modo mais geral, estabelecendo modalidades e pers-

pectivas de caráter universal e explorando apenas determinados hábitos e poderes cognoscitivos da *psiche* humana. E não é possível ir mais além partindo dos princípios racionais.

Já os teólogos, considerando a realidade "specialius", descobriram na alma novas faculdades, correspondentes a aspectos específicos e novos hábitos científicos correlatos, de cuja existência os filósofos sequer suspeitavam. E isso porque eles se serviram daquilo que Agostinho chama "*ratio superior*", a parte superior da alma, dando lugar não à ciência, mas à sabedoria. Tal empresa só lhes foi possível porque eles foram iluminados pela Revelação, que, como um novo sol, despertou problemas antes desconhecidos. É mister observar aqui que a distinção entre consideração "communior e specialior" da realidade cognoscível baseia-se na própria coisa, dotada de uma estrutura própria e, ao mesmo tempo, de uma *ratio essendi* totalmente referida ao princípio supremo. Assim, o conhecimento pode recair imediatamente sobre a coisa ou sobre a idéia eterna a que ela se refere. No primeiro caso, a consideração é "communior", no segundo é "specialior"; a primeira é obra da *ratio inferior*, a segunda da *ratio superior*. Se isso é verdade, então que sentido têm as polêmicas em curso contra o aristotelismo?

Aos defensores radicais das teses — e somente das teses — agostinianas que se empenharam na polêmcia antiaristotélica, Alberto endereçou a censura de que só levavam em conta a *ratio superior*, deixando a *ratio inferior* de lado. Se Agostinho é o mestre insuperável na primeira, na segunda o mestre é Aristóteles. Evidenciando o duplo aspecto da realidade e o duplo plano da razão, Alberto mostra a oportunidade de desenvolver tanto uma quanto outra: a "sabedoria", que se funda na *ratio superior* iluminada pela fé, e a "ciência", que considera as coisas circunscritas em si, segundo suas causas imediatas. Esse foi o programa ao qual Alberto se ateve constantemente: "Augustino in his quae sunt de fide et moribus, plus quam philosophis attinendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loquentur, plus ego crederem Galeno et Hippocrati, et si *de naturis* rerum loquatur, Aristoteli[...]" Considerando que o pensamento de Agostinho já goza de grande desenvolvimento, é necessário cultivar o pensamento dos cientistas gregos, particularmente de Aristóteles.[...]" Isso torna compreensível, portanto, o projeto de fundo de Alberto, que é o de "omnes dictas partes (física, metafísica e matemática de Aristóteles) *facere latinis intelligibiles.*"

6.4. O interesse científico

Além dos problemas filosóficos e teológicos, Alberto também tratou das questões científicas. Embora se baseando nos clássicos, particularmente em Aristóteles, não se limita a sintetizar os seus resultados, mas apresenta uma série de observações originais

Santo Tomás (1221-1274) marca o ponto culminante da escolástica medieval. É considerado unanimemente como o maior dos filósofos medievais.

sobre os vegetais, minerais e animais. Alberto "estava entre os pouquíssimos escritores medievais que se aproximaram de uma efetiva observação da natureza. Homem mais culto de sua época, Alberto (...), com suas obras sobre os minerais e sobre os seres vivos, havia dado provas de que o espírito científico começava a se reerguer. Com efeito, ele não é de se desprezar como observador objetivo. E, com suas qualidades, indica o surgimento de uma nova obra, cujos sinais perceberemos mais claramente nos seus sucessores" (Ch. Singer).

Em Alberto, podemos encontrar aquela concepção mágico-astrológica que, através dele, iria exercer uma grande influência posteriormente. Contrário à magia negra (evocadora de forças demoníacas) e à magia "judiciária" (que tende a estabelecer a influência dos astros sobre o destino humano e, portanto, a privar o homem de sua liberdade), Alberto defendia aquela *magia natural* que nos dá testemunho da infinita virtude da Causa primeira, que mantém unidas as coisas. De qualquer modo, prescindindo desses conteúdos, o importante está em algumas afirmações de princípio feitas por Alberto Magno a propósito do objeto e do método da ciência natural. Afirmações que Dijksterhuis resume do seguinte modo: "Na ciência (...), devemos investigar o que pode acontecer nas coisas naturais com base nas causas inerentes à natureza. A ciência não consiste simplesmente em crer naquilo que nos é dito, mas sim no investigar as causas das coisas naturais. Uma conclusão que está em contradição com o testemunho dos nossos sentidos não pode ser crível; um princípio que esteja em desacordo com a experiência adquirida através da percepção sensível não é um princípio, mas muito mais o contrário de um princípio. O estudo da natureza deveria ser perseguido desde as coisas individuais; o conhecimento da natureza das coisas em geral é apenas um conhecimento aproximativo. É necessário muito tempo para realizar um experimento de modo que ele não apresente defeitos sob nenhum ponto de vista: de fato, a experimentação não deveria ser efetuada somente de uma maneira, mas em todas as circunstâncias possíveis, com o objetivo de encontrar uma base segura para o trabalho. As provas baseadas na percepção sensível são as mais seguras de todas na ciência, sendo superiores ao raciocínio privado de experimentação."

7. Tomás de Aquino

7.1. A vida e as obras

Expoente entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos, Tomás de Aquino elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica

e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana.

Italiano pelo lado do pai, Landolfo, conde de Aquino, e normando pelo lado da mãe, Teodora, Tomás nasceu em Roccasecca, no sul do Lácio, em 1221. Teve sua educação primária na abadia de Montecassino, para onde foi levado na esperança de que contribuísse para o brilho do sobrenome da família. Com efeito, o abade de Montecassino era um poderoso feudatário. Mas, devido às contínuas guerras entre o Papa e o Imperador, a abadia foi logo reduzida a um estado de abandono desolador e de triste decadência.

Por essa razão, Tomás prosseguiu seus estudos em Nápoles, na universidade recentemente fundada por Frederico II. Foi aí que entrou em contato com a ordem dos dominicanos, muitos dos quais dedicavam-se ao estudo e ao ensino universitários. E decidiu ingressar na ordem, atraído pela nova forma de vida religiosa, aberta para as novas instâncias sociais, envolvida no debate cultural e livre de interesses mundanos. Sua decisão foi firme e, apesar da oposição da família, expressa por várias formas, tornou-se irrevogável. Discípulo de Alberto Magno em Colônia entre 1248 e 1252, logo mostrou o seu talento especulativo. Convidado pelo mestre a expor o seu ponto de vista sobre uma *quaestio* que estava sendo debatida, Tomás, que era chamado de "boi mudo" pelo comportamento reservado e silencioso, expôs o problema com tanta profundidade e limpidez que levou Alberto a exclamar: "Este moço, que nós chamamos de 'boi mudo', mugirá tão forte que se fará ouvir no mundo inteiro!"

Em 1252, quando o mestre-geral da ordem solicitou um jovem bacharel (hoje, se diria professor-assistente) para encaminhar à carreira acadêmica na Universidade de Paris, Alberto não hesitou em indicar Tomás. Assim, ele ensinou em Paris de 1252 a 1254 como *baccalaureus biblicus* e de 1254 a 1256 como *baccalaureus sententiarius*. Nada temos do seu ensino bíblico, mas, dos seus comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, nos resta o monumental *Scriptum in libros quattuor sententiarum*. Ademais, são desse período os opúsculos *De ente et essentia* e *De principiis naturae,* nos quais Tomás expõe os princípios metafísicos gerais em que iria inspirar suas reflexões posteriores. Superados os obstáculos interpostos pelos "mestres seculares", ele foi agraciado com o título de *magister* em teologia, juntamente com são Boaventura, obtendo uma cátedra em Paris, onde ensinou de 1256 a 1259. Remontam a esse período as *Quaestiones disputatae de veritate,* o *Comentário* ao *De Trinitate* de Boécio e a *Summa Contra Gentiles.*

Depois desse período parisiense, Tomás andou peregrinando (como era o costume dos mestres da ordem dominicana) pelas maiores universidades européias (Colônia, Bolonha, Roma, Ná-

poles). Pertencem a essa época as *Quaestiones disputatae de potentia,* o *Comentário* ao *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio, o *Compendium theologiae* e o *De substantiis separatis.* Chamado pela segunda vez a Paris, para combater os antiaristotélicos e os averroístas, que tinham em Siger de Brabante o seu porta-voz, ele escreveu o *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroistas* e preparou o esboço de sua obra maior, a *Summa theologiae,* iniciada em sua estada em Roma e Viterbo, continuada em Paris e depois em Nápoles, mas não concluída. A sua saúde estava em declínio. Ele chegou a dizer ao seu fiel amigo e secretário Reginaldo de Piperne, que o exortava a terminar sua obra: "Raynalde, non possum, quia omnia quae scripsi videntur mihi paleae." E, diante da insistência de Reginaldo, repetiu: "Videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi et revelata sunt mihi." Dessa declaração emerge o sentido de pequenez e quase de inutilidade de sua própria obra, que um homem profundamente religioso como ele experimentava diante do mistério da morte e da esperança do encontro com Deus (S. Vanni Rovighi). Foi surpreendido pela morte aos cinqüenta e três anos, em 7 de março de 1274, no mosteiro cirterciense de Fossanova, quando viajava para Lião, para onde ia, por ordem do papa Gregório X, precisamente para participar do Concílio de Lião.

7.2. Razão e fé, filosofia e teologia

Na abertura da *Summa contra gentiles,* Tomás faz suas as palavras de Hilário de Poitiers: "Sei que devo a Deus, como principal dever de minha vida, que cada palavra minha e cada sentido meu falem dele." *O objeto primário de suas reflexões é Deus, não o homem ou o mundo.* Somente no contexto da revelação é que se torna possível um correto discurso sobre o homem e o mundo.

Muito se tem discutido sobre se existe ou não uma *razão* autônoma da *fé* em Tomás, ou seja, uma filosofia distinta da teologia. A resposta a essa interrogação sempre presente é que em Tomás há uma razão e uma filosofia como *preambula fidei.* A filosofia tem sua configuração e sua autonomia, mas não exaure tudo aquilo que se pode dizer ou conhecer. Assim, é preciso integrá-la a tudo o que está contido na *sacra doctrina* em relação a Deus, ao homem e ao mundo. A diferença entre a filosofia e a teologia não está no fato de que uma trata de certas coisas e a outra de outras coisas, porque ambas falam de Deus, do homem e do mundo. A diferença está no fato de que a primeira oferece um conhecimento imperfeito daquelas mesmas coisas que a teologia está em condições de esclarecer em seus aspectos e conotações específicos relativos à salvação eterna.

Como observa Gilson "é desconcertante que homens que sustentam que a graça pode tornar os homens moralmente melhores recusem-se a admitir que a revelação possa tornar a filosofia melhor. Também ao nível da metafísica houve entre as doutrinas de Aristóteles e Tomás a mesma continuidade que houve entre a concepção de mundo antes da encarnação de Cristo e depois dela". Portanto, a fé melhora a razão assim como a teologia melhora a filosofia. *A graça não suplanta, mas aperfeiçoa a natureza.* E isso significa duas coisas. Primeiro, que a teologia retifica a filosofia, não a substitui, assim como a fé orienta a razão, não a elimina, sendo portanto necessária uma correta filosofia para ser possível uma boa teologia. Segundo, a filosofia, como *preambulum fidei,* tem sua autonomia própria, porque é formulada com instrumentos e métodos não assimiláveis aos instrumentos e métodos da teologia.

7.3. A **teologia não substitui a filosofia**

Na *Summa contra gentiles,* falando a propósito das verdades relativas a Deus, Tomás escreve: "Há algumas verdades que superam todo poder da razão humana, como, por exemplo, a verdade de que Deus é uno e trino. Outras verdades podem ser pensadas pela razão natural, como, por exemplo, as verdades de que Deus existe, de que Deus é uno, e semelhantes." Enquanto que, em outras obras, ele expõe conjuntamente as verdades naturais e sobrenaturais, aqui os três primeiros livros são dedicados às verdades que ele considera acessíveis à razão: no primeiro livro, por exemplo, em que fala de Deus, ele não aborda a questão da Trindade; já as verdades conhecidas somente através da revelação ele as reúne no quarto livro.

É preciso partir das verdades "racionais", porque é a razão que nos une. Escreve santo Tomás: "É necessário recorrer à razão, à qual todos devem assentir." É sobre essa base que se podem obter os primeiros resultados universais, porque racionais, com base nos quais se pode depois construir um discurso de aprofundamento de caráter teológico. Discutindo com os judeus, pode-se assumir como pressuposto o *Antigo Testamento;* discutindo com os heréticos, pode-se assumir toda a *Bíblia.* Mas que pressuposto pode tornar possível a discussão com os pagãos ou gentios senão aquilo que nos assemelha, isto é, a razão?

A esse motivo, de índole apologética, devem-se acrescentar duas considerações de caráter mais geral, isto é, no sentido de que a razão constitui a nossa característica. Deixar de utilizar essa força, mesmo que em nome de uma luz superior, seria deixar de lado uma exigência primordial e natural. Ademais, existe um *corpus* filosófico que é fruto de tal exercício racional, como a

filosofia grega, cujos resultados foram apreciados e utilizados por toda a tradição cristã. Por fim, Tomás tinha a convicção de que, apesar de sua radical dependência de Deus no ser e no agir, o homem e o mundo gozam de uma relativa autonomia, sobre a qual deve-se refletir com os instrumentos da razão pura, fazendo frutificar todo o potencial cognoscitivo para responder à vocação original de "conhecer e dominar o mundo". Assim, o saber teológico nem suplanta o saber filosófico nem a fé substitui a razão, inclusive porque — e este é o último motivo — a fonte da verdade é única.

7.4. Estrutura fundamental da metafísica

Tomás expõe as linhas fundamentais da metafísica em sua obra juvenil *O ente e a essência,* onde explicita os conceitos de *ente* e de *essência,* delineando os traços característicos das pre-missas teoréticas que iriam sustentar a sua construção filosófico-teológica.

a) *O ente lógico.* O conceito fundamental é o conceito de ente, com o qual se indica qualquer coisa que exista. Ele pode ser tanto *lógico* ou puramente conceitual como *real* ou extramental. Essa distinção é da maior importância, porque significa que nem tudo o que é pensado existe realmente. O ente lógico e o ente real são duas vertentes que se precisa manter distintas. Pois bem, o ente lógico se expressa através do verbo auxiliar *ser,* conjugado em todas as formas: "A sua função é a de unir vários conceitos, sem com isso pretender que eles existam efetivamente na realidade, pelo menos do modo como são concebidos por nós. Nós usamos o verbo 'ser' para expressar conexões de conceitos, que são verdadeiras no sentido que ligam corretamente tais conceitos, mas não expressam a existência dos conceitos que ligam. Quando dizemos que 'a afirmação é contrária à negação' ou que 'a cegueira é dos olhos', estamos falando a verdade, mas esse 'é' não significa que existe a afirmação nem que existe a cegueira. Existem homens que afirmam e existem coisas sobre as quais pode-se pronunciar afirmações, mas não existem afirmações. Existem olhos privados de sua função normal, mas não existe a cegueira: a cegueira é o modo pelo qual o intelecto expressa o fato de que certos olhos não vêem" (S. Vanni Rovighi). Assim, nem tudo aquilo que é objeto do pensamento existe no modo como é pensado. Não se devem hipostatizar os conceitos acreditando que cada um deles tenha uma correspondência na realidade.

Nesse sentido, é compreensível o *realismo moderado* de Tomás, segundo o qual o caráter universal dos conceitos é fruto do poder de abstração do intelecto. O universal não é real, porque somente o indivíduo é real. Essa universalidade, porém, não está

privada de algum fundamento na realidade, da qual, com efeito, é deduzida. Elevando-se acima da experiência sensível, o intelecto alcança uma universalidade que, em parte, é expressão de sua ação de abstração e em parte é expressão da realidade.

b) *O ente real.* Toda realidade, tanto o mundo como Deus, é ente, porque tanto o mundo como Deus existem. O ente diz respeito a tudo, tanto ao mundo como a Deus, mas de modo analógico, porque Deus *é* ser, mas o mundo *tem* ser. Em Deus, o ser se identifica com sua essência, razão pela qual também é chamado "ato puro" e "ser subsistente", mas na criatura, ao contrário, se distingue da essência, no sentido de que esta não é a existência, mas tem existência, ou melhor, o ato graças ao qual não é mais lógica, mas sim real.

Esses dois conceitos tão freqüentes, de *essência* e *ato de ser (actus essendi),* são as duas pilastras do ente real. A essência indica "o que" é uma coisa, ou seja, o conjunto dos dados fundamentais pelos quais os entes — Deus, o homem, o animal, a planta — se distinguem entre si. No que se refere a Deus, a essência se identifica com o ser, mas para todo o resto significa aptidão para ser, isto é, potência de ser *("id quod potest esse").* O que significa que, se as coisas existem, não existem necessariamente, podendo inclusive não ser — e, existindo, podem perecer e não existir mais. A sua essência é a aptidão para ser e não, como em Deus, identificação como o ser. E, como a essência das criaturas não se identifica com a existência, o mundo, em seu conjunto e em cada um de seus componentes, não existe necessariamente, ou seja, é *contingente,* podendo ser ou não ser. Por fim, enquanto é contingente, o mundo, se existe, não existe por sua virtude — pois sua essência não se identifica com a existência — mas em virtude de outro, cuja essência se identifica com o ser, isto é, Deus. Esse seria o núcleo metafísico que sustentaria as provas de santo Tomás em favor da existência de Deus.

Nesse conjunto, fica evidente que, se o discurso sobre a *essência* é fundamental, mais fundamental ainda é o discurso sobre o ser, ou melhor, sobre o *ato de ser,* possuído originalmente por Deus e de forma derivada ou por *participação* pelas criaturas. Não sem razão a metafísica de Tomás foi definida como metafísica do ser ou do *actus essendi.* Com efeito, o ser é o ato que realiza a essência, que em si mesma não passa de um poder-ser. Trata-se, portanto, de uma filosofia do ser, não de uma filosofia das essências ou dos entes, mas do ser que permite às essências realizarem-se e transformarem-se em entes. Trata-se portanto de uma perspectiva inteiramente nova em relação à ontologia grega. Como reflexo disso, as perguntas mais típicas dessa filosofia não dizem respeito

às essências, mas ao *ser:* o que é o ser e por que ele existe ao invés do nada? (Não sem razão essa questão, formulada por Leibniz e Schelling, se tornaria em nossos dias o tema central da metafísica de Heidegger e também podemos encontrá-la em Wittgenstein: "Aquilo que é místico não consiste no modo como o mundo se configura, mas sim *no fato de que ele existe.")*

Sendo a metafísica do ser, a metafísica de Tomás pretende nos oferecer um fundamento do saber mais profundo do que o das essências, um fundamento que funda a realidade e a possibilidade mesma das essências. (Por isso, quando o discurso das essências entrou em crise com Galileu, o discurso de Tomás, na opinião de muitos intérpretes, conservou o seu vigor teorético, *porque, mais do que nas essências, está interessado no ser.)* Pois bem, diante desse tema do ser, parece-nos ser necessário dizer logo que ele pertence ao âmbito do mistério, do indizível, já que funda a própria possibilidade de todo discurso. Trata-se de um fundamento que não buscamos, pelo simples fato de que está sempre já presente no fato de ser dos entes, nesse milagre pelo qual aquilo que poderia não ser existe de fato. Trata-se da redescoberta da estupefação diante do mistério do ser, fazendo renascer a estupefação originária que desperta em nós quando percebemos o dom inestimável e indizível do ato graças ao qual somos tirados do nada para o ser. Esse é o primeiro e fundamental alicerce, que obscurece o problema posterior do *modo* de ser, expresso por Tomás com as dez categorias (a substância e os nove acidentes), que são tentativas de descrever todos os possíveis *modos* de ser.

Tal filosofia é otimista, porque descobre um sentido profundo no fundo daquilo que existe; é uma filosofia do concreto, já que o ser é o ato graças ao qual as essências existem de fato. Mas também é a filosofia do crente, porque só o crente pode lançar as essências à discussão e captar o ato básico e positivo graças ao qual existe algo ao invés de nada. Mas esse discurso nos leva a falar das conotações do ser ou transcendentais (uno, verdadeiro e bom).

7.5. **Os transcendentais: uno, verdadeiro e bom**

A noção de "transcendental" implica a identificação total de "uno", "verdadeiro" e "bom" com o ser, no sentido em que são inseparáveis dele, a ponto de converterem-se totalmente entre si. De modo que dizer que o uno, o verdadeiro e o bom são os transcendentais do ser significa dizer que o ser é uno, verdadeiro e bom.

1) *A unidade do ente (omne ens est unum).* Dizer que o ser é uno significa dizer que ele é intrinsecamente não contraditório, não sendo dividido, embora seja participável. Aliás, a unidade depende do grau de ser, no sentido de que, quanto maior é o grau de ser que

se possui, maior é a unidade. A unidade de um monte de pedras é menor do que a unidade de Pedro ou de Paulo, porque o ser possuído por um e por outro é diferente. A filosofia de Tomás não é filosofia da unidade, mas sim filosofia do ser e, conseqüentemente, da unidade. O ser é o fundamento da unidade: a unidade de Deus é diferente da unidade de Pedro e esta da unidade de uma pedra, precisamente por causa dos diversos graus de ser: a unidade de Deus é a unidade da simplicidade, porque o ser é total; a unidade de Pedro é a unidade da composição (essência + *actus essendi);* a unidade da pedra é essa mesma, só que em grau inferior. A unidade transcendental não é identificável com a unidade numérica: a primeira diz respeito a todo ente, ao passo que a segunda só aos entes quantitativos, isto é, aqueles entes que, de posse da quantidade ou matéria, são mensuráveis. A unidade transcendental pertence ao âmbito da metafísica, ao passo que a unidade numérica, ao âmbito da matemática.

2) *A verdade do ente (omne ens est verum).* O verdadeiro é transcendental do ente no sentido de que todo ente é inteligível, racional. Nesse ponto, deve-se destacar que, no livro VI da *Metafísica,* à pergunta de se a metafísica deve tratar da verdade, Aristóteles responde de forma negativa. E a razão é a seguinte: a metafísica trata do ser real e não da verdade, que não está nas coisas, mas sim na mente, ou melhor, no juízo do intelecto, que compõe e decompõe os conceitos e os liga entre si. Mais do que na metafísica, o lugar para se tratar da verdade é a *lógica,* já que a verdade está no pensamento e não na realidade.

Tomás, embora dando o devido espaço à lógica e à abordagem de seus princípios fundamentais *(princípio de identidade, princípio da não-contradição, princípio do terceiro excluído* e anexos a eles relativos), considera que a metafísica também deve tratar da verdade, pelo fato de que o mundo e as criaturas individualmente são expressão do projeto divino, são fruto do pensamento de Deus. Assim, quando ele afirma que todo ente é verdadeiro, está querendo dizer que todo ente é expressão do arquiteto supremo que, ao criar, pretendeu realizar um projeto preciso. E essa é a *verdade ontológica,* isto é, a adequação de um ente, de todo ente, ao intelecto divino *("adaequatio rei ad intellectum").* A verdade ontológica deve ser distinguida da *verdade lógica* ou verdade humana, que é ou deve tender a ser adequação do nosso intelecto às coisas *("adaequatio intellectus nostri ad rem").*

O que se disse sobre a unidade vale também para a verdade ontológica. A verdade do ente depende do grau de ser que ele possui. Deus é a suma verdade porque é o sumo ser. Os entes finitos são

mais ou menos verdadeiros com base no grau de ser ou de participação no ser divino. Todos os entes, porém, são verdadeiros, porque cada qual ao seu modo expressa um projeto, tem uma razão de ser, apresenta uma vocação: alguns são necessariamente fiéis a tal vocação; outros, dotados de inteligência e vontade, podem ser fiéis ou trair tal vocação, que, no entanto, permanece inscrita em sua essência ou natureza, como uma espécie de permanente e inevitável lembrete.

c) *A bondade do ser (omne ens est bonum).* Embora não se possa considerá-la a tese fundamental, essa certamente é a tese que qualifica a metafísica de Tomás como cristã. Tudo aquilo que existe, todo ente, é bom, porque é fruto e expressão da bondade suprema e livremente difundida de Deus. Assim como uma idéia musical não pode ser expressa através de um único som, pela riqueza e a pobreza deste, da mesma forma a suprema bondade de Deus não pode se revelar através de uma única criatura. Com suas infinitas maravilhas, o mundo é uma primeira tentativa de expressar tal bondade. Assim, todas as coisas, singularmente e em seu conjunto, são boas, porque possuem um grau de ser e de perfeição: *"Omne ens est bonum quia omne ens est ens."* O cristão não pode ser pessimista. Ele é radicalmente otimista. E a estupefação admirada diante do criado reflete atitude ainda mais radical, precisamente a atitude de quem se sente partícipe da bondade de Deus e sente-se orgulhoso de descobrir tal dependência, que exalta e não humilha.

Mas, se todo ente é bom porque, ao seu modo, todo ente é uma perfeição, da mesma forma todo ente é bom porque é objeto de uma vontade ou, em geral, de uma apetência ou desejo: *"Bonum est quod omnia appetunt",* ou seja, a bondade implica o desejo de tal perfeição. As coisas são boas porque assim foram queridas por Deus de forma geradora — Deus cria amando — e pelo homem de forma derivada: o homem ama as coisas porque são boas. Partindo da perspectiva do bem enquanto algo por nós desejado, Tomás distingue o *bem honesto,* que é bem desejado por si mesmo; o *bem útil,* que é o bem desejado como meio para conseguir alguma outra coisa; o *bem deleitável,* que é o bem desejado pelo prazer que oferece. A essa altura, é óbvio que o bem honesto e deleitável é Deus e que os outros bens são tais tendo em vista os fins a que devem conduzir.

7.6. **A analogia do ser**

No livro IV da *Metafísica,* Aristóteles escreve que se identifica o ente nas coisas de modo múltiplo e diverso, mas sempre tendo por referência um ente privilegiado, uma essência particular, não equivocamente, mas como se atribui o "ser sadio" ao ser vivo, à

medicina que é sua causa e à cor do rosto que é seu efeito. Da mesma forma ocorre com o ser: são seres a substância e os acidentes, mas a substância de modo particular, principal, primeiro e privilegiado e os acidentes somente enquanto modificações secundárias da substância. Disso tudo, evidencia-se que Aristóteles se interessa pela razão horizontal dos seres entre si e fala da analogia em relação à substância e aos acidentes. Já Tomás de Aquino, embora estabelecendo a posição de que o ser diz respeito aos entes finitos, se interessa mais pela relação entre Deus e o mundo, diferentemente de Aristóteles. Este se move em direção horizontal, Tomás em direção vertical. E, a esse propósito, fala da analogia que, além de esclarecer a relação entre os entes finitos, precisa a relação entre Deus e as criaturas, entre o infinito e o finito.

À medida que participam do ser de Deus, as criaturas em parte se assemelham a ele, mas em parte não. Não há *identidade* entre Deus e as criaturas, mas também não há *equivocidade,* pois sua imagem está refletida no mundo. Assim, há entre Deus e as criaturas uma relação de semelhança e dessemelhança ou, ainda, uma relação de *analogia,* no sentido de que aquilo que se fala das criaturas pode se falar de Deus, mas não do mesmo modo nem com a mesma intensidade.

O fundamento metafísico da analogia está no fato de que causando a causa transmite-se a si mesma, de certo modo. A semelhança não é uma qualidade adicional, mas sim co-essencial à natureza do efeito, do qual nada mais é do que o sinal externo. Quem recorda as implicações de ser e suas propriedades não se surpreenderá diante da observação de que o mundo é sacro, porque sua relação de dependência a Deus está inscrita no seu próprio ser.

Assim como é bastante vivo o sentido de semelhança, também é muito vivo o sentido de dessemelhança entre criador e criaturas. Estabelece-se aqui o sentido da *transcendência de Deus* e, portanto, o *sentido da teologia negativa.* Se é certo que conhecemos alguma coisa de Deus, também é certo que esse nosso conhecimento, tal como é formulado por nós, não reflete a natureza de Deus: "Deus non habet essentiam, quia essentia sua non est aliud quam suum esse." Se Deus não tem nenhuma essência, porque esta se identifica com o ser, e se todo o nosso conhecimento é uma tentativa para precisar a sua natureza, então podemos compreender por que a teologia negativa é superior à teologia positiva: nós sabemos mais aquilo que Deus não é do que aquilo que Deus é. Por isso, na opinião de alguns, a analogia está mais próxima da equivocidade do que da univocidade. Fazendo eco a um agudo intérprete do pensamento de Tomás, podemos dizer: "Os entes participam do ser, o que significa que o seu ser não é o Ser. A diferença é a própria participação: os muitos são 'outros' do Uno,

não algo fora do Uno. Graças à diferença, o Ser e os entes estão ao mesmo tempo na mais estreita relação de pertença e na máxima distância: participar é ter junto, mas é ao mesmo tempo não-ser o ato e a perfeição de que se participa, justamente porque só se participa" (C. Fabro).

7.7. Os cinco caminhos para provar a existência de Deus

No contexto das linhas metafísicas expostas, não será difícil captar o valor das *cinco provas* ou *caminhos* através dos quais Tomás alcança a única meta, Deus, no qual tudo se unifica e adquire luz e coerência. Para Tomás, Deus é o primeiro na ordem ontológica, mas não na ordem psicológica. Mesmo sendo o fundamento de tudo, Deus deve ser alcançado por caminhos *a posteriori,* isto é, *partindo dos efeitos e do mundo.* Assim, se na ordem ontológica Deus precede suas criaturas como a causa precede os efeitos, na ordem psicológica ele vem depois das criaturas, no sentido de que é alcançado a partir da consideração do mundo, que remete ao seu autor. O ponto de partida de cada caminho, de quando em vez, é constituído por elementos extraídos da cosmologia aristotélica, que Tomás utiliza com confiança em sua eficácia persuasiva, num momento em que o aristotelismo era a filosofia hegemônica. Mas a força probatória dos argumentos em particular é toda e sempre de *índole metafísica* — e assim pretende permanecer em situações científicas diversas.

a) *O caminho da mutação.* Escreve Tomás na *Summa Theologiae:* "O primeiro caminho, que é o mais evidente, é aquele que parte da mutação. Com efeito, é certo e sabido pelos sentidos que algumas coisas sofrem mutações neste mundo. Ora, tudo aquilo que muda é movido por outros, já que uma coisa não muda se não for em potência aquilo no qual se conclui a mutação, ao passo que, ao contrário, sendo em ato, move (ou seja, provoca mutação). Com efeito, mover quer dizer levar da potência ao ato. Ora, uma coisa não pode ser levada a ato senão em virtude de um ente que já seja em ato: por exemplo, aquilo que é quente em ato, como o fogo, torna quente a madeira, que é quente em potência, e assim a muda e altera. Mas não é possível que a mesma coisa seja ao mesmo tempo ato e potência sob o mesmo aspecto. Ela só pode sê-lo sob aspectos diversos: aquilo que é quente em ato não pode sê-lo também em potência, mas é, ao mesmo tempo, frio em potência. Assim, é impossível que, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, um ente seja origem e sujeito de mutação *(movens et motum),* ou seja, mude-se a si mesmo. Portanto, tudo aquilo que muda deve ser movido por outros."

Esse é o caminho da mudança, considerado o primeiro e mais manifesto, para chegar ao primeiro Motor. Nas outras formulações, seguindo bem de perto a Aristóteles, Tomás se detém nos diversos modos pelos quais um ente pode se mover; nesta formulação mais madura, porém, *o aspecto cosmológico é secundário,* emergindo com força o *aspecto metafísico.* O movimento é analisado como *passagem da potência ao ato,* passagem que não pode ser efetuada por aquilo que se move, porque, se se move, isso significa que é movido e é movido por outro, ou seja, por quem é em ato, sendo portanto capaz de operar a passagem da potência ao ato. O princípio *"omne quod movetur ab alio movetur"* é universal, devendo portanto ser aplicado a tudo aquilo que, de algum modo, se move. Em virtude de tal princípio, se deveria compreender como é frágil a objeção segundo a qual o mundo pode se explicar sem recorrer a Deus, porque os fatos naturais se explicariam com a natureza e as ações humanas com a razão e a vontade. Tal explicação é insuficiente porque recorre a realidades mutáveis, mas "tudo aquilo que é mutável e defectível deve ser reconduzido a um princípio imutável e necessário". Mas eis uma objeção: não se poderia recorrer a uma série infinita de motores e coisas movidas? Não, porque o processo ao infinito ou circular desloca o problema e não o explica, ou seja, não encontra a razão última da mutação. Portanto, é necessário afirmar a existência de um *"primum movens quod in nullo moveatur",* isto é, a existência de um imutável. E esse imutável é o que todos chamam Deus.

b) *O caminho da causalidade eficiente.* "O segundo caminho parte da natureza da causa eficiente. No mundo das coisas sensíveis, nos defrontamos com a existência de uma ordem de causas eficientes. Não é caso conhecido (e, na verdade, é impossível) de uma coisa que seja a causa eficiente de si mesma, porque para tanto deveria ser anterior a si mesma, o que é impossível. Ora, não é possível ir ao infinito na série das causas eficientes, porque em todas as causas eficientes ordenadas a primeira é a causa das causas intermediárias e as intermediárias são as causas das últimas, podendo as causas intermediárias ser várias ou uma só. Ora, anular a causa significa anular o efeito. Por isso, se não houver uma causa primeira entre as causas eficientes, não haverá nem causa intermediária nem causa última. Mas, se fosse possível ir ao infinito nas causas eficientes, não haveria causa eficiente primeira, nem efeito último, nem causas eficientes intermediárias, o que, evidentemente, é falso. Por isso, é necessário admitir uma causa eficiente, à qual todos dão o nome de Deus."

À primeira vista, o argumento parece subentender o universo de esferas concêntricas que é típico do pensamento antigo. Com efeito, nessa visão, a causalidade eficiente exercida ao nível de uma

das esferas se justifica pela causalidade eficiente da esfera imediatamente superior; ademais, o número de esferas intermediárias não pode ser infinito, porque, se assim fosse, não haveria a primeira causa eficiente e, conseqüentemente, não haveria causas intermediárias nem efeitos últimos, o que é falso. Entretanto, quando afirma que não importa "que as causas intermediárias sejam várias ou uma só", Tomás dá a entender que não quer ligar a validade dessa prova à cosmologia antiga. Sua prova tem um *valor metafísico,* não físico. Com efeito, ele pretende achar a razão da existência da causalidade eficiente no mundo. E isso é impossível enquanto não se chega a *uma causa eficiente primeira,* isto é, uma causa que produz e não é produzida. O argumento, portanto, se baseia em dois elementos: por um lado, todas as causas eficientes causadas por outras causas eficientes; por outro lado, a causa eficiente incausada, que é a causa de todas as outras causas. No fundo, trata-se de responder a esta interrogação: como é possível que alguns entes sejam causas de outros entes? Indagar sobre essa possibilidade significa chegar a uma causa primeira incausada, que, se existe, identifica-se com aquele ser que chamamos Deus.

c) O *caminho da contingência.* O terceiro caminho deriva da possibilidade, desenvolvendo-se da forma como exporemos. Na natureza, encontramos coisas que têm a possibilidade de ser e não ser, pois constatamos que se geram e se corrompem e, conseqüentemente, lhes é possível tanto o ser como o não ser. Mas é impossível que existam sempre, pois aquilo que pode não ser em algum tempo não o é. Por isso, se tudo pudesse não ser, em algum tempo não haveria nada de existente. Ora, se isso fosse verdade, também nesse caso não haveria nada de existente, pois aquilo que não existe só começa a existir por meio de alguma coisa que já existe. Por isso, se em algum tempo não tivesse havido nada de existente, teria sido impossível para qualquer coisa começar a existir e, assim, também nesse caso, nada existiria, o que é absurdo. Por isso, nem todos os entes são puramente possíveis, devendo necessariamente haver alguma coisa cuja existência é necessária. Mas toda coisa necessária tem a sua necessidade causada por outra — ou não. Ora, é impossível ir ao infinito nas coisas necessárias, que têm sua existência causada por alguma outra coisa, como já foi demonstrado a respeito das causas eficientes. Por isso, não podemos deixar de admitir a existência de algum ente que tenha em si mesmo a sua própria necessidade, não a recebendo de qualquer outro, mas que causa em outras coisas a sua necessidade. E a isso todos os homens chamam Deus."

Esse argumento parte da constatação de que se as criaturas já que nascem, crescem e morrem, são contingentes e, portanto, possíveis, isto é, não possuem o ser em virtude de sua essência. Elas

existem mas não necessariamente, porque também podem não ser e houve um tempo em que não eram. Assim, sendo contingentes, as criaturas são possíveis. Como exemplificar a passagem da possibilidade à existência atual e, portanto, àquele grau de ser ou necessidade que de fato possuem? Se tudo fosse possível, teria havido um tempo em que nada teria existido e agora nada existiria. Se quisermos explicar a existência atual dos entes, isto é, a passagem do estado possível ao estado atual, é preciso admitir uma causa que não foi e não é de modo algum contingente ou possível, porque é sempre em ato. E essa causa se chama Deus.

d) *O caminho dos graus de perfeição.* "O quarto caminho diz respeito à gradação que se pode encontrar nas coisas. Entre os entes, há os mais e os menos bons, verdadeiros, nobres e semelhantes. Mas 'mais' ou 'menos' são predicados de coisas diversas, que se assemelham de modo diverso a algo que é o máximo, como se diz que uma coisa é mais quente quando mais de perto se assemelha àquilo que é quentíssimo. Dessa forma, existe algo que é verdadeiro, nobre e bom em grau máximo e, conseqüentemente, algo que, em grau máximo, é ser, já que aquilo que é máximo na verdade é máximo também no ser, como está escrito na *Metafísica.* Ora, o máximo em cada gênero é a causa de tudo naquele gênero: por exemplo, o fogo, que é máximo no calor, é causa de todas as coisas quentes, como está dito no mesmo livro. Por isso, deve haver algo que, para todos os entes, é a causa do seu ser, de sua bondade e de toda outra perfeição. E isso é chamado Deus."

Também esse caminho parte da constatação empírica, *metafisicamente interpretada,* relativa à gradação dos entes, segundo a qual o ser é participado e expresso diversamente. Há um mais ou um menos ao nível do ser e, conseqüentemente — recorde-se o que já se disse a propósito dos transcendentais —, ao nível de bondade, de unidade e de verdade. Quanto mais ser um ente tiver, tanto mais é uno, verdadeiro e bom. Ora, constatada essa gradação, passa-se à explicação, afirmando que as coisas mais ou menos verdadeiras, boas etc., o são em relação a um ser absolutamente uno, verdadeiro e bom, que possui o ser de modo absoluto. Esta é a razão da passagem: se os entes têm um grau diverso de ser, isso significa que tal fato não lhes deriva em virtude de suas respectivas essências, caso em que seriam sumamente perfeitos. E, se não deriva de suas respectivas essências, isso significa que o receberam de um ser que dá sem receber, que permite a participação sem ser partícipe, porque é fonte de tudo aquilo que existe de algum modo.

e) O *caminho do finalismo.* "O quinto caminho deriva do governo do mundo. Nós podemos ver que as coisas que carecem de

conhecimento, como os corpos naturais, agem em função de um fim. E isso é evidente pelo fato de que sempre ou quase sempre agem do mesmo modo, de forma a obter os melhores resultados. Portanto, está claro que não alcançam o seu fim por acaso, mas por intenção. Ora, tudo aquilo que não tem conhecimento não pode se mover em direção a um fim, a menos que seja dirigido por algum ente dotado de conhecimento e inteligência, como a flecha é dirigida pelo arqueiro. Por isso, existe algum ser inteligente que dirige todas as coisas naturais para o seu fim. E esse ser nós chamamos Deus."

Também este último caminho parte da constatação de que as coisas ou algumas delas agem e operam como se tendessem para um fim. Dizendo que alguns corpos naturais agem sempre ou quase sempre do mesmo modo, Tomás quer destacar duas coisas. A primeira é que ele não parte da finalidade de todo o universo (quando muito, apenas a aborda) e não pressupõe uma concepção mecanicista da natureza, na qual Deus interviria, juntando pedaços indiferentes para constituir o seu relógio. A finalidade constatada diz respeito a *algumas* coisas, coisas que têm em si um princípio de unidade e finalidade. E a segunda é que as exceções devidas ao acaso não reduzem a validade desse ponto de partida.

Ora, se o agir em função de um fim constitui um *certo modo* de ser, pergunta-se qual será a causa dessa regularidade, ordem e finalidade constatáveis em alguns entes. Tal causa não pode ser identificada com os próprios entes, visto que eles são privados de conhecimento (*cognitione carent)* e, nesse caso, é necessário o conhecimento do fim. Desse modo, é preciso remontar a um Ordenador, dotado de conhecimento e em condições de dar ser aos entes daquele modo específico no qual de fato eles operam.

7.8. *Lex aeterna, lex naturalis, lex humana* e *lex divina*

Para Tomás, o homem é *natureza racional*, isto é, um ser capaz de conhecer: *"Ratio est potissima hominis natura."* E é justamente essa concepção de homem que encontramos na base da *ética* e da *política* do Aquinense. Antes de mais nada, o homem conhece o fim ao qual cada coisa tende por natureza e conhece uma ordem das coisas no cume da qual está *Deus como Bem supremo.* Naturalmente, se o intelecto pudesse oferecer a visão beatífica de Deus, a vontade humana não poderia deixar de querê-la. Mas, aqui em baixo, isso não é possível. Na vida terrena, o intelecto só conhece o bem e o mal de coisas e ações que não são Deus. Assim, a vontade é livre para querê-los ou não querê-los. Esse é o sentido da *ratio causa libertatis.* E é exatamente no *livre-arbítrio*, na liberdade do homem (que não é de forma alguma reduzida pela presciência de Deus, que prevê aquilo que é necessário e aquilo que propriamente

será livre, isto é, devido unicamente à liberdade humana), que Tomás vê a raiz do *mal*, concebido, como em Agostinho, como falta do bem. "Por sua própria natureza, o homem tem o livre-arbítrio": ele não se dirige para um fim, como a flecha lançada pelo arqueiro, mas sim se *dirige livremente* para um fim. E, como há nele um *habitus* natural de captar os princípios do conhecimento, também há sempre nele uma disposição ou *habitus* natural — a *sindérese* — que o leva a compreender aqueles princípios que guiam as boas ações. Mas compreender ainda não significa agir. E o homem, justamente porque é livre, peca quando se afasta deliberadamente e infringe aquelas leis universais que a razão lhe dá a conhecer e a lei de Deus lhe revela.

Tomás distingue três tipos de leis: a *lex aeterna*, a *lex naturalis* e a *lex humana*. E acima delas coloca a *lex divina*, ou seja, a lei revelada por Deus. A *lex aeterna* é o plano racional de Deus, a ordem do universo inteiro, através da qual a sabedoria divina dirige todas as coisas para o seu fim. É o plano da Providência conhecido unicamente de Deus e dos bem-aventurados. Entretanto, há uma parte dessa lei eterna da qual, como natureza racional, o homem é partícipe. E tal *partecipatio legis aeternae in rationali creatura* se chama *lei natural*.

Em suma, enquanto seres racionais, os homens conhecem a lei natural, cujo núcleo essencial está no preceito de que "deve-se fazer o bem e evitar o mal". Para o homem, como para todo ente, a sua própria conservação é um bem. Para o homem, como para todo animal, é bem seguir os ensinamentos universais da natureza: união do macho e da fêmea, proteção e crescimento dos filhotes etc. Para o homem, enquanto ser racional, é bem conhecer a verdade, viver em sociedade etc. Entretanto, mais do que na especificação do que é o *bonum* e do que é o *malum*, "santo Tomás (...) vê a lei natural principalmente como a *forma* pela qual o homem deve querer para que a sua vontade e a conseqüente ação estejam em conformidade com a lei natural e, portanto, moral. E essa forma é a da racionalidade: a lei natural diz respeito àquilo a que o homem é levado pela natureza e 'é próprio do homem ser levado a agir segundo a razão' " (G. Fassò).

7.9. **Direito natural e direito positivo**

Estreitamente ligada à *lex naturalis*, Tomás coloca a *lex humana*. Trata-se da lei jurídica, isto é, o *direito positivo*, a *lei feita pelo homem*. E os homens, que são sociáveis por natureza, fazem as leis jurídicas para dissuadir os indivíduos do mal. E, como toda lei é *"aliquid pertinens ad rationem"* (já que cabe à razão estabelecer os meios para os fins e ver a ordem dos fins), a *lex humana* é

a ordem promulgada pela coletividade *(multitudo)* ou por quem tem a responsabilidade pela comunidade *(ab eo qui curam communitatis habet)* tendo em vista o bem *comum*. Portanto, em uma situação histórica diferente, "diversamente de Agostinho, que considerava o Estado e suas leis somente como uma necessidade histórica, dependente do pecado original e da corrupção que ele trouxe para a natureza humana, Tomás, que nesse ponto segue Aristóteles, considera o Estado como uma necessidade natural, quer dizer, uma necessidade que deriva da natureza do homem enquanto homem" (S. Vanni Rovighi).

Entretanto, como acenamos acima, as leis feitas pelo homem se baseiam na lei natural. Com efeito, na opinião de Tomás, *a lei humana deriva da lei natural de dois modos:* por dedução, isto é, *"per modum conclusionum"*, ou por especificação de normas mais gerais, isto é, *"per modum determinationis"*. No primeiro caso, temos o *jus gentium,* no segundo o *jus civile.* Assim, a proibição do homicídio é parte do *jus gentium,* mas o tipo de pena que deve ser reservada ao homicida é parte do *jus civile,* pois se trata da aplicação histórica e social de uma lei natural especificada e fixada pelo *jus gentium.* Sendo *derivados logicamente* da *lex naturalis,* os preceitos do *jus gentium* podem ser conhecidos indepedentemente de uma pesquisa histórica sobre os diversos tipos de sociedade, ao passo que, evidentemente, o mesmo não vale para os preceitos do *jus civile.*

Se os preceitos da lei humana ou positiva são derivados da lei natural, eles são conhecidos pela razão e estão presentes no conhecimento. Desse modo, a sociedade poderia até não fixá-los na lei humana ou jurídica. Entretanto, nós os encontramos estabelecidos no direito. E isso se dá porque existem "pessoas propensas aos vícios e neles obstinadas, que dificilmente podem ser guiadas pela persuasão. Assim, faz-se necessário que sejam obrigadas pela força e o temor a evitar o mal, para que, abstendo-se de fazer o mal pelo menos por esse motivo, deixem os outros em paz e, finalmente, por esse hábito de evitar o mal, sejam levados a fazer voluntariamente aquilo que antes só faziam por medo, tornando-se assim virtuosos". A coerção exercida pela lei humana, portanto, tem a função de tornar possível a convivência pacífica entre os homens, embora para santo Tomás ela tenha também uma *função pedagógica.* A lei humana, portanto, pressupõe homens imperfeitos. E, como ela não reprime todos os vícios, mas somente aqueles "que prejudicam os outros" e que, como "os homicídios, os furtos etc.", "ameaçam a conservação da sociedade humana", da mesma forma "não se precisa ordenar todos os atos virtuosos, mas somente aqueles que são necessários ao bem comum".

Se a derivação da lei natural é essencial para a lei humana, então fica evidente que, quando uma lei humana contradiz a lei natural, nesse caso *ela não existe como lei.* Essa é a razão pela qual a lei deve ser *justa*. A exemplo de Agostinho, também para Tomás "não parece que possa haver lei se ela não for justa". Agostinho se perguntava: *"Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?"* E Tomás sustenta que uma lei só é tal à medida que for justa. Se uma lei positiva estivesse em desacordo com a lei natural, então ela "não seria mais uma lei, mas uma corrupção da lei". A lei deve ser justa. Os autores aos quais santo Tomás se refere para desenvolver a sua teoria da justiça são Aristóteles e Cícero. No *Digesto,* a justiça é definida como "vontade perpétua e constante de atribuir a cada um o seu direito". Tomás faz sua essa definição e a corrige do seguinte modo: a justiça é "a disposição *(habitus)* do espírito pela qual, com constante e perpétua vontade, se atribui a cada qual o seu direito". A justiça pode ser dividida em *comutativa* (a que se tem no intercâmbio entre duas pessoas) e *distributiva* (a que faz com que, na comunidade, se distribua aos indivíduos, de modo proporcional, aquilo que é comum).

Portanto, se a lei humana não concorda com a lei natural, ela não é lei, mas corrupção da lei. Essa idéia de Tomás teve uma enorme influência, sendo freqüentemente invocada para impugnar leis jurídicas consideradas em contradição com aquilo que aqueles que impugnam tal lei consideram *direito natural.* Para Tomás, a lei humana é *moralmente válida* quando deriva da lei natural. Na opinião de santo Tomás, as leis jurídicas injustas são "mais violência do que leis". Entretanto, considera ele, tais leis podem até ser obrigatórias, mas somente onde seja necessário "evitar escândalo ou desordem". Em todo caso, porém, é preciso *sempre* desobedecer à lei injusta se ela for contra a lei divina positiva, impondo a idolatria, por exemplo. E se justifica também a rebelião contra o tirano. Para Tomás, é lícito rebelar-se contra o tirano, com a condição de que a rebelião não ocasione para os súditos males piores e maiores do que a própria tirania. Na opinião do Aquinense, a monarquia é o melhor tipo de governo, porque assegura melhor a ordem e a unidade do Estado. E o pior tipo de governo é precisamente a tirania, já que uma força que atua por meio do mal é mais eficaz e, portanto, mais danosa, quando está unida (como na tirania): "A força de quem governa injustamente realiza o mal para a comunidade quando distorce em seu proveito particular aquilo que deveria ser o bem comum de todos. Desse modo, como, em um governo justo, quanto mais unitário é o comando tanto mais vantajoso é o governo (...), assim, ao contrário, será em um governo injusto: isto é, quanto mais o comando for unitário, tanto mais o governo será nocivo."

O Estado pode encaminhar os homens para o bem comum e pode favorecer algumas virtudes, mas não permite ao homem alcançar o seu fim último, que é sobrenatural. Em suma, a lei natural e as leis positivas servem aos fins terrenos do homem. Mas o homem tem um fim sobrenatural, que é precisamente a bem-aventurança eterna. E a *lex naturalis* e a *lex humana* não são suficientes para conduzir o homem a esse fim. Para tanto, é necessária uma lei sobrenatural: trata-se da *lex divina,* isto é, a lei revelada, a lei *positiva* de Deus que encontramos no Evangelho, que é a guia para se alcançar a bem-aventurança e que, ademais, preenche as lacunas e imperfeições das leis humanas.

Assim, para concluir, "a lei natural, que é também fonte da lei humana, é, em conformidade com o ensinamento clássico, razão: razão natural. O critério graças ao qual o homem distingue o bem do mal e que lhe serve de guia e norma para as suas ações é a *sua* razão" (G. Fassò). Assim, embora o homem possa alcançar o seu fim último somente seguindo a *lex divina,* é a razão que reconhece a *lex naturalis.* E esta não é, como em Ulpiano, "aquilo que a natureza ensinou aos seres animados". Diz Tomás: "Isto é *instinto* natural, não *direito* natural." A *lex naturalis* também não consiste, como para Graciano, nas normas "contidas na lei e no Evangelho". Essas normas, afirma Tomás, são a *lex divina,* a lei revelada, ao passo que o direito natural é objeto da razão humana.

7.10. A fé, guia da razão

"Não há mais que um Deus e esse Deus é o ser: essa é a pedra angular da filosofia cristã — e não foi erigida por Platão nem por Aristóteles, mas por Moisés" (E. Gilson). Deus é o ser supremo e perfeito, o ser verdadeiro. Todo o resto é fruto do seu ato criativo, livre e consciente. Essas são as duas teses aceitas por fé, que cumprem a função de *guias do discurso racional,* ou melhor, esse é *o metro de avaliação com que Tomás examina qualquer outro discurso filosófico e se aproxima de Aristóteles* para repropor suas teses mais qualificadas. Para Tomás, "quando (...) uma proposição filosófica obtida através do raciocínio contradiz uma afirmação de fé, pode-se sem dúvida concluir que o erro está do lado da filosofia" (M. dal Pra).

Foi tão relevante o peso dessas teses na elaboração da metafísica e das provas da existência de Deus que chegou a levar não poucos estudiosos a falarem de *filosofia cristã* e não simplesmente de "filosofia". É isso que é compreensível se considerarmos que todos os problemas propostos pela filosofia grega se modificam no quadro dessas duas afirmações — Deus como ser supremo e como criador. Enquanto que, no contexto tomista, Deus é fonte do

ser, de *todo* o ser, no contexto grego Deus é aquele que dá *forma* ao mundo, moldando uma matéria preexistente (Platão), ou então que dá origem ao cosmos, atraindo-o com a sua própria perfeição (Aristóteles). O Deus dos filósofos gregos não dá o ser, mas apenas *um certo modo de ser.* Deus não é o ser total, mas parcial, porque a matéria também existe desde a eternidade e é independente dele. Já Tomás não está tão interessado nas formas e sim *no ser que se concretiza através das formas, graças ao ato criativo de Deus. Além da forma dos seres, Deus também é o criador do ser dos seres.* Desse modo, as provas cosmológicas, que parecem tomadas em peso de Aristóteles, de certo modo mudam de fisionomia, no sentido de que, mais do que motor primeiro, Deus é ato puro — e essas provas, mais do que ao primeiro motor, levam ao primeiro ser. Antes de ser motor, Deus é *criador* e move quando cria. As provas não são físicas, mas físico-metafísicas, por causa da relação primária e básica constituída pelo *ato criador.*

Se o discurso ao nível do ser mostra a profundidade da relação dos seres com o ser supremo, o discurso sobre o ato criador mostra a *nova perspectiva* com a qual Tomás interpreta o mundo. Como Deus é fonte de *todo o ser,* nada escapa à sua ação, nem mesmo a última determinação individual. Mas só se pode dizer que cada coisa tem um significado e uma vocação se cada realidade, enquanto existente, é por ele conhecida e querida.

Os antigos problemas encontram-se no quadro dessas duas teses fundamentais, mas aprofundados e renovados. Se Deus é o ser supremo e criador, então as criaturas também são seres. Elas, porém, *não são o ser,* mas *têm o ser através do ato causal que, além das formas dos entes, também determina o ser dos entes.* Tomada de empréstimo de Aristóteles, a noção de causalidade assume sob a pena de Tomás um novo significado, porque não tem por objeto as formas, mas sim o ser dos entes. Além disso, se Deus é o ser supremo e o ser por essência, como conceber criaturas fora dele? A essa pergunta, Tomás responde com a doutrina da *analogia,* extraída de Aristóteles, mas com uma nova valência, porque explica a similitude e a dessemelhança entre o ser supremo e o ser parcial. A essa categoria agrega-se uma outra noção, a de *participação,* que esclarece ulteriormente como é possível haver outros seres fora de Deus. Esses seres nada mais são do que "participação" no ser divino: *Deus é o ser por essência, as criaturas por participação.* Tal conceito implica em amor, liberdade e consciência, através do que Deus transmite o seu ser fora de si. O Deus de Aristóteles atrai para si as coisas como causa final, coisas que, porém, não foram criadas por ele; já o Deus de Tomás atrai para si as criaturas, que criou por amor, encerrando o ciclo de amor aberto com o ato criador.

Mas poderá Deus criar para a sua glória sendo ela inalterável, porque não pode crescer nem diminuir? Deus cria outros seres para que desfrutem de sua glória, como ele próprio a desfruta. Não é por si mesmo, portanto, mas sim para nós que Deus difunde a sua glória: não é para ganhá-la, porque já a possui; nem para aumentá-la, porque já é perfeita — mas sim para transmiti-la. O Deus de Tomás é o Deus do amor, sendo portanto criador e provedor, não ficando encerrado no círculo de seus pensamentos, como o Deus de Aristóteles.

Nesse contexto, o problema do mal assume outras conotações. Se Deus não existe, então o bem não se explica. Mas, se Deus existe, de onde vem o mal? Para a filosofia antiga, como o ser é bem, o mal é o não-ser, a matéria que se rebela contra a forma ou contra a ação plasmadora do demiurgo (Platão). E a matéria que é princípio do mal nasce de uma fonte distinta da do bem. Já Tomás, para quem tudo provém de Deus, coloca o problema do mal (físico e moral) em um contexto diferente. Sua raiz se encontra na contingência do ser finito, que explica as mutações e a morte, bem como a liberdade da criatura racional, que pode não reconhecer sua dependência de Deus. O mal moral não é causado pelo corpo. Não é o corpo que faz o espírito pecar, mas o espírito que faz pecar o corpo. O mal moral não significa diminuir o papel da racionalidade, como para os filósofos gregos, não se identificando com o erro. O mal é desobediência a Deus, é rejeição da dependência fundamental em relação ao Criador. A raiz do mal está na liberdade.

O problema da matéria e de suas implicações tem um significado diferente para Tomás. A matéria diz respeito à composição das coisas, ao princípio da individualização, à relação com o mundo espiritual, mas separada daquele fundo tenebroso e nevoento típico do mundo grego e, sobretudo, separada daquela tendência dualista e pessimista própria do mundo grego. Para Tomás, o corpo é tão sagrado quanto a alma. Exaltando a divindade da alma, Platão reduziu o corpo a uma prisão transitória e a unidade entre corpo e alma a um fato acidental. Já Aristóteles acentuou de tal forma a unidade entre corpo e alma a ponto de depois ter que retornar a teses platônicas para explicar a imortalidade da alma (o intelecto separado). Tomás, no entanto, sem desconhecer a substancialidade dos componentes da unidade, é a esta que persegue. É a unidade que precisa ser salvaguardada. É o homem individual que pensa, não a alma; é o homem que sente, não o corpo. Mesmo sendo espiritual, a alma é fôrma do corpo. E mais: é a sua formalidade (ou capacidade de animar o corpo) que funda a sua substancialidade.

Fundidas na unidade do homem, a substancialidade da alma de Platão e a formalidade da alma de Aristóteles permitem en-

trever o primado *da pessoa sobre a espécie*. Não a espécie humana, que é ressonância da idade platônica, mas sim a *pessoa* é que ocupa o primeiro plano, sendo partícipe do ser divino e estando destinada à visão beatífica. Por isso, *"persona significat id quod est perfectissimum in tota natura"*.

Trata-se de uma filosofia nova, na qual os antigos problemas são aprofundados da altura de quanto a fé nos faz vislumbrar e que a teologia desenvolve. O vinho novo é colocado em odres velhos, mas sendo apurado por aprofundamentos filosóficos desencadeados pelas perspectivas abertas pela fé.

Em conclusão, são estas as diferenças mais relevantes entre a filosofia de Tomás e a filosofia grega: "Por um lado, um Deus que se define por meio da perfeição em *uma* ordem do ser, o *pensamento* de Aristóteles, ou em uma ordem da qualidade, o *bem* de Platão. Por outro lado, o Deus cristão, que é o primeiro na ordem do ser e cuja transcendência é tal que, quando se trata de um primeiro motor do gênero precisa ser mais metafísico para provar que é o primeiro, do que físico para provar que é o primeiro motor. Do lado grego, um Deus que pode ser causa de todo o ser, inclusive a inteligibilidade, a sua eficiência e a sua finalidade, à exceção, porém, de sua própria existência. Do lado cristão, um universo que começa com a criação. Do lado grego, um universo contingente na ordem da inteligibilidade ou do devir. Do lado cristão, um universo contingente na ordem do ser. Do lado grego, a finalidade imanente em uma ordem interior dos seres. Do lado cristão, a finalidade transcendente de uma Providência que cria o ser da ordem com o ser das coisas ordenadas" (Gilson). Fora do sistema cristão, em nenhum sistema tudo está ligado a Deus, precisamente porque, como diz o *Gênesis,* "Deus criou o céu e a terra" e, como diz o *Êxodo,* "Deus é Aquele-que-é".

8. **Boaventura de Bagnoregio**

8.1. **O movimento franciscano**

Como já acenamos, os séculos XI e XII foram marcados por relevantes transformações sociais e por um grande crescimento econômico. Encerra-se o isolamento do mundo latino-cristão, que, graças ao desenvolvimento comercial e à expansão política e militar, entra em contato com outras tradições científico-filosóficas. Esse despertar político, econômico e cultural acompanha-se por certo torpor econômico e por marcada decadência de costumes. Para amplos segmentos de pessoas, a fé religiosa é mais um fato emocional do que razão profunda de vida. A estrutura hierárquica da Igreja — *ordo rectorum seu praedicatorum,* a que pertencia o

clero, *ordo continentium,* a que pertenciam os monges, e *ordo coniugatorum,* a que pertenciam os leigos — não permitia uma autêntica comunhão de ideais religiosos, aliás, tornava extremamente difícil uma forte retomada espiritual. O clero, ao qual cabia a missão da pregação, era mais ligado à autoridade imperial e aos seus problemas do que ao Papa e a suas diretrizes, amava mais os privilégios da religião do que os mandamentos do Evangelho. Os monges, aliás, isolados da vida social, dispunham de imensas riquezas, cujo uso freqüentemente raiava os limites do abuso.

Nesse quadro e como reação a essa situação, nasceram por volta do ano de 1200 muitos movimentos populares que propugnavam o ideal evangélico da pobreza, praticavam a humildade, rejeitavam o fausto do clero e da hierarquia e a riqueza dos monges e, por isso, defendiam a necessidade de sustentar-se com o próprio trabalho. Mas, além de se inspirar no Evangelho, essa pobreza também era motivada por uma mentalidade maniqueísta: a referência à Igreja primitiva comportava também a rejeição à estrutura hierárquica; além de imitação de Cristo, a penitência era também desprezo pelo corpo e pelo mundo. O apego do clero aos seus privilégios e o temor de compartilhar com os leigos a faculdade de pregar contribuíram para que esses movimentos populares (flagelantes, humilhados etc.) fossem tidos por heréticos.

Francisco de Assis (1182-1226) fez-se intérprete dessa realidade, acolhendo as instâncias mais válidas dos movimentos populares (viver segundo o Evangelho, rejeitar o fausto, sustentar-se com o próprio trabalho e pregar) e superando os elementos negativos (a insubordinação à Igreja hierárquica, a melancolia e o pessimismo) com a submissão à Igreja e uma concepção alegre da vida. Seus seguidores não buscavam os desertos, mas sim as cidades, onde se desenvolvia a vida real, com toda a sua gama de problemas. Enquanto os beneditinos provinham em geral das classes superiores, os franciscanos eram predominantemente de origem burguesa (mercadores, profissionais etc.). A burguesia ainda não se havia transformado em uma classe distinta, mas, em sua escalada rumo ao poder econômico, ainda se considerava "povo", contra a nobreza de origem feudal. E, da burguesia, manifestavam o espírito de iniciativa e empreendimento. Basta pensar nas inúmeras atividades sociais que desenvolviam e nas viagens que empreendiam, porque não eram estáveis mas *vagantes,* às missões no Oriente Médio. Em suma, o movimento fransciscano pretendia ser a tradução das instâncias religiosas populares mais difundidas e profundas, à luz de um cristianismo vivido ativamente.

Além das várias formas de atividade em favor dos deserdados, logo se pensou também em um tipo de atividade de caráter propriamente cultural para responder às instâncias provenientes

dos novos conhecimentos filosóficos, que pareciam em contraste com o espírito cristão. Além do exemplo, não seria o caso de recorrer também à doutrina para conter o pessimismo dos movimentos heréticos e o ascetismo cátaro que implicava na rejeição da natureza e do corpo? Não seria o caso de teorizar a elevação a Deus como recuperação da beleza da natureza e da grandeza do homem, que, ao renunciar, não despreza, mas se eleva e se torna mais verdadeiro? Não seria o caso de refutar a tese da unidade do intelecto, que reduzia a responsabilidade individual, bem como as teses do fatalismo e do dualismo grego e maniqueísta, que comprometiam a unidade e a positividade da natureza, que há tempos se haviam infiltrado no mundo cultural, com a descoberta dos escritos aristotélicos?

A atividade puramente pastoral, sem uma cultura adequada à época, não era suficiente. Para que tivesse fundamento, fazia-se necessário precisamente uma intensa retomada da vida cultural. E o intérprete e organizador desse projeto foi Boaventura de Bagnoregio, a ponto de ter merecido o título de "segundo fundador da ordem fransciscana".

8.2. **São Boaventura: a vida e as obras**

Nascido em Civita, hoje distrito de Bagnoregio, por volta de 1217-1218, Boaventura (secularmente, Giovanni Fidanza) estudou filosofia na Universidade de Paris (1236-1238), laureando-se em artes em 1242-1243. Ingressando aos vinte e cinco anos na ordem franciscana, estudou teologia com Alexandre de Hales, conseguindo em 1253 a licenciatura e o magistério (título que só lhe seria reconhecido em 1257, devido à oposição dos mestres parisienses contra os mendicantes). Ensinou no Estúdio parisiense na qualidade de bacharel bíblico e sentenciário (1248-1252) e, depois, de mestre-regente (1253-1257), sucedendo ao co-irmão Guilherme Melitona. Eleito ministro-geral da ordem franciscana em 2 de fevereiro de 1257, viajou muito por necessidade dos irmãos e de seus encargos pontifícios, visitando a Itália e a Inglaterra, Flandres, a Alemanha e a Espanha. Por ocasião das quaremas de 1267 e 1268, retomando o contato com sua escola, participou em Paris da conhecida disputa contra os aristotélicos averroístas, sobre a qual temos um ensaio nas *Collationes sobre o decálogo e sobre os Dons do Espírito Santo*, além das *Collationes in Hexaemeron,* que ficaram incompletas e que abordam a questão de modo mais difuso. As três séries de *Collationes* constituem uma "trilogia singular de obras, que colocam o autor no cume do pensamento medieval" (C. Breton). Feito bispo e cardeal de Albano em maio de 1273 por Gregório X, foi escolhido depois para presidir os trabalhos preparatórios do Concílio Ecumênico de Lião (7 de maio a 19 de julho de 1274), esforçando-se pela

São Boaventura (1217 / 1218-1274) foi o expoente máximo da escola filosófica franciscana medieval.

união dos gregos com a Igreja romana, que foi efetivamente alcançada. Extenuado por tanto esforço, adoeceu gravemente e, em 15 de julho de 1274, morreu em Lião, na França.

Definido como "um dos autores mais fecundos e um dos autores mais perfeitos literariamente que a Igreja latina jamais produziu" (E. Gilson), Boaventura escreveu sessenta e cinco obras, das quais quarenta e cinco foram editadas, de natureza filosófico-teológica, exegética, ascética e oratória, que, na edição crítica dos Padres de Quaracchi, de Florença (1882-1902), encontram-se divididas em cinco grupos e dez tomos. Além das obras citadas, devem-se recordar o *Itinerarium mentis in Deum,* o *De reductione artium ad theologiam* e *Christus unus omnium magister,* nas quais se encontra compendiado todo o seu pensamento, com clareza e rigor.

8.3. **Alexandre de Hales e Boaventura**

Assim como Alberto Magno foi o mestre de Tomás de Aquino, Alexandre de Hales (1185/1186-1245) o foi de Boaventura. Tornando-se franciscano quando já era mestre-regente da cátedra de teologia em Paris, Alexandre de Hales foi o iniciador da escola franciscana. Embora incompleta, a *Summa universae theologiae* é a sua obra mais famosa e original. Dentre as teses que Boaventura iria retomar e aprofundar de seu mestre, pode-se recordar a insustentabilidade da eternidade do mundo, o exemplarismo e a teoria das *rationes seminales,* a independência relativa da alma em relação ao corpo e sua composição de matéria e forma e, portanto, a pluralidade das formas no indivíduo. Para Alexandre, a *anima* só é *tabula rasa* em relação às coisas *inferiores,* que se reconhecem através da razão. Para poder conhecer as coisas *interiores* e *superiores,* o intelecto necessita da iluminação divina. Ademais, ele aceita o argumento ontológico de santo Anselmo e exalta o elemento afetivo-volitivo em correspondência com a concepção de Deus como bem supremo.

Os autores aos quais ele se refere explicitamente são: Agostinho, são Bernardo e os vitorinos Hugo e Ricardo. O seu programa se inspira na frase de Gualtier de Bruges: "Plus credendum est Augustino quam philosopho" (isto é, Aristóteles). No quadro dessa escolha de autores, que é a opção por uma precisa orientação cultural, e à luz das teses mais qualificadas de Alexandre, que a escola franciscana assumiria como característica de sua orientação doutrinária e espiritual, pode-se compreender por que Boaventura fala dele com veneração, chamando-o de "pater et magister noster". Com efeito, ele iria aprofundar os ensinamentos do seu mestre e,

baseando-se na mesma tradição doutrinária, reafirmaria com maior vigor e rigor premissas e conclusões, apresentando uma visão de Deus, do homem e do mundo mais harmônica e, ao mesmo tempo, mais articulada.

8.4. A filosofia é autônoma?

"Admitamos que o homem tenha o conhecimento da natureza e da metafísica, que se eleve até às substâncias mais altas, e admitamos que, aí chegando, o homem se detenha: é impossível ele não cair em erro se não for ajudado pela luz da fé e não crer que Deus é uno e trino, poderosíssimo e ótimo ao extremo na bondade (...). Foi por isso que essa ciência precipitou e obscureceu os filósofos (pagãos), já que eles não possuíam a luz da fé (...). A ciência filosófica é caminho para outras ciências, mas quem quer se deter nela cai nas trevas." Esse trecho, que pode ser lido nas *Collationes de donis Spiritus Sancti,* expressa admiravelmente a função do saber filosófico. Por mais elevado e sublime que seja, o saber filosófico é fonte de erros se detém o olhar em si mesmo e não o dirige para um saber mais alto, teológico e místico. Boaventura, portanto, não é contra a filosofia em geral, mas sim contra aquela filosofia que é incapaz de captar a tensão entre o finito e o infinito, entre o homem e Deus, na concretude do nosso ser, tendencialmente orientado para a salvação, mas continuamente exposto ao mal.

O problema de Boaventura, portanto, não é o de rejeitar o uso da razão e de toda filosofia, mas sim o de distinguir "entre uma razão e uma filosofia ou teologia cristã e uma filosofia não cristã, entre uma razão que é instrumento da fé para a visão beatífica (...) e uma razão que, encerrando-se em uma auto-suficiência própria, nega o sobrenatural em si mesma" (T. Gregory). *Ele é contra uma filosofia não cristã e contra uma razão auto-suficiente,* incapazes de captar no mundo o *signum,* as *pegadas de Deus.* É contrário a uma razão que considera o mundo como uma realidade *totalmente* profana e com leis autônomas e auto-suficientes. Em suma, Boaventura realiza uma escolha consciente daquela tradição de pensamento que, a partir de Platão, através de Agostinho e Anselmo, havia sustentado a reflexão cristã na consideração do mundo como um sistema de correspondências ordenadas, como um tecido de significados e relações alusivos a Deus uno e trino, e o homem como inquieto peregrino do Absoluto tripessoal.

Para que serve uma filosofia que não torne mais evidente a presença de Deus no mundo e não leve a cabo a aspiração do homem ao conhecimento e à posse de Deus? O exercício da razão é salutar quando nos permite descobrir, no mundo e em nós mesmos, aqueles germes divinos que, depois, a teologia e a mística levam à sua

completa maturação. O programa de Boaventura, que fundamenta as suas escolhas filosóficas, é constituído pelo "quaerere Deum" que "relucet" e "latet" nas coisas, que se manifesta e se oculta, em torno do qual deve se realizar o esforço da "meditatio", segundo a tradição monástica, como prólogo à "consummatio", que é constituída pela visão beatífica. A ciência filosófica que Boaventura busca e, ao seu modo, elabora é, portanto, "caminho para outras ciências", constituídas pela teologia e a mística, da qual a filosofia, precisamente, é prólogo e instrumento.

Em relação a que filosofia são Boaventura manifesta a sua desconfiança? Em relação à filosofia aristotélica, que, na versão averroísta, havia mostrado toda a sua força corrosiva em relação ao pensamento cristão. Boaventura havia estudado Aristóteles na faculdade de artes, na qual havia ingressado em 1235, quando a adoção das obras do Estagirita já se podia considerar completa. Com efeito, na faculdade de artes, "Aristóteles estava bem presente, com a *Logica vetus* e a *Logica nova,* ao lado de Porfírio, de Boécio e do *Liber sex principiorum.* E também estava presente com os livros I-III da *Ethica Nicomachea,* com a *Metafísica* e os *Libri Naturales,* que, apesar da interdição de Gregório IX, eram ensinados em Paris" (J.G. Bougerol).

Assim, Boaventura havia estudado Aristóteles e, portanto, já o conhecia, sobretudo em sua versão averroísta. Entretanto, embora apreciando suas inúmeras contribuições para o estudo da natureza, ele rejeitava o seu *espírito* e suas *orientações gerais*, porque estranhos à história e ao destino do cristão. Aristóteles é uma autoridade no campo da física, mas não no campo do saber filosófico, onde a autoridade cabe a Platão e, superior a ambos, a Agostinho: "Inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae; uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae (...) datus sit Augustino", pode-se ler em *Christus unus omnium magister.*

Desse modo, Boaventura opta pela tradição platônica agostiniana contra a tradição aristotélica, porque para a primeira a filosofia é a teorização do anseio das coisas e do homem por Deus e, no repensamento agostiniano, é esclarecimento das implicações existenciais da fé, ao passo que, para a segunda, a filosofia é reflexão autônoma e, em muitos aspectos, fechada em si mesma e, portanto, deviacionista de Deus. A filosofia de inspiração aristotélica não era capaz de sustentar o esforço de Boaventura para ligar estreitamente os componentes filosóficos com os teólogicos, o elemento revelado com o racional. *Ele buscava uma filosofia que alimentasse a sua religiosidade,* o seu abraço constante com a teologia e o seu misticismo, aquele calor afetivo para o qual cada passo é, ao mesmo tempo, um ato de inteligência e um ato de amor.

No quadro da tradição monástica e do espírito religioso difundido por Francisco de Assis, Boaventura, diante das tradições filosóficas mais abalizadas, optou pela tradição platônica e, portanto, rejeitou a tradição aristotélica.

8.5. **A origem dos erros do aristotelismo**

Em um trecho famoso das *Collationes in Hexaemeron,* são Boaventura afirma que a rejeição da teoria platônica das Idéias está na origem dos erros de Aristóteles e seus seguidores árabes, Avicena e Averróis. Em que sentido e por que a negação das Idéias platônicas, reinterpretadas como as Idéias através das quais Deus criou o mundo, constitui a fonte dos erros aristotélicos? Negar as Idéias quer dizer que Deus é somente causa final das coisas, que atrai sem conhecer. Conseqüentemente, Deus não é criador do mundo e não é providente, sendo estranho aos acontecimentos cósmicos, soberbamente fechado em si mesmo. E continua Boaventura: "Daí deriva que tudo aquilo que ocorre é casual ou fatalmente necessário. E, como é impossível que tudo seja casual, os árabes introduzem no mundo uma necessidade fatal, considerando que as substâncias que movem os céus sejam causas necessárias de todos os acontecimentos." Mas onde não há liberdade não há responsabilidade e, portanto, nem penas ou prêmios além desta vida. Assim, se tudo procede necessariamente de Deus, o mundo é eterno, já que aquilo que existe necessariamente não pode não ser, não pode ter um princípio e um fim. Daí outro erro: a unicidade do intelecto. Se o mundo é eterno, é preciso admitir que existiram infinitos homens e, portanto, infinitas almas; e, se estas são incorruptíveis (imortais), então há atualmente infinitos homens, o que, para Aristóteles, é inadmissível. Para superar tal aporia, Averróis afirma que há um só intelecto espiritual ou imortal para todos os homens, com a con-seqüente negação de que haja uma felicidade ou uma pena individual após a morte. Estas são algumas conseqüências, em claro contraste com a doutrina cristã, da rejeição aristotélica da doutrina das Idéias. Daí a importância da teoria platônica das Idéias para Boaventura, que, seguindo as pegadas de santo Agostinho, a repensa e a repropõe na forma da doutrina do exemplarismo.

8.6. **O exemplarismo**

Os germes negativos da filosofia aristotélica podem ser resumidos na possibilidade de conceber o mundo sem Deus ou então com um Deus que seja motor imóvel, impessoal, sem amor, nem criador nem providente. Para extirpar essa visão, Boaventura

elabora a doutrina do exemplarismo, segundo a qual em Deus encontram-se as Idéias, ou seja, os modelos, as similitudes das coisas, das mais humildes às mais elevadas. E a razão desse repensamento da doutrina platônica é que as coisas não procedem de Deus por meio de uma emanação inconsciente e necessária, mas são livremente criadas por ele, ou seja, desejadas. E quem quer *sabe* o que quer: *Deus é artista que cria aquilo que concebeu.*

Com base nessa leitura, o mundo em seu conjunto é um livro, no qual reluz a Trindade que o criou segundo um triplo grau de expressão, isto é, segundo o modo do *vestígio,* da *imagem* e da *semelhança.* O vestígio é o das criaturas irracionais, a imagem é a das criaturas intelectuais e a semelhança é a das criaturas deiformes. Assim, na própria *universitas creata* há como que uma escada através da qual pode-se subir até Deus: se as coisas são vestígios algumas, imagem outras e similitudes de Deus outras, é necessário que o homem, para alcançar o seu destino, proceda através desses graus, partindo do mundo corpóreo, que está fora de nós, entrando no espírito, que é imagem de Deus, e caminhando para a realidade eterna, que nos transcende. E a especulação torna-se assim um *itinerarium mentis in Deum,* isto é, uma viagem mística em direção a Deus.

O mundo, portanto, está cheio de sinais analógicos do divino, que é preciso decifrar como alimento do espírito. Escreve Boaventura no *Itinerarium:* "Quem não se ilumina com o esplendor de coisas tão grandes como as coisas criadas, é cego; quem não desperta com tantos clamores, é surdo; quem, com todas essas coisas, não se põe a louvar Deus, é mudo; quem, a partir de indícios tão evidentes, não volta a mente para o primeiro princípio, é tolo." Enquanto os antigos divinizavam o mundo e o homem moderno o demitifica, lendo-o com base em categorias rigorosamente científicas, Boaventura propõe uma interpretação que distingue, não separa, Deus do mundo, para que ele não seja profanado ou desumanizado. Ele percebeu o vínculo existente entre o caráter sacral do mundo e o caminho ascensional do homem, que não é evasivo, mas sim comprometido com o mundo, ainda que nele não se dissolva: "Abre os teus lábios e dedica o teu coração a exaltar e honrar Deus em todas as criaturas, para não ocorrer que o mundo todo se insurja contra ti. Com efeito, precisamente por isso o mundo lutará contra os insensatos *(pugnabit orbis terrarum contra insensatos)." Se o homem não respeita o mundo, então o mundo se revoltará contra ele.* O ateísmo não é apenas um fato íntimo ou da consciência. Ao considerar o mundo como uma realidade profana, o homem não o respeita, mas sim o explora, rompendo o seu equilíbrio e violando suas leis. Então, a natureza se revolta. Basta essa observação sobre a natureza para libertar a filosofia de

Boaventura daquele clima de filosofia edificante em que freqüentemente foi confinada.

8.7. As *rationes seminales*

Com a tese das *rationes seminales,* Boaventura quer dizer que Deus já emitiu na matéria os germes daquilo que surgirá na natureza e que a ação das causas segundas limita-se a desenvolver aquilo que Deus semeou. A matéria nunca existiu totalmente informe, mas também não foi criada com todas as formas atualmente existentes. Ela evoluiu a partir de um estado de caos original, através de diferenciações graduais.

Através da tese de que a matéria tem em si as *rationes seminales* de todas as formas que emergirão, Boaventura pretendia, por um lado, combater a tese aristotélica segundo a qual a matéria é *puramente* potencial e, por outro lado, combater a tese daqueles que privavam os agentes naturais de qualquer atividade, atribuindo tudo a Deus. É por isso que ele precisa o seu sentido e o seu alcance. Assim como há em Deus uma norma que dirige o devir da natureza, isto é, a causa exemplar, que pode ser chamada *ratio causalis* do efeito, da mesma forma há na matéria algo que dirige a ação das causas naturais: trata-se da *ratio seminalis,* que é como que um início *(incohatio)* de forma, uma força intrínseca colocada na matéria desde a sua criação. Fica óbvio que, afirmando que Deus colocou na matéria os germes do seu desenvolvimento futuro, Boaventura quer acentuar a ação divina e diminuir, sem suprimir, a ação natural.

Para todo medieval, o cosmos é totalmente dependente de Deus. No entanto, se, para Tomás de Aquino, ele tem em si mesmo as razões de suas atividades, carecendo apenas do concurso geral graças ao qual persiste no ser, já para Boaventura ele carece de tal autonomia, necessitando de um concurso particular para explicar a sua atividade. O Deus do Aquinense "move" a natureza enquanto natureza, ao passo que o de Boaventura a "completa" enquanto natureza. Mais do que exaltar a sua autonomia, como faz Tomás, em consonância com sua inspiração aristotélica, Boaventura quer revelar a sua inconsistência, em consonância com a *"vanitas vanitatum"* do *Eclesiastes.* Também a partir dessa perspectiva é fácil compreender que a orientação de Boaventura é diferente da de Tomás.

8.8. Conhecimento humano e iluminação divina

Assim, graças ao exemplarismo e às *rationes seminales,* o mundo apresenta-se como um palco de sinais — pegada, vestígio, imagem e semelhança de Deus —, aliás, um templo sagrado, no

qual se anuncia o mistério de Deus. Ora, nesse quadro exemplarista, como é possível conhecer as coisas sem ascender simultaneamente ao exemplar divino? A tese boaventuriana da *co-intuição* pretende precisamente destacar que o contato com o objeto implica simultaneamente a percepção confusa do modelo divino. Com efeito, a co-intuição implica o contato direto com o objeto e reflexo com o exemplar. A percepção do exemplar não é direta, mas também não pode ser chamada de indireta, no sentido mediato e escalonado do raciocínio silogístico. A simultaneidade da co-intuição é muito mais consecutiva, no sentido de que o intelecto, percebido o exemplado, o refere imediatamente ao exemplar, que, no entanto, não conhece em sua definitiva configuração divina.

Para um maior esclarecimento desse núcleo doutrinário é oportuno acenarmos para a teoria da *iluminação,* que Boaventura levanta para explicar o nosso conhecimento intelectual. O conhecimento sensível se refere aos objetos materiais e se realiza através dos sentidos, enquanto o conhecimento intelectual transcende os sentidos e atinge o universal. Mas em que se funda tal universalidade? E de onde os conhecimentos necessários, como o dos princípios primeiros e das verdades matemáticas, extraem tal necessidade? Um aristotélico teria respondido que o fundamento da universalidade e da necessidade das idéias deve-se à ação de abstração, que liberta das coisas singulares e contingentes aquilo que nelas existe de universal e necessário.

Boaventura, porém, manifestava-se insatisfeito com tal resposta, porque havia descoberto nela um resíduo de necessidade e auto-suficiência pagã. Como o homem, as coisas são singulares e contingentes e, por si mesmas não podem funcionar como fundamento dessa necessidade e universalidade. Então, o fundamento só pode ser uma *luz divina,* que consente a vinculação do finito com os exemplares divinos. Com efeito, como é possível conhecer as coisas imperfeitas e contingentes sem termos a idéia do perfeito e necessário? Sem a idéia do infinito, não é possível conhecer o finito como finito. Em relação a que o consideramos finito? Devido à nossa contingência, Boaventura estava convicto de que as coisas podem gerar um conhecimento imutável, mas somente quando relacionadas com os exemplares divinos. Por isso, o conhecimento implica a co-presença em nós de Deus e das coisas.

Daí o primado, em nosso espírito, daquele ser puríssimo e atualíssimo *"in quo sunt rationes omnium in sua puritate".* Assim, o fundamento de todo o nosso conhecimento intelectivo está no conceito de ser que, para o nosso espírito, é a irradiação do ser absoluto, no qual estão as eternas Idéias de todos os entes. Mas o homem não tem uma idéia clara dessa realidade inteligível, mas

apenas uma idéia confusa, porque é uma irradiação de Deus ou ainda o sinal de sua presença em nós.

8.9. **Deus, o homem e a pluralidade das formas**

Se Deus é o ser ao qual remetemos todas as coisas, é estranha a cegueira do intelecto, que não sente necessidade dele, sem o qual nada pode ver ou conhecer. Pois bem, precisamente por estar convencido de que tudo fala de Deus, que está presente em nós mais do que nós em nós mesmos, Boaventura, mais do que demonstrar sua existência, preocupa-se em refinar ou purificar o olhar interior, para que, nele, o homem encontre a marca de Deus impressa em sua mente e se disponha a aceitar "essa verdade que toda criatura proclama". Suas proposições podem ser vistas também como provas, mas, mais do que provas, são *exercitationes* ou treinamentos para que o espírito saiba captar a presença de Deus fora de si, dentro de si e acima de si, em uma aproximação ascendente que se conclui com a visão beatífica.

Deus está *praesentissimus ipsae animae.* E até o argumento do *Proslogion* de Anselmo, mais do que uma específica demonstração da existência de Deus, é um argumento que prova a imediata presença de Deus em nós. Como se pode lançar à discussão a luz graças à qual nós vemos? Se a noção de Deus como ser absoluto está na base de todo o nosso conhecimento, não há necessidade de demonstrar a sua *existência,* mas somente de esclarecer a sua *presença,* para que a nossa louvação seja consciente. Escreve Boaventura no *Comentário às Sentenças:* "Não há louvação perfeita se não há quem aprove, nem há perfeita manifestação se não há quem entenda, nem transmissão perfeita de bens se não há quem desfrute. E, como só uma criatura racional pode aprovar, conhecer a verdade e desfrutar dos dons, as outras criaturas, irracionais, não se reportam imediatamente a Deus, mas somente através da criatura racional. Esta, por seu turno, que é capaz de louvar, conhecer e assumir outras coisas para delas desfrutar, é feita para se reportar imediatamente a Deus." E, por essa relação imediata com Deus, o homem é imagem de Deus. E é imagem graças às suas faculdades espirituais, como a memória, a inteligência e a vontade.

Por essa riqueza, a alma goza de uma certa independência do corpo, uma particular necessidade de existir por si mesma, a necessidade de ser substância e, portanto, composta de matéria e forma. A alma não é pura forma, privada de matéria. Sendo capaz de existir por si mesma, de agir e de sofrer, a alma, como todas as substâncias criadas, é composta de matéria e forma. O que não a impede de unir-se como forma, ou seja, como perfeição, ao corpo,

que por seu turno também é constituído de matéria e forma. Agostinianamente, alma e corpo são duas substâncias, embora complementares, isto é, feitas uma para a outra.

Além de dar um fundamento à concepção do homem como microcosmos, contendo em si todas as perfeições difusas no universo, Boaventura, com a tese da pluralidade das formas, pretendeu destacar a relativa autonomia da alma em relação ao corpo e, portanto, o valor prioritário das atividades espirituais sobre as materiais. Assim, Boaventura se coloca na trilha da tradição agostiniana e monástica, que é o caminho de santo Anselmo, da escola vitorina de seu mestre Alexandre de Hales, persuadido de que sua missão específica como franciscano era a de evidenciar "a estrutura racional da realidade criada por Deus e a analogia entre a alma humana e seu criador, entendido como suma sabedoria, ou melhor, como o próprio princípio da racionalidade" (F. Corvino).

8.10. **Boaventura e Tomás: "uma" fé e "duas" filosofias**

"As teses fundamentais de são Boaventura derivam de santo Agostinho, considerado como o mais iluminado intérprete daquela Escritura em que reside a norma da verdade. Com efeito, Boaventura (como Agostinho e diferentemente de santo Tomás) não admite uma autonomia da natureza em relação à sua raiz divina e, portanto, tampouco da *razão* natural, a qual só alcança o conhecimento graças à presença iluminadora de Deus" (V. Mathieu).

Em suma, Boaventura leva a sério a *Revelação*. E é a partir de Cristo que ele olha e lê a história do homem e do universo inteiro. Comenta Gilson: "Uma vez que a alma tomou consciência dessa impressionante verdade, ela não apenas não consegue mais esquecê-la, mas também não consegue pensar em mais nada senão em relação com tal verdade: os seus conhecimentos, os seus sentimentos e as suas vontades encontram-se iluminados por uma luz trágica, pois o cristão vê um destino que se decide lá onde o aristotélico vê apenas uma curiosidade a satisfazer. De sua parte, são Boaventura mostra-se profundamente penetrado por esse sentimento trágico (...). Ele pensa porque, para ele, saber em que precisa pensar é um problema de vida ou de morte eterna, treme ao imaginar somente que, por distração, poderia lhe ocorrer de pensar em outras coisas, é sufocado pela angústia ao ver que a obra criada por Deus e restaurada pelo sangue de um Deus é todo dia ignorada e desprezada."

Para são Boaventura, diz ainda Gilson, o pensamento "deve portanto ser um instrumento de salvação e nada mais: colocando Cristo no centro de nossa história, como Deus está no centro da história universal, nunca se esquecerá de que o cristão não pode

pensar nada do que pensaria se não fosse cristão. E é assim que podemos compreender o conceito de *filosofia cristã* em Boaventura: "A filosofia não começa sem Cristo, porque ele é que é o seu objeto, e não chegará a bom termo sem Cristo, porque ele é que é o seu fim. Assim, ela se encontra diante da opção de se condenar sistematicamente ao erro ou levar em conta fatos dos quais já foi informada."

A filosofia de Boaventura, portanto, é uma filosofia cristã. Boaventura é um cristão que filosofa e não um filósofo que "também" é cristão. Ele é um místico, que olha o mundo com os olhos da fé. A razão é um *instrumentum fidei:* a razão lê aquilo que a fé ilumina, é uma gramática escrita com o alfabeto da fé. Por isso, pode-se compreender perfeitamente por que as filosofias de são Boaventura e de santo Tomás, de certa forma, são incomensuráveis, para usar uma expressão da epistemologia contemporânea. Naturalmente, há pontos em comum, pois trata-se de dois filósofos cristãos. E toda ameaça contra a fé os encontra unidos: "Trata-se de panteísmo? Um e outro ensinam a criação *ex nihilo* e afirmam uma distância infinita entre o ser em si e o ser participado. Trata-se de ontologismo? Um e outro negam formalmente que Deus possa ser visto desse modo pelo pensamento humano (...). Trata-se de fideísmo? Um e outro a ele opõem o esforço mais completo da inteligência para provar a existência de Deus e interpretar os dados da fé. Trata-se de racionalismo? Um e outro coordenam o esforço de entendimento do ato de fé e defendem a influência benéfica do ato de fé sobre as operações da inteligência. É uma concordância profunda, indestrutível, proclamada pela tradição (...) e nunca contestada" (E. Gilson).

Mas, com os gestaltistas, poderíamos dizer que essa concordância se dá em torno das linhas, não da forma. Os dados são os mesmos, mas vistos sob uma luz diferente. Em 1879, Leão XIII falou de Tomás e Boaventura como de *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia.* Mas o que se deve destacar logo é que os dois candelabros iluminam as coisas de modo diferente. Na realidade, a concordância não é identidade. Está claro que as duas doutrinas foram elaboradas com base em duas preocupações diferentes, nunca vendo os mesmos problemas sob o mesmo aspecto. Trata-se de duas filosofias complementares: a fé em Deus é única, mas as tentativas humanas de nos situar nela e na fé são múltiplas. *Em suma, podemos dizer que a fé é libertadora, permitindo-nos e impondo-nos que sejamos despreconceituosos, ao passo que todas as tentativas humanas são relativas* (ao tempo, ao espaço, à cultura da época, aos instrumentos disponíveis e assim por diante).

8.11. A razão escreve aquilo que a fé dita: *"duae" olivae et "duo" candelabra in domo Dei lucentia*

Santo Tomás inicia a *Summa* perguntando-se *"An Deus sit"*, ao passo que Boaventura dá início ao seu *Itinerarium* com a prece: um fala de Deus, outro reza a ele. Escreve são Boaventura: "Começo dirigindo uma prece ao primeiro Princípio, isto é, o Pai eterno, do qual, como Pai da luz e origem de todo bem e de toda perfeição, provêm todas as iluminações. E a ele suplico em nome de Jesus Cristo, seu Filho e nosso Senhor, para que, por intercessão da Santíssima Mãe de Deus, Virgem Maria, e de são Francisco, nosso pai e guia, ilumine nossa mente e conduza nossos passos pelo caminho da paz que supera toda compreensão humana."

Assim, são Boaventura inicia o *Itinerarium mentis in Deum* com uma prece, convencido de que "ninguém chega corretamente a Deus senão através do Crucificado, porque *quem não entra pela porta, mas sim por outra parte, é um ladrão*, mas, ao contrário, quem entra por essa porta, entrará, sairá e encontrará a sua pastagem". E, por isso, o autor também convida o leitor, "antes de mais nada, à oração feita por Jesus Cristo, cujo sangue lava as manchas dos nossos pecados, para que não se iluda de que possam bastar a leitura sem a piedade, a especulação sem a devoção, a busca sem a admiração, a atenção sem a alegria, a atividade sem a religiosidade, a ciência sem o amor, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça, a intuição e a investigação humanas sem a sabedoria inspirada por Deus".

E, depois da prece, *incipit speculatio pauperis in deserto.* Diz Boaventura que nós temos necessidade de orar porque "embora existam em nós disposições favoráveis à elevação, elas de nada valem sem a ajuda da graça divina (...). Orando assim, somos iluminados para conhecer os degraus da elevação a Deus. Em nossa condição atual, todo o universo constitui uma escada para ascender até Deus. Entre as coisas, algumas são sombra, outras são imagem; algumas são corpóreas, outras espirituais; algumas são temporais, outras eternas; algumas estão fora de nós, outras dentro de nós. Assim, para alcançar o princípio primeiro, que é espiritualíssimo, eterno e transcendente, antes de mais nada devemos partir da consideração dos objetos corpóreos, temporais e fora de nós, pois neles estão o vestígio e a pegada de Deus. E assim nos encaminhamos pela trilha de Deus. Depois, devemos penetrar dentro de nós mesmos, considerando a nossa mente, que é imagem eterna, espiritual e interior. Isso significa entrar na verdade de Deus. Por fim, devemos nos elevar acima de nós, ao Eterno Princípio primeiro, espiritualíssimo e transcendente. Isso quer dizer desfrutar da experiência de Deus e prestar homenagem à sua majestade".

É todo o universo que *"porta significatione"* de Deus. E isso significa que Boaventura olha o universo com os olhos da fé. Em suma, assim como para são Francisco, também para Boaventura o universo apresenta sua *"significatione"* do Altíssimo. É um universo visto na perspectiva da fé. E *a razão escreve aquilo que a fé dita.* Na realidade, por si sós, os fatos são mudos: eles só falam se houver alguém que saiba contar sua história. E a história de Boaventura é uma *história religiosa.*

Diz Boaventura: "Deus é a razão de todas as coisas, a norma infalível e a luz da verdade, no qual tudo resplandece de modo infalível, indelével, indubitável, irreversível, imutável, incoercível, interminável, indivisível e intelectual." Todas as coisas criadas "são sombras, ecos e imagens daquele Princípio primeiro poderosíssimo, (...) causa exemplar e final de todas as coisas".

Assim, há a elevação a Deus. Mas, diz são Boaventura, "assim como alguém que cai num precipício lá permanece se um outro não o ajuda a sair, da mesma forma a nossa alma não teria podido erguer-se das coisas sensíveis até a contemplação de si mesma e da Verdade eterna nela refletida se a própria Verdade, assumindo a forma humana em Cristo, não se houvesse feito escada de recuperação da queda da primeira escada em Adão. Por isso, por mais que seja iluminado pelos dons naturais e pela ciência adquirida, ninguém pode entrar em si mesmo para *desfrutar de Deus* senão pela mediação de Cristo, que disse: 'Eu sou a porta: quem passar através de mim se salvará, entrará e encontrará as pastagens eternas.'" Somente "a alma que crê, espera e ama Jesus Cristo (...) recupera o ouvido espiritual para ouvir as palavras divinas e a vista para contemplar os esplendores de sua luz". É com os *sentidos reabilitados* pela fé que o homem se aproxima da realidade.

Estamos, portanto, no fundo do abismo. E, partindo desse abismo, "Cristo é *a vida e a porta,* a escada e o guia, o Propiciatório colocado acima do altar de Deus e *o mistério oculto nos séculos"* nessa nossa subida. E, "devido à natureza dessa elevação, nada pode a natureza e pouco a operosidade humana. Então, é necessário dar pouca atenção à investigação e muita à unção, pouca à língua e muita à alegria interior, pouca à palavra e aos livros e toda ao Dom de Deus, isto é, ao Espírito Santo, pouco ou nada à criatura e toda ao Criador". Por isso, aconselha são Boaventura, "abandona os sentidos e as operações intelectuais, as coisas sensíveis e as invisíveis, o ser e o não-ser e, na medida do possível, abandona-te confiantemente e une-te confiantemente àquele que está acima de toda essência e toda ciência".

9. Siger de Brabante e o averroísmo latino. Os franciscanos e o neo-agostinismo

A intenção de fundo de santo Tomás foi a de delimitar a autonomia da razão e, desse modo, também da filosofia. Simultaneamente, foi também a de conciliar a razão com a fé, por um lado mostrando que as verdades da razão não contradizem — até comportam — as verdades da fé e, por outro lado, mostrando que as verdades da razão levam a resultados que precisam ser integrados às verdades da fé se quisermos que os problemas mais urgentes e profundos do homem tenham uma solução satisfatória. Esse grandioso projeto filosófico, que tinha um futuro de grande destaque em seu destino, não teve porém uma vida fácil. Com efeito, os primeiros grandes obstáculos lhe foram antepostos por aquele movimento filosófico que, desde os tempos de Renan, foi chamado *averroísmo latino* e que encontrou em Siger de Brabante o seu mais destacado expoente. Para Averróis, o aristotelismo — ou seja, *a* filosofia — não tinha nenhuma necessidade de integrações provenientes da fé: a sabedoria é saber demonstrativo e, no fundo, a verdade é unicamente a verdade filosófica.

Pois bem, entre 1260 a 1265, difundiu-se em Paris um aristotelismo que não estava em absoluto preocupado com a conciliação entre razão e fé: trata-se precisamente do *averroísmo latino*. Nessa época, Siger de Brabante (1240-1284 aprox.) era mestre na faculdade de arte da Universidade de Paris. Defensor da interpretação que Averróis havia dado de Aristóteles, ele professava doutrinas como a da *eternidade do mundo* e da *unidade do intelecto possível* e, deixando de atentar para os contrastes entre os resultados da filosofia e os artigos de fé, professava a doutrina da "dupla verdade", segundo a qual, mesmo estando em contraste com as proposições da fé, as proposições da razão são igualmente aceitáveis para a fé.

Siger de Brabante se apresenta como um *expositor* das "opiniões *do* filósofo", ainda que as opiniões de Aristóteles sejam "contrárias à verdade". Por outro lado, "ninguém deve tentar submeter a investigação racional aquilo que supera a razão, como ninguém deve negar a verdade católica com base em razões filosóficas". Se Tomás procurava conciliar fé e razão, Siger, ao contrário, separa os dois âmbitos, não considerando como vitais as contradições entre eles. Para a fé, por exemplo, o mundo, criado por Deus, não é eterno, mas, para o filósofo Siger, a matéria é eterna. Deus é o primeiro Motor sempre em ato, de modo que a criação é uma necessidade que brota daquilo que Deus é e não fruto de sua livre iniciativa. A fé nos fala de uma alma individual, mas, para o filósofo Siger, o intelecto é uno e idêntico para todos os homens.

Com efeito, o intelecto não é a matéria e não se multiplica com o multiplicar-se dos corpos individuais, assim como a "espécie" homem é sempre una, ainda que dela participe uma infinidade de homens materialmente diferentes.

Siger não se alarmava com tais contrastes flagrantes, já que, segundo suas declarações, como já acenamos, ele expunha as opiniões de Aristóteles sem presumir que elas fossem verdadeiras, acrescentando que no momento em que "a santa fé católica" se mostrasse contrária às opiniões dos filósofos, "é ela que nós queremos preferir, então como sempre". Também podemos encontrar idéias análogas às de Siger em seu discípulo Boécio da Dácia (autor de *Comentários* a Aristóteles e de um *De mundi aeternitate),* para quem, como "a filosofia não se baseia em revelações e milagres", "é tolo pedir demonstrações sobre coisas que, em si mesmas, não admitem uma razão". Pelo que foi dito, pode parecer que, no fim das contas, se pudesse caminhar tranqüilamente na trilha da "dupla verdade" trilhada por Siger, pelo fato de que, de todo modo, a supremacia da fé parece assegurada e que o exercício da razão consiste em operações que, em última análise e de qualquer forma, são irrevelantes para aquelas verdades de fé que são o *porro unum necessarium* para o homem. Entretanto, a situação era facilmente revertida em prejuízo da fé, já que a filosofia de Aristóteles era *a verdade* humanamente alcançável em condições de derrubar as verdades de fé que se mostrassem em contraste com ela. Em suma, a doutrina da dupla verdade constituía um mecanismo de proteção do racionalismo mais radical e agressivo.

Nesse meio tempo, em 1270, Egídio de Lassines enviara a Alberto Magno uma carta, expondo quinze teses sustentadas pelos mestres de Paris. Dessas teses, a primeira dizia respeito à unidade do intelecto e a quinta à eternidade do mundo. E Alberto refutou essas teses no seu *De quindecim problematibus.* Ainda em 1270, Estêvão Tempier, arcebispo de Paris, condenou o averroísmo. Siger e Boécio da Dácia não se consideraram derrotados, prosseguindo no seu trabalho e nos seus ensinamentos, até que, em 1277, o mesmo Estêvão Tempier condenava duzentas e dezenove proposições e, com elas, o averroísmo e o aristotelismo em geral. Intimado pelo tribunal da Inquisição como acusado de heresia, Siger apelou para o Papa. Obrigado a permanecer junto à corte papal, Siger acabou assassinado por um clérigo enlouquecido que estava a seu serviço. Isso ocorreu entre 1281 e 1284 em Orvieto, num período em que a corte papal encontrava-se naquela cidade. Dentre os numerosos escritos de Siger, devem-se recordar *Quaestiones in librum tertium De anima* (aprox. 1268), *De aeternitate mundi* (aprox. 1271) e o *Tractatus de anima intellectiva* (1272-1273). Boaventura criticou duramente os "erros" de Siger e de todo

o aristotelismo. Já Tomás, por seu turno, escreveu em 1270 o *De unitate intellectus contra averroistas parisienses,* afirmando que Averróis foi mais "corruptor" do que "comentador" de Aristóteles.

Entre as duzentas e dezenove teses condenadas pelo arcebispo Tempier havia também algumas teses tomistas. E por detrás dessa condenação encontrava-se a nunca adormecida tradição agostiniana, que também inspirou a condenação que, no mesmo ano de 1277, o arcebispo de Canterbury, o dominicano Roberto Kilwardby (mestre de teologia em Oxford e mais tarde cardeal), emitiu contra a teoria tomista da *unidade da forma substancial do homem,* em defesa da tese segundo a qual a alma humana é composta e não simples, no sentido que, nela, seriam distintas a parte vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. O sucessor de Kilwardby na sede arquiepiscopal de Canterbury, John Peckham, também se ergueu em defesa do agostinismo contra o tomismo, reafirmando a condenação do tomismo em 1284 e em 1286. Ex-discípulo de Boaventura em Paris e franciscano ele próprio, Peckham quis reafirmar os núcleos doutrinários da tradição agostiniana. Outro defensor do neoagostinismo da escola franciscana foi Guilherme de la Mare, mestre em Oxford. Guilherme é o autor do influente escrito *Correctorium fratis Thomae,* que critica cento e dezessete teses constantes dos escritos de Tomás. Esse *Correctorium* tornou-se influente pelo fato de que, em 1282, o geral da ordem franciscana ordenou a todos os frades que não dessem a conhecer as teorias tomistas sem os comentários de Guilherme.

Enquanto os dominicanos reagiam com vários *Correctoria* do *Correctorium* (ou, como também se dizia, do *Corruptorium)* de Guilherme, o franciscano Mateus de Acquasparta, que também fôra aluno de Boaventura em Paris e posteriormente viria a ser geral da ordem, cardeal e amigo de Bonifácio VIII, retomava plenamente a doutrina agostiniana da iluminação. Mateus sustentava que existem verdades que são princípios da lógica ou afirmações como "o homem é um animal racional" que são verdades eternas. Essas verdades, portanto, não podem se basear em objetos contingentes, mas encontram o seu fundamento na iluminação por parte de Deus, no qual se encontram os eternos exemplares. E, ainda contra Tomás, Mateus reafirma o argumento ontológico de Anselmo.

Outros franciscanos, alunos de Boaventura, foram Roger de Marston, Ricardo de Middletown e Pedro de João Olivi, chefe dos *espirituais* e defensor do retorno dos frades franciscanos à pobreza absoluta. Polêmico em relação ao tomismo e favorável ao agostinismo, Henrique de Gand tornou-se mestre de teologia em Paris precisamente em 1277, tendo participado da reunião de mestres convocada por Estêvão Tempier, na qual emergiu a condenação das

teses averroístas e tomistas. Contra o intelectualismo tomista, Henrique defendeu o voluntarismo, sustentando que o amor é superior à sabedoria, que a vontade tem por objeto o bem supremo e que o fim último é superior ao intelecto, que tem por objeto a verdade, que é apenas um dos bens.

À defesa do agostinismo contra o aristotelismo tomista, defesa elaborada e difundida sobretudo pelos discípulos de Boaventura, se contrapôs a defesa da doutrina tomista por parte dos dominicanos, entre os quais pode-se mencionar Hervé Nédélec, líder da escola tomista parisiense, João de Regina (ou de Nápoles), que ensinou primeiro em Paris e depois em Nápoles, tendo difundido o tomismo na Itália no período de 1300 a 1335 defendendo-o inclusive contra as idéias de Escoto, e Egídio Romano (1247-1316 aprox.).

10. A filosofia experimental e as primeiras investigações científicas na época escolástica

10.1. Roberto Grossatesta

Enquanto que, em Paris, as artes do trívio (isto é, a gramática, a retórica e a dialética) granjeavam a maior estima, em Oxford os interesses de muitos professores voltavam-se sobretudo para as artes do quadrívio (aritmética, geometria, música e astronomia). E foi precisamente em Oxford que tivemos as primeiras manifestações mais significativas daquilo que se pode considerar como uma *filosofia empírica da natureza,* ligada a formas incipientes de investigações experimentais. Naturalmente, quando falamos de ciência experimental na Idade Média, não devemos pensá-la com as características de autonomia metodológica e especialização que ela iria adquirir mais tarde. Trata-se de uma concepção da natureza e de poucas pesquisas experimentais, enquadradas e estreitamente ligadas no interior da visão de mundo que os medievais haviam recebido da Antigüidade através da mediação dos árabes. Entretanto, o que importa destacar é que, embora mescladas a elementos teológicos, místicos e metafísicos, as novas pesquisas "proclamam uma nova linha na investigação filosófica e uma renovação de seus horizontes" (N. Abbagnano). Ou talvez, melhor ainda, delineiam o desenvolvimento da potencialidade do pensamento grego, que a vigilante preocupação teológica havia feito com que se deixasse de lado.

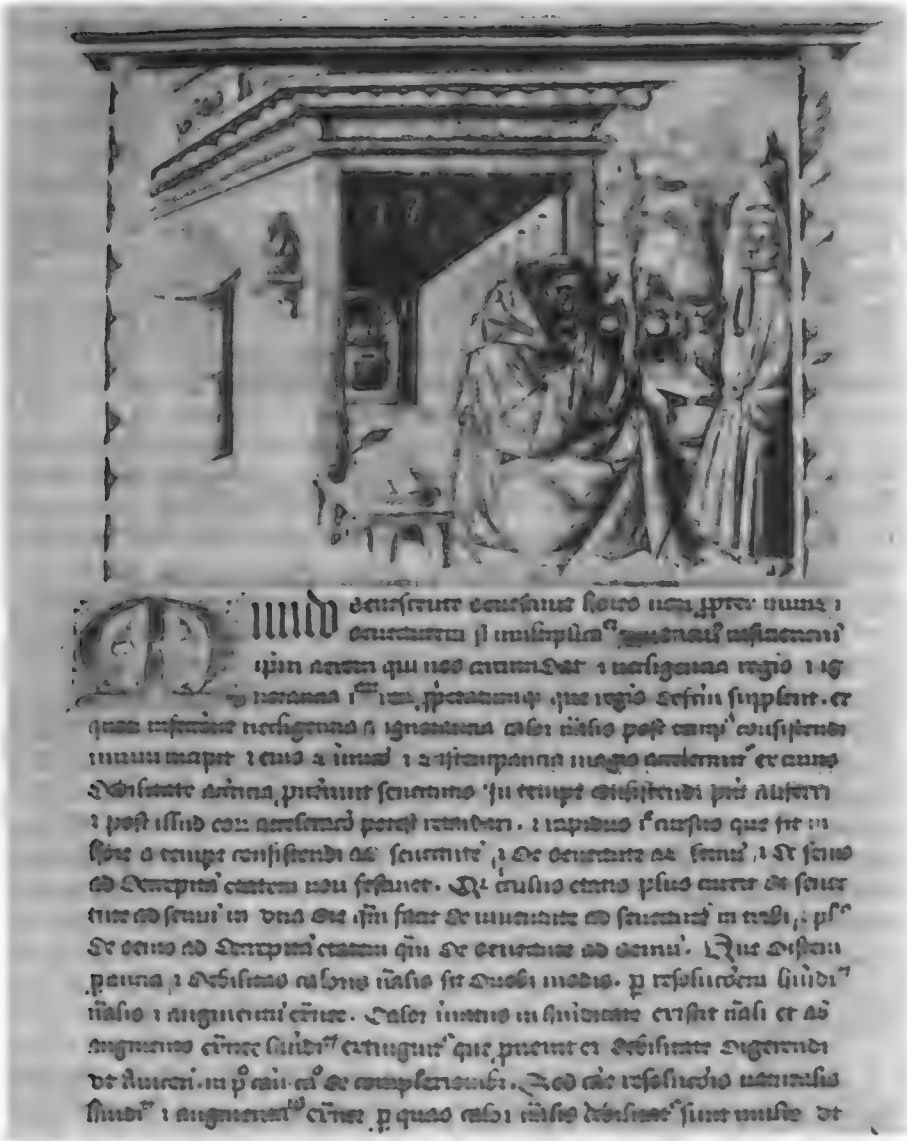
Alberto Magno já havia dedicado atenção aos minerais e aos seres vivos: em sua obra *Sobre os vegetais,* inclusive, chegou a afirmar que "somente a experiência pode dar a certeza nesses

assuntos, porque o silogismo não tem valor a respeito de fenômenos tão particulares". Entretanto, foi o dominicano Roberto Grossatesta que "determinou o rumo fundamental assumido pelos estudos físicos nos séculos XIII e XIV" (Ch. Singer). Nascido aproximadamente em 1175 em Stradbrok, no condado de Suffolk, na Inglaterra, Roberto Grossatesta estudou em Oxford e Paris. Foi mestre-regente e chanceler da Universidade de Oxford. Foi ordenado bispo de Lincoln em 1235 e morreu excomungado pelo papa Inocêncio IV, que havia criticado e atacado em suas pregações. Tradutor da *Ética* de Aristóteles, Grossatesta escreveu *Commentarii* aos *Analíticos posteriores,* aos *Elencos sofísticos* e à *Física* de Aristóteles, sendo ainda autor de escritos filosóficos como *De unica forma omnium, De potentia et actu, De veritate propositionis, De scientia Dei* e *De libero arbitrio.*

Além de Aristóteles, também Agostinho está presente em seu sistema filosófico, até maciçamente. A sua *cosmologia* é uma filosofia da *luz.* Na opinião de Grossatesta, é através de processos de difusão, agregação e desagregação da luz que se formam as nove esferas celestes e as quatro esferas terrestres (do fogo, do ar, da água e da terra). Todos os fenômenos da natureza são explicáveis por obra da luz. É no interior dessa metafísica da luz que encontramos encastelados e sistematizados alguns conhecimentos de natureza científica e empírica, como os conhecimentos sobre as propriedades dos espelhos e sobre a natureza das lentes. Mas, independentemente disso, é notável o fato de que Grossatesta tenha expressado com grande lucidez um princípio que, mais tarde, estaria na base do pensamento de Galileu e da física moderna: "É imensa a utilidade do estudo das linhas, dos ângulos e das figuras, já que, sem ele, nada se pode conhecer da filosofia natural. Esses elementos valem de modo absoluto para todo o universo e para as partes dele."

10.2. **Roger Bacon**

Se Roberto Grossatesta pode ser considerado como o iniciador do naturalismo de Oxford, seu representante principal foi sem dúvida Roger Bacon, que foi aluno de Grossatesta, mas que também aponta entre seus predecessores e mestres Pedro Peregrino, que em Lucera, na Púlia, em 1269, publicava a sua *Epistula de magnete* (à qual se referiria, em 1600, o estudioso do magnetismo Gilbert). Bacon nasceu aproximadamente em 1214, estudou em Oxford sob a orientação de Grossatesta e depois em Paris, onde se tornou mestre de teologia. Por volta de 1252, voltou para Oxford. Protegido pelo papa Clemente IV (esse papa era Guy de Foulques, velho amigo de Bacon: no ano seguinte à sua eleição como Papa, isto



Roger Bacon (1214-1292) foi uma das figuras mais significativas da escolástica tardia e um precursor do empirismo moderno.

é, em 1266, ele escreveu a Bacon uma carta para que lhe enviasse o seu *Opus maius).* Depois da morte do papa, que ocorreu em 1278, o geral da ordem franciscana, Jerônimo de Áscoli, condenou as teorias de Bacon, impondo-lhe a clausura severa, isto é, o cárcere. Parece que Bacon morreu em 1292, ano ao qual remonta a elaboração do seu *Compêndio dos estudos teológicos.* A obra principal de Bacon é o *Opus maius,* ao qual deveriam se seguir (mas permaneceram em forma de esboço) o *Opus minus* e o *Opus tertium.* Essas três obras deveriam constituir uma verdadeira enciclopédia do saber.

Assim como para Averróis, também para Bacon Aristóteles era "a perfeição última do homem". Entretanto, isso não significa que a busca da verdade termina com Aristóteles, pois, na opinião de Bacon, a verdade é filha do tempo. E precisamente na primeira parte do *Opus maius* encontra-se uma análise interessante dos obstáculos que se antepõem ao alcance da verdade. Essa análise antecipa e lembra aquela que mais tarde um outro Bacon, isto é, Francis Bacon, iria realizar em torno dos *idola.* Pois bem, para Roger Bacon, são quatro as causas da ignorância: a) o exemplo da autoridade frágil e ingênua; b) o hábito contínuo; c) as idéias tolas do leigo; d) o ocultamento da ignorância através da ostentação de uma aparente sabedoria.

Para Bacon, a verdade é filha do tempo e a ciência é obra da humanidade, não do indivíduo. E, com o passar do tempo, os homens que vêm depois eliminam os erros daqueles que os precederam. E é assim que se progride. Diz Bacon que dois são os modos pelos quais chegamos ao conhecimento: "por argumentação e por experimento". A argumentação conclui, mas não nos torna seguros, de vez que não afasta a dúvida. Por isso, a verdade deve ser encontrada pelo caminho da *experiência,* que pode ser *externa* e *interna:* a externa é a experiência que realizamos através dos sentidos; a interna não se identifica com a autoconsciência, mas sim com a experiência da iluminação divina de Agostinho. Através da experiência externa, chegamos às verdades naturais, ao passo que, através da experiência interna, alcançamos as verdades sobrenaturais.

No que se refere mais especificamente ao conhecimento da natureza, a exemplo de seu mestre Roberto Grossatesta, Bacon sustenta a importância fundamental da matemática. Estudioso da física e particularmente da ótica, Bacon compreendeu as leis da reflexão e da refração da luz. Estudando as lentes, explicou como elas poderiam ser dispostas para a construção de óculos (e a invenção dos óculos é precisamente atribuída a Bacon) e de telescópios. Ele também intuiu coisas como o vôo, o emprego de explosivos, a circunavegação do globo, a propulsão mecânica e outras idéias. "A previsão de uma só dessas descobertas não seria

digna de memória; mas parece significativo o fato de encontrá-las em tão grande número em uma única mente" (Ch. Singer). Eis as coisas que, na opinião de Bacon, poder-se-iam realizar "só com os recursos e percepções do engenho humano": "Podem-se construir meios para navegar sem remadores, de modo que naves imensas (...), com um só timoneiro, andem em velocidade maior do que se fossem movidas por uma multidão de remadores. Pode-se construir carros que andem sem cavalos (...). E é possível também construir máquinas para voar; (... e) um instrumento de pequenas dimensões, mas em condições de erguer e abaixar pesos de grandeza quase infinita. (...) Também não seria difícil construir um instrumento através do qual um só homem poderia puxar violentamente para si mil homens (...). Da mesma forma, é possível construir instrumentos para caminhar nos rios e no mar até tocar no seu fundo, sem acarretar perigos para o corpo. Alexandre Magno deve ter usado instrumentos desse tipo para explorar o fundo marinho, o que foi relatado pelo astrônomo Ético." Bacon afirma que instrumentos do gênero "foram construídos na Antigüidade e são feitos ainda hoje, exceto a máquina para voar, que nem eu nem outros por mim conhecidos jamais viram". Entretanto, ele diz ter conhecido um sábio homem que "procurou construir também esse instrumento". Os objetos que podem ser construídos são "uma infinidade", dentre os quais Bacon cita também "as pontes lançadas para o outro lado do rio sem pilastras".

Também para Roger Bacon "saber é poder": "As obras da sabedoria são como que (...) defendidas por leis seguras e levam à meta desejada. Essa é a razão pela qual os príncipes e os antigos monarcas se faziam guiar em suas empresas pela sabedoria dos filósofos." E o caminho seguro para se conhecer é o da *experiência,* já que "sem experiência, nada pode ser conhecido suficientemente". E o método de fazer com que os alunos façam experiências também é o melhor caminho para ensinar a verdade, sem que os alunos percam um tempo precioso, pois "a vida humana é breve".

Por fim, são muito interessantes as observações de Bacon sobre a tradução. Depois de notar as dificuldades objetivas (como a falta de termos latinos para expressar os conceitos científicos) e o grande número de erros cometidos nas traduções de Aristóteles, Bacon diz que "é impossível que os modos de dizer próprios de uma língua sejam encontrados em outra", acrescenta que "não é possível traduzir para outra língua, com todas as nuanças típicas da língua original, aquilo que está bem expresso em alguma língua" e, sobretudo, ressalta que "é necessário que o tradutor conheça muito bem a ciência que quer traduzir e as duas línguas, a língua da qual traduz e a língua para a qual traduz. Somente Boécio, o primeiro tradutor, teve um perfeito conhecimento e domínio das

línguas. E unicamente Roberto Grossatesta conhece as ciências". Na opinião de Bacon, os outros tradutores eram uns pobrezinhos, que pouco conheciam tanto as ciências como as línguas, "como o demonstram, as suas traduções". A conseqüência de tudo isso era que "ninguém pode compreender as obras de Aristóteles pelas traduções", pois nelas haveria "muitas deformações de significado" e "muita falsidade".

Com Alberto Magno, Roberto Grossatesta, Roger Bacon — e também como Witelo, que viveu em torno de 1270 e foi o autor da *Perspectiva,* e com Teodorico de Friburgo (1250-1310 aprox.) —, assistimos, portanto, ao nascimento e lento desenvolvimento de uma vertente matemática e experimentalista *no interior da filosofia escolástica.* Mas o fato de que a pesquisa, por assim dizer, científico-tecnológico tenha permanecido até então substancialmente fora do reino da filosofia não significa em absoluto que a vida prática não houvesse apresentado ocasiões e problemas em torno dos quais homens engenhosos pudessem ter-se exercitado. E, na realidade, assim é: basta pensar nos vários tipos de arreamento; no lagar movido a força hidráulica; no malho à água; no relógio mecânico; na fiação da seda com correame articulado; no moinho a vento; na fabricação de lentes e de papel; na extração de substâncias como metais, álcalis, sabão, ácidos, alcoóis e pólvora tiradas de metais e em muitas outras soluções técnicas engenhosas para problemas nem sempre simples. Deve-se destacar que "a pólvora e as armas de fogo constituíram uma contribuição da Idade Média, do ponto de vista econômico, dando à Europa a supremacia decisiva sobre os outros continentes" (Ch. Singer). Pois bem, todo esse mundo tecnológico estava fora do "saber", isto é, fora da filosofia. E Grossatesta e Roger Bacon estão situados precisamente no início daquele movimento de pensamento que, reunindo teoria e prática, iria conduzir à ciência moderna e, ao mesmo tempo, à dissolução da concepção tradicional do mundo.

11. João Duns Escoto

11.1. A vida e as obras

Chamado por seus contemporâneos de *Doctor Subtilis* pela fineza e a profundidade de sua doutrina, João Escoto nasceu no povoado de Duns, na Escócia, em 1266, quando Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio encontravam-se no auge de sua produção científica. Ele se formou e trabalhou nos dois maiores centros de estudo da época: Oxford e Paris. Na Universidade de

Oxford, caracterizada pela tradição "científica" de Grossatesta, Roger Bacon e Peckham, ele aprendeu uma concepção extremamente rigorosa de "procedimento demonstrativo". Em Paris, centro de polêmicas entre tomistas, averroístas e agostinianos, ele amadureceu a necessidade de ir além daqueles contrastes, baseando-se, por um lado, na autonomia e nos limites da filosofia e, por outro, no âmbito específico e na riqueza dos problemas da teologia.

Aluno do convento franciscano de Haddington, Escoto vestiu o hábito de são Francisco em 1278 incentivado por um tio, Elias. Estudou teologia em Northhampton, na Inglaterra, onde foi ordenado sacerdote em 1291. Enviado a Paris nos anos 1291-1296 para aprofundar seus estudos filosóficos e teológicos, voltou depois para a Inglaterra, indo trabalhar no Estúdio dos frades menores, anexo à Universidade de Cambridge, onde começou a comentar as *Sentenças* de Pedro Lombardo. De Cambridge, foi para Oxford (1300-1302) e daí para Paris (1302-1303). Tendo rejeitado, juntamente com outros professores da Universidade, o apelo de Filipe, o Belo, ao concílio contra o papa Bonifácio VIII, foi obrigado a deixar Paris e retornar a Oxford. Em 1304, o ministro-geral da ordem franciscana, Gonçalvo Hispano, que havia sido seu professor, apresentou-o à Universidade de Paris para a obtenção de licenciatura em Teologia Sagrada, que lhe foi conferida em 1305, recebendo logo depois a regência do Estúdio dos frades menores. Mas, devido às crescentes tensões entre o Imperador e o Papa, Escoto foi chamado para o Estúdio de Colônia, onde, depois de um ano de ensino, morreu em 1308, sendo sepultado na Igreja de São Francisco, naquela cidade. O dístico que está esculpido em seu túmulo resume muito bem o que foi sua vida atormentada: *"Scotia me genuit, / Anglia me suscepit,Gallia me docuit, / Colonia me tenet."*

Para entender o diverso sentido teorético de seus escritos, é preciso distinguir neles um primeiro grupo, sobretudo de obras da juventude, constituído pelos *Comentários* a obras de filósofos antigos, particularmente de Aristóteles e Porfírio, e um segundo grupo, pertencente ao período da maturidade, representado pelos *Comentários às Sentenças* de Pedro Lombardo. À parte a semelhança do gênero literário — trata-se, na maior parte, de comentários —, é notável a diferença de conteúdo e de valor dos dois grupos, como sugerem os próprios títulos com os quais tais obras foram designadas: *Reportata parisiensia, Lecturae cantabrigenses, Ordenatio.* A *Reportatio* indica um escrito redigido com a aprovação do mestre, neste caso de Escoto, por parte dos discípulos, que assim *reportavam* o que o mestre ensinara. A *Ordenatio,* antes conhecida como *Opus Oxoniense,* foi assim intitulada pelos editores da comissão romana formada para a sua publicação crítica (dos quatro livros previstos, só dois foram publicados), porque "ordena-

da" ou ditada pessoalmente por Escoto. Essa, obviamente, é a obra maior de Escoto, que ele, no entanto, não conseguiu concluir. A *Lectura,* por fim, representa as anotações do mestre, feitas para auxiliá-lo no ensino diário. Além desses escritos, é bom recordar um opúsculo denso e conciso, o *De primo princípio,* definido com razão como "a maior das obras breves de Duns Escoto" (E. Roche).

11.2. **Distinção entre filosofia e teologia**

Contra a absorção agostiniana da filosofia pela teologia e contra o concordismo tomista entre filosofia e teologia, Escoto propõe a clara distinção entre os dois âmbitos. A filosofia tem uma metodologia e um objeto não assimiláveis à metodologia e ao objeto da teologia. As disputas que se multiplicavam e as condenações que freqüentemente se seguiam a elas, na opinião de Escoto, tinham uma origem comum: *a não delimitação rigorosa dos âmbitos de pesquisa.* Daí, para Escoto, a importância de precisar as respectivas esferas de ação e as orientações específicas da filosofia e da teologia.

A *filosofia* se ocupa do ente enquanto tal e de tudo o que é redutível a ele ou dele dedutível. Já a *teologia,* ao contrário, trata dos *articula fidei* ou objetos de fé. A filosofia segue o procedimento demonstrativo, a teologia o procedimento persuasivo. A filosofia se detém na "lógica do natural", a teologia move-se na "lógica do sobrenatural". A filosofia se ocupa do geral ou universal, porque é obrigada a seguir *"pro statu isto"* o itinerário cognoscitivo da abstração, enquanto que a teologia aprofunda e sistematiza tudo o que Deus se dignou nos revelar sobre a sua natureza pessoal e o nosso destino. A filosofia é essencialmente especulativa, porque visa conhecer por conhecer, ao passo que a teologia é tendencialmente prática, porque nos coloca a par de certas verdades para nos induzir a agir mais corretamente.

A filosofia não melhora se colocada sob a tutela da teologia, nem esta se torna mais rigorosa e persuasiva se utilizar os instrumentos e tender aos mesmos fins que a filosofia. A pretensão dos aristotélicos avicenistas e averroístas de sufocar a teologia com a filosofia, a tentativa dos agostinianos de sufocar a filosofia com a teologia e a orientação dos tomistas de buscar a qualquer custo a concordância entre razão e fé, entre filosofia e teologia se explicam, segundo Escoto, pelo rigor insuficiente com que essas teses e perspectivas são colocadas.

11.3. **A univocidade do ente**

Com a intenção de evitar equívocos e deletérias misturas entre elementos filosóficos e elementos teológicos, Escoto propõe submeter a uma análise crítica todos os *conceitos complexos,* a fim

de se obter *conceitos simples,* com os quais deve-se então proceder à construção de um discurso filosófico fundamentado. Se não alcançarmos essa simplicidade, as combinações de conceitos conterão ambigüidades ou passagens injustificadas.

Aquilo que existe e sobre o que meditamos é complexo. A função do filósofo é contribuir para dissipar tal complexidade, antes de mais nada ajudando a pôr ordem e ver claro na selva dos nossos conceitos. Em tal contexto e com essa função, Escoto elabora a *doutrina da distinção* (real, formal e modal). Esse é o caminho que leva do complexo ao simples, que supera as incompreensões e vence as falsas pretensões. Entre Sócrates e Platão há uma *distinção real;* entre a inteligência e a vontade, a distinção é apenas *formal;* entre a luminosidade e o seu grau de intensidade específico, a distinção é *modal.* Se isso é verdade, então pode-se conceber um conceito sem dúvidas, sendo deletério considerar os conceitos juntos, como se constituíssem uma só noção. Além dessas distinções, que têm o seu fundamento na realidade, há também a distinção da razão, que se dá quando decompomos ulteriormente um conceito para compreender mais claramente o seu conteúdo, sem que isso tenha uma correspondência na realidade. Trata-se mais de uma necessidade lógica do que ontológica.

Pois bem, quando se fala de *univocidade* a propósito da filosofia escotista, o que se pretende é falar da simplicidade irredutível à qual todos os conceitos complexos devem ser conduzidos. Ou seja, trata-se daqueles conceitos que Escoto chama de conceitos *"simpliciter simplices",* no sentido de que cada um deles não é identificável com nenhum outro. São conceitos que só é possível negar ou afirmar de um sujeito, mas não ambas as coisas juntas, como, por exemplo, pode acontecer a propósito dos conceitos analógicos, que, dada a sua complexidade, podem ser afirmados e negados ao mesmo tempo, em relação ao mesmo sujeito, a partir de ângulos diferentes. A esse propósito, Escoto é absolutamente lúcido, como podemos ler na *Ordinatio:* "Chamo de unívoco um conceito que é de tal modo uno que sua unidade é suficiente para provocar contradição quando é afirmado ou negado de uma mesma coisa."

Pois bem, dentre todos os conceitos unívocos, o conceito primeiro e mais simples é o conceito de "ente", porque pode ser dito de tudo aquilo que existe de algum modo. Mas o que é o *ente unívoco,* fundamento da metafísica de Escoto? Ao falarmos da distinção modal, dissemos que é possível conceber uma perfeição — a racionalidade, a luminosidade etc. — sem o seu grau específico de intensidade: a racionalidade de Deus não é a mesma do homem; a luminosidade do sol é diferente da do lampião. Ampliando essa distinção modal a todos os entes, pode-se fixar o conceito de ente prescindindo dos modos específicos em que eles efetivamente se

concretizam. Nesse caso, tem-se então o conceito simples e, portanto, unívoco de ente, que é universal porque é aplicável a tudo aquilo que existe de maneira unívoca. Com efeito, ele se aplica tanto a Deus como ao homem porque ambos *existem*. A diferença entre Deus e o homem não está no fato de que o primeiro exista e o segundo não, mas sim no fato de que o primeiro existe de *modo infinito* e o segundo de *modo finito*. Ora, deixando-se de lado os modos de ser, o conceito de ente se aplica a ambos da mesma forma.

Mas precisamente pelo fato de prescindir dos modos de ser, o conhecimento de tal conceito não permite identificar os traços específicos dos seres aos quais se aplica. Escreve Escoto na *Ordinatio:* "O intelecto do homem que está raciocinando pode estar certo de que Deus é ente, mesmo duvidando dos conceitos de ente finito ou infinito, criado ou incriado. Portanto, o conceito de ente aqui aplicado a Deus é diferente deste ou daquele conceito, sendo por isso neutro em si mesmo, embora esteja incluído em ambos aqueles conceitos — assim, é unívoco." Com isso, pode-se compreender quão deformada foi a acusação de panteísmo feita a Escoto por causa da univocidade. A noção unívoca de ente é de índole metafísica, no sentido de que expressa a essência mesma do ser ou o ser enquanto ser, não a totalidade dos seres ou a sua soma. Exatamente por prescindir dos modos de ser é que tal noção é chamada por Escoto de *deminuta* ou imperfeita.

11.4. **O ente unívoco, objeto primeiro do intelecto**

Convencido de que um dos traços específicos do homem é o seu ser inteligente — inteligência que é expressão primeira da transcendência do homem em relação a todos os outros seres vivos —, Escoto se apressa a precisar o âmbito cognoscitivo do homem, preocupado em não lhe atribuir poderes ilusórios nem privá-lo de suas efetivas potencialidades e prerrogativas. Por isso, diante da questão do objeto primeiro do intelecto, ele responde antes de mais nada que não pretende tratar do objeto que o homem conhece primeiro na ordem do tempo nem do objeto mais perfeito que o homem esteja em condições de alcançar. O que ele quer precisar são os contornos daquele objeto que esteja em condições de expressar e ao mesmo tempo circunscrever o horizonte cognoscitivo do nosso intelecto. O olho é feito para a cor e o ouvido para o som. E o intelecto, foi feito para quê? Qual é o objeto que expressa o âmbito efetivo no qual o intelecto pode se mover?

A resposta de Escoto para tal interrogação é que esse objeto, na situação atual do homem, é precisamente o ente unívoco ou o ente enquanto ente. Como, sendo unívoco, o ente é aplicável a tudo aquilo que existe, da mesma forma o intelecto é feito para conhecer

tudo aquilo que existe, material e espiritual, particular e universal: não há nada que lhe seja interdito. Com o seu pensamento, o homem pode abarcar o universo. Por sua universalidade, o conceito de ente enquanto ente indica a extensão ilimitada do nosso intelecto. Mas se, por sua universalidade, esse conceito permite entrever a extensão do nosso poder cognoscitivo, no entanto, por sua extrema pobreza e sua generalização máxima, ele também nos faz entrever a pobreza do intelecto e, por reflexo, a absurda pretensão de certos metafísicos de responderem à complexidade do real. *Pro statu isto,* isto é, na condição humana atual, o intelecto humano é obrigado a seguir o processo de abstração e, portanto, a alcançar o inteligível prescindindo — pela abstração — da riqueza efetiva da realidade concreta. O conhecimento filosófico se detém nas fronteiras do universal e a metafísica, ocupando-se do ser comum, prescinde da riqueza estrutural das coisas. Assim, é necessário colocar ao lado da filosofia, em posição subalterna e autônoma, as ciências em particular e, para os aspectos da salvação da nossa existência, a teologia.

11.5. A elevação a Deus

Sendo privada dos modos concretos de ser, a noção unívoca de ente é definida como *deminuta* ou imperfeita. Mas, exatamente por ser imperfeita, tal noção não apenas não se choca com os modos de ser, mas também tende a eles como suas configurações efetivas. Ora, os modos supremos de ser são a finitude e a infinitude, que representam o ente em sua perfeição efetiva. Tais modos determinam a noção unívoca de ente, da mesma forma como a intensidade expressa a luminosidade da luz ou um particular grau de cor concretiza a brancura. Em suma, trata-se da passagem do abstrato para o concreto, do universal para o particular.

Ora, está claro que não há necessidade de nenhuma prova da existência do *ente finito,* porque ele é objeto da experiência imediata e cotidiana. No entanto, urge uma precisa demonstração da existência do *ente infinito,* porque ele não constitui um dado de evidência imediata. Se o conceito de "ente infinito" não é contraditório em si mesmo — ao contrário, parece que a noção unívoca de ente encontra na infinitude a sua realização mais completa —, tal conceito representa efetivamente alguma coisa? Em outras palavras: entre os entes existentes há algum do qual se possa dizer que é verdadeiramente infinito? São esses os termos em que Duns Escoto propõe a questão.

E, tratando-se de uma questão importantíssima, *ele se propõe a produzir uma demonstração da existência do ente infinito que seja a mais irrepreensível possível.* O que significa que a argumentação

deveria se fundar em *premissas certas e, ao mesmo tempo, necessárias.* Com tal objetivo, ele considera insuficientes as provas baseadas em dados empíricos, porque são certas, mas não necessárias. É essa a razão pela qual Escoto não parte da *existência efetiva e contingente das coisas,* mas sim de sua possibilidade. Ou seja: o fato de que as coisas existem é um dado certo, mas não necessário, porque também poderiam não existir; mas desde que as coisas podem existir, que existem, é necessário. Em outras palavras, se o mundo existe é absolutamente certo e necessário que ele pode existir: *ab esse ad posse valet illatio.* Ainda que desaparecesse, continuaria sendo verdadeiro que o mundo pode existir, visto que já existiu.

Pois bem, estabelecida a necessidade da possibilidade, Escoto pergunta-se qual é o seu fundamento ou causa. Nessa questão, seu procedimento é o tradicional. O fundamento de tal possibilidade não é o nada, porque o nada não é fundamento ou causa. Também não é constituído pelas próprias coisas, porque não é possível que as coisas possam se dar a existência que ainda não têm. Então, é necessário pôr a razão de tal possibilidade em um ser diferente do ser produtível. Ora, esse ser que transcende a esfera do produtível ou das coisas possíveis existe e atua por si mesmo ou existe e atua em virtude de outro ser. No segundo caso, propõe-se a mesma pergunta, porque ele dependeria de outro, sendo por seu turno produtível. No primeiro caso, temos um ente em condições de produzir, mas que não é de modo algum produtível.

Assim, chegamos ao ente que se buscava, porque explica a possibilidade ou produtividade do mundo sem que sua existência, por seu turno, exija uma ulterior explicação. Desse modo, se as coisas são possíveis, também é possível um ente primeiro. Mas tal ente é só possível ou existe de fato? A resposta é que *tal ente existe em ato,* porque, se não existisse, também não seria possível, considerando que nenhum outro estaria em condições de produzi-lo. Assim, se é possível, o ente primeiro é real. Mas qual é a sua conotação específica? A infinitude, porque é supremo e ilimitado. E assim, tendo identificado o ente enquanto ente como objeto primeiro do intelecto, Escoto descobre que só o ser infinito é Ser no sentido pleno da palavra, porque é fundamento de todos os entes e, antes ainda, de sua possibilidade.

11.6. **A insuficiência do conceito de "ente infinito"**

O conceito de "ente infinito" é o mais simples e mais abrangente a que podemos chegar. A esse propósito, Escoto escreve na *Ordinatio:* "Podemos chegar a muitos conceitos próprios de Deus que não convêm às criaturas, como seria o caso dos conceitos de

todas as perfeições simples, em sumo grau. E temos (...) o mais perfeito conceito ao conceber todas as perfeições simples e em sumo grau. Entretanto, o conceito ao mesmo tempo mais perfeito e mais simples a nós possível é o conceito de ente infinito. Com efeito, ele é mais simples do que o conceito de ente bom ou de ente verdadeiro ou de qualquer outro conceito similar, porque o 'infinito' não é um como que atributo ou paixão do ente, ou seja, daquilo de que se diz, mas expressa o modo intrínseco dessa entidade. Desse modo, quando digo 'ente infinito', não tenho um conceito derivado como que acidentalmente do sujeito e da paixão, mas um conceito em si mesmo pertinente ao sujeito, existente em determinado grau de perfeição, isto é, de infinitude, assim como uma intensa brancura não expressa um conceito acidental, como seria, por exemplo, a brancura visível (concreta), mas sim a intensidade é que expressa o grau intrínseco de brancura em si. Assim, torna-se clara a simplicidade desse conceito, ou seja, do 'ente infinito' ".

Mas esse elevadíssimo conceito, ao qual o nosso intelecto pode chegar, expressa verdadeiramente a riqueza pessoal de Deus, a ponto de satisfazer as nossas exigências existenciais e mostrar a inutilidade da teologia e, antes dela, da Revelação? Escoto responde com extrema clareza a essa interrogação crucial, afirmando que o conceito de ente infinito, ao qual pode se elevar o intelecto humano, é em si mesmo pobre e insuficiente, porque não consegue nos introduzir na riqueza misteriosa de Deus, como podemos ler ainda na *Ordinatio:* "Deus não é conhecido naturalmente pelo homem peregrino de forma própria e particular, isto é, segundo a razão de tal essência (divina), enquanto esta é em si" . E isso pelo fato de que a essência divina não é uma realidade que possa ser compreendida naturalmente pelo homem. Com efeito, prossegue Escoto: "Não pode ser naturalmente conhecido por nenhum intelecto criado segundo a razão *dessa essência enquanto tal,* nem nenhuma outra essência conhecida naturalmente por nós revela suficientemente essa essência enquanto tal, nem por similitude de univocação, nem por similitude de imitação. Com efeito, só se tem a univocação nas razões gerais e também a imitação não surge, porque é imperfeita,imitando nisso imperfeitamente as criaturas".

Escoto proclama a possibilidade e os limites da filosofia. E proclama o espaço e a necessidade da teologia. Qualquer controvérsia entre filósofos e teólogos só pode brotar da falta de consciência desses limites e do seu âmbito de competência. Rigorizar o discurso filosófico e captar o seu caráter geral e abstrato significa pôr fim às suas pretensões de exaurir o campo do ser, considerando-se oniabrangente e incompatível com uma forma superior de saber. No fundo, é esse o sentido da polêmica que se desenvolvia no tempo de Escoto e que ele resume no prólogo à *Ordinatio.* Assim, chegados

a esse ponto, confirmando o que foi dito até aqui e para uma melhor compreensão da índole de sua filosofia, é oportuno indicar alguns outros traços de fundo de sua doutrina. E nos encontraremos diante de nova comprovação de tendência de Escoto a reorganizar o âmbito da razão filosófica e denunciar os seus limites estruturais, para que, como reflexo, se admita a urgência do saber teológico, que está em condições de nos abrir para os mistérios de Deus e descerrar-nos as perspectivas salvíficas que são estranhas ao saber filosófico.

11.7. O debate entre filósofos e teólogos

O contexto e o objetivo das reflexões dos filósofos sobre a natureza do ente, objeto da metafísica e do intelecto, e sobre a estrutura e o dinamismo da natureza humana estão na auto-suficiência da filosofia e na inutilidade da teologia e, antes dela, da Revelação. O contexto e o objetivo das respostas dos teólogos são, ao contrário, a insuficiência da filosofia e a necessidade da Revelação. Eis os traços mais destacados desse debate.

Observam os filósofos: "O intelecto humano, que tem por objeto o ente enquanto ente, englobando em si tudo aquilo que existe, estende o seu poder cognoscitivo a todo o real". Como os sentidos não têm necessidade de nenhuma iluminação sobrenatural, da mesma forma o intelecto não tem necessidade de nenhuma integração teológica. Uma hipotética indigência de luz superior quando muito diria respeito a aspectos acidentais da vida espiritual, porque é pacífico que *"natura non deficit in necessariis"*. Os filósofos consolidam ainda mais sua posição referindo-se à psicologia aristotélica, que defende a abertura indefinida do intelecto em suas vertentes ativa e passiva: "O intelecto agente pode fazer tudo e o intelecto passivo pode tornar-se tudo". Para confirmá-lo, eles destacam que os primeiros princípios, incluindo virtualmente toda possível conclusão, permitem entrever a amplitude do nosso poder cognoscitivo. Nesse contexto, não há espaço algum para a doutrina sobrenatural que, qualquer que seja o modo como é proposta, revela-se inútil ou obstaculizante. Aristóteles sequer suspeitou de sua existência nem invocou a sua ajuda.

A isso, responde Escoto: "Fazendo um exame mais rigoroso da situação histórica, parece ser necessário redimensionar essas pretensões. Se fossem verdadeiramente auto-suficientes e tivessem um raio de possibilidades tão amplo, os filósofos deveriam ter podido indicar com perfeita precisão o fim de nossa existência. Eles, no entanto, limitaram-se a identificar tal fim com a contemplação das substâncias separadas ou até mesmo puseram em dúvida a sua

existência". E prossegue Escoto: como teriam eles podido demonstrar que o homem foi feito para o ser supremo, visto intuitivamente, se todo ato cognoscitivo nosso obedece à lei da abstração? Ou então que o corpo participará dessa glória, se para eles o corpo é fonte de imperfeição? Ou, por fim, que isso dura eternamente, se a posse eterna é contra o desinteresse próprio de sua moral? A insuficiência das reflexões filosóficas se evidencia tanto pela generalidade do tecido conceitual como pela angústia do horizonte fatalista em que são colocados homens e deuses, enquanto o horizonte cristão se baseia na liberdade radical, divina e humana.

Raciocinam os filósofos: "Se é verdade que o homem conhece naturalmente a si próprio, por que também não deveria conhecer o seu fim último, que representa o seu elemento essencial? Assim, é necessário rever a lei segundo a qual o fim de uma substância só pode ser identificável por suas manifestações, sendo mais conveniente captá-lo através da visão intuitiva da própria substância". Acrescente-se a isso, complementarmente, que o intelecto, conhecendo a natureza humana em si e o fim último, pode identificar também os meios necessários para alcançá-lo, porque "quem conhece os extremos de uma relação não pode ignorar a sua conexão".

Replica Escoto: essas ilações partem do pressuposto de que o homem intui a si mesmo em toda a sua riqueza pessoal. No momento atual, nós não conhecemos a nós mesmos senão de modo abstrato ("non enim cognoscitur (...) natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione generali"). À objeção de que, por causa do seu obje-to primeiro, o ente enquanto ente, extensivamente infinito, o intelecto pode conhecer tudo aquilo que, de algum modo, possa se considerar como real, Escoto responde que "o ente em questão é abstrato no que se refere ao conteúdo", no limite entre o ser e o não-ser; universal porque indeterminado e, portanto, unívoco. Ele indica o horizonte do nosso conhecer, mas todo ainda por realizar: é mais um programa do que um desenvolvimento atual; é mais a moldura do que o quadro, a ser realizado através do itinerário da abstração. Por fim, embora reconhecendo ao filósofo a total transparência de si para si mesmo, continua sendo verdadeiro que a nossa completa ordenação ao destino sobrenatural escapa à ação de qualquer ato cognoscitivo, porque "nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori", por sua essencial gratuidade.

No que se refere ao conhecimento natural dos meios que permitiriam alcançar o fim último, Escoto ressalta que não existem as condições necessárias de salvação senão por um decreto divino e que, em última análise, tudo se baseia na livre aceitação dos atos

humanos por parte de Deus. Assim articulado, esse debate poderia dar a impressão de que a razão humana e, portanto, a filosofia, são desvalorizadas ou, pelo menos, não bastante exaltadas. Objeta-se a Escoto: o homem é mais perfeito no clima teo-rético dos filósofos, porque é capaz de conhecer o fim último e de identificar os meios para alcançá-lo. Responde Escoto: a impotência que ressaltei refere-se a um fim mais elevado do que o proposto por Aristóteles, que é um fim para o qual o homem está naturalmente ordenado, mas que só pode alcançar com meios sobrenaturais.

A tese dos filósofos sobre a *dignitas naturae* é uma alusão explícita à *philosophia naturalis* de Aristóteles, que é o filósofo *"sequens rationem naturalem"*. Ora, Escoto analisa essa experiência racional separada da fé, indicando os seus méritos — o humanismo natural —, mas sobretudo denunciando os seus limites — a pretensa auto-suficiência da filosofia. E, assim, reafirma *a necessidade da doutrina revelada.* Com efeito, além de admitir *"omnem perfectionem quam tu ponis"*, ressalta Escoto, também *"et ultra pono"*, isto é, que, pela graça de Deus, o homem pode alcançar uma perfeição que transcende as nossas atuais forças naturais.

Pode até haver entre Escoto e os filósofos uma concordância sobre a perfectibilidade de nossa natureza humana, mas é profundo o desacordo sobre a sua medida e a sua orientação: com efeito, eles não estão em condições de saber aquilo que efetivamente nós somos e podemos, porque a experiência para a qual se voltam não está em condições de revelar as nossas efetivas aspirações, estando nós em uma situação de natureza decaída. Há um desnível de planos: não é Deus que está no nível dos homens, como para os filósofos, mas o homem é que está no nível de Deus, com o qual está em condições de entrar em diálogo pessoal, graças à revelação e à encarnação de Cristo.

11.8. **O princípio da individualização e o *haecceitas***

Escoto reafirma o primado do individual, negando existir, em si ou em Deus, a natureza ou a essência da qual os indivíduos participariam. Interpretar o singular como participação no universal seria conceder demais à concepção pagã, que desdenha um e exalta o outro, e não leva em consideração o ato criador de Deus e sua providência. Destaca Escoto que Deus não nos propôs esquema ideal ao qual devamos nos referir na vida cotidiana, mas sim Cristo, à cuja imagem nos criou e para cuja perfeição nos impele. Deus conhece a todos singularmente, confiando a cada qual um lugar preciso na economia geral da salvação pessoal.

A teoria do princípio da individualização oculta em si um claro resíduo de platonismo, revelando-se um pseudoproblema. Mais: um falso problema, que também está presente em Aristóteles como em Avicena e Averróis, fortemente influenciados pelo platonismo, já que pressupõe que a verdade mais profunda seja a do universal, só então devendo-se perguntar como é que o universal se torna particular.

Se o problema é falso, com maior razão ainda são falsas as respostas. Com efeito, para Escoto, nem a matéria, essencialmente indeterminada, nem a forma, indiferente à individualidade e à universalidade (sendo, por natureza, comum a todos os entes da mesma espécie) e, conseqüentemente, nem mesmo o composto podem ser causa das características e das diferenças individuais: "Essa entidade (a individualidade) não é nem matéria, nem forma, nem composto, no sentido que cada um deles é natureza, mas é a realidade última daquele ente que é matéria, que é forma, que é composto". Escoto sustenta então que é a realidade última que explica a individualidade, isto é, a sua perfeição, graças à qual uma realidade *"haec est"*, é esta e não outra. Daí o termo *haecceitas,* que indica a formalidade ou perfeição pela qual cada ente é o que é e se distingue de todo outro ente.

Nesse contexto, é compreensível a exaltação da pessoa humana. Com efeito, aqui, a individualidade, definida como *repugnância à divisão,* é personificada ou subjetivada, em polêmica com o averroísmo, que, com a teoria do intelecto único, negava-lhe o seu traço mais próprio. Sugestivamente descrita como "ultima solitudo", a pessoa é *ab alio,* pode ser *cum alio,* mas *non in alio.* Pode se comunicar, condicionar e ser condicionada, mas não perder a sua identidade. O ente pessoal é um universal concreto, porque, em sua unicidade, não é parte de um todo, mas sim um todo no todo, *imperium in imperio.* No conceito bem determinado de "pessoa", coincidem o particular e o universal. O homem — cada homem — não é uma determinação do universal. Enquanto realidade singular no tempo e irrepetível na história, ele, na realidade, é supremo e original, porque, graças à mediação de Cristo, destina-se ao diálogo com o Deus uno e trino da Escritura.

11.9. O voluntarismo e o direito natural

Escoto tematiza o problema da ordem e da liberdade com a intenção de combater a partir de outras perspectivas o necessitarismo naturalista dos filósofos greco-árabes. Se Deus é livre e, ao criar, quis os entes singulares em sua individualidade, não as suas naturezas ou essências, então a contingência não diz respeito

apenas à origem do mundo, mas também ao próprio mundo e a tudo aquilo que está nele, não excluindo nem mesmo as leis morais. Embora sejam unânimes em concordar com a contingência do mundo, os pensadores medievais já não se apresentam tão concordes assim no que se refere às normas morais.

No plano moral, a idéia de bem como guia operativo não é deduzível da idéia do ser *(ens et bonum non convertuntur),* mas somente do Deus infinito. *O bem é aquilo que Deus quer e impõe.* A única lei à qual Deus é vinculado é representada pelo princípio da não-contradição. Pois Escoto se preocupa em salvaguardar até as extremas conseqüências a transcendência de Deus infinito, sem falsos compromissos.

O "direito natural" reflete instâncias mais pagãs do que propriamente cristãs. Como é possível chamar em causa a natureza humana para dar corpo ao direito natural quando, à luz de uma perspectiva histórica, é preciso distinguir um *status naturae institutae,* um *status naturae lapsae* e um *status naturae restitutae?* Ou não é verdade que Deus suspendeu leis que as transformadas forças naturais, enfraquecidas pela culpa, não estavam em condições de respeitar? Escreve Escoto na *Ordinatio:* "Muitas coisas que são proibidas como ilícitas poderiam se tornar lícitas se o legislador as ordenasse ou, pelo menos, as permitisse, como, por exemplo, o furto, o homicídio, o adultério e outras coisas do gênero, que não implicam uma maldade inconciliável com o fim último, do mesmo modo que seus opostos não incluem uma bondade que necessariamente conduza ao fim último". Quais são os preceitos necessários? São os contidos na primeira tábua mosaica, isto é, a unicidade de Deus e a obrigação de só a ele adorar. Todos os outros não são absolutos, ainda que em consonância com a nossa natureza. O intelecto percebe a veracidade dos preceitos da segunda tábua. Mas sua obrigatoriedade deriva apenas da vontade legisladora de Deus, em cuja ausência ter-se-ia uma ética racional, cuja transgressão seria irracional, mas não pecaminosa. O mal é pecado, não erro, como consideravam Sócrates e, em geral, os filósofos gregos.

O necessitarismo pagão é superado em suas premissas mais remotas: "Como Deus podia agir diversamente, ele poderia ter estabelecido outras leis, que, se houvessem sido promulgadas, seriam retas, porque nenhuma lei é tal senão quando estabelecida pela vontade aceitante de Deus". Dada a importância desse trecho, vale à pena transcrevê-lo na construção em que o encontramos na *Ordinatio:* "Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, quae si statuta a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta".

O que se disse sobre a vontade de Deus pode também, guardadas as devidas proporções, ser dito sobre a vontade do homem. Duns Escoto destaca várias vezes o papel-guia da *vontade,* que atua sobre o intelecto, orientando-o para uma certa direção e afastando-o de outra. Se o intelecto opera sempre com toda a sua energia e, portanto, com necessidade natural, postulada pela natureza do objeto, a vontade é a única expressão verdadeira da transcendência do homem sobre o mundo das coisas. Destacando a força-guia da vontade e a sua autodeterminação, Escoto não cai no arbitrarismo. Como pode a vontade amar aquilo que ignora? *A luz do intelecto é necessária, mas não determinante.* Para curar-me de um mal-estar, é necessário que eu conheça os remédios adequados; já o ato de assunção não é necessário, mas livre, porque eu posso preferir a morte à vida. Se eu assumo, o ato livre será também racional, no sentido de que alcanço uma meta com os meios que a ciência põe à minha disposição. Trata-se assim de uma convergência entre duas atividades diferentes — intelectiva e volitiva — no sentido de objetivo único.

Tal convergência não deforma a intelectualidade do ato intelectivo nem a liberdade do ato volitivo. Embora profunda, a interferência nunca chega à identidade. O ato da vontade, que em si é perfeito, ainda que iluminado pelo intelecto, procede sempre essencialmente da vontade, como causa principal, assim como o ato do intelecto, ainda que guiado pela vontade, procede sempre e intrinsecamente do intelecto. Apesar dessa autonomia nos respectivos campos, a liberdade da vontade continua sendo a perfeição suprema do homem, na qual reside ou recai a sua humanidade. *Conhecer para amar em liberdade* — essa é a mensagem de Escoto.

Essa orientação substancialmente teológica deixa entrever uma espécie de dualidade entre filosofia, insuficiente e abstrata, e teologia. O Deus dos filósofos não é o mesmo Deus dos teólogos, criador e salvador. Muitas verdades são subtraídas ao domínio da razão, como a origem temporal do mundo e a imortalidade da alma, a propósito das quais só se pode apresentar *persuasiones,* mas não autênticas *demonstrationes.* O equilíbrio entre razão e fé é assim rompido em favor da segunda, mas no quadro de uma tensão que ainda é a de Tomás e Boaventura.

Capítulo XIX

O SÉCULO XIV E A RUPTURA DO EQUILÍBRIO ENTRE RAZÃO E FÉ

1. A situação histórico-social

O século XIV é o último século da Idade Média. O século XII se conclui com a figura de Gregório VII, cujo *Dictatus papae* é sem dúvida a *magna charta* do catolicismo romano e, ao mesmo tempo, do papado político e da concepção teocrática. O século XIII abre-se com a triunfante teocracia de Inocêncio III, que leva a cabo o ideal do "domínio cristão do mundo". Com ele, a Igreja romana alcança poder e prestígio, através da solução de autoridade dos conflitos políticos, da criação de tribunais supremos e da exclusividade do seu magistério. O século XIV, por seu turno, abre-se com afirmações teocráticas e gestos decididos e de repercussão por parte de Bonifácio VIII, mas em um contexto social e cultural já pouco disposto a compartilhar tal política.

O perdão jubilar do século XIV — o primeiro jubileu da história — foi o grande gesto de Bonifácio VIII, que quis assim celebrar a função carismática da Igreja e tentar despertar e, ao mesmo tempo, potencializar o anseio de salvação coletiva, que havia alimentado toda a expectativa escatológica do século XIII, agrupando em torno das instituições eclesiásticas, além da alma popular, também o poder temporal dos Estados. Na realidade, esses objetivos só foram alcançados de modo provisório, pela mudança das exigências sociais, religiosas e culturais. Com efeito, o dissídio ou a tensão religiosa do século XIII, que se havia expressado nas muitas formas de vida religiosa, algumas perseguidas como heréticas, outras acolhidas e favorecidas, estava se reduzindo, resolvendo-se em parte por uma espécie de afastamento dos ideais religiosos, que se revestiam agora de formas exaspera-

das de ascetismo, por parte dos ideais de vida leiga. Estes últimos, embora conservando uma íntima religiosidade própria, foram se configurando na forma das novas exigências da vida social, tanto econômicas como políticas.

Além disso, começava a se afirmar uma ruptura radical entre a Igreja e os nascentes Estados nacionais, com tentativas de desforra e predominância de uma e de outra parte. Nesse sentido, é significativo o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Mas mais significativo ainda nesse sentido é o cativeiro de Avignon, como também, mais tarde, a empresa de Ludovico, o Bávaro, que, em 1326, recebeu a coroa imperial no Capitólio, não mais na igreja e não mais do Papa. Como o papa João XXII não quis reconhecer Ludovico como Imperador, a dieta de Francoforte, em 1338, proclamou a aprovação pontifícia como supérflua, assim como faria mais tarde Carlos IV, em 1356. A Alemanha começava a realizar no campo político aquele afastamento da Igreja católica que depois Lutero iria reforçar e procurar justificar no campo doutrinário.

Esses conflitos constituíam os sinais do iminente crepúsculo de uma política e de uma concepção de poder. Os ideais e o poder que se encarnavam nas duas figuras teocráticas, do Pontífice romano e do Imperador germânico, haviam entrado em decadência na consciência dos mais atentos aos novos fenômenos sociais. Em conseqüência do desenvolvimento econômico e, portanto, da ascensão da burguesia, os grandes Estados nacionais independentes, que consolidavam suas estruturas financeiras e seus instrumentos militares, estavam se tornando os verdadeiros protagonistas da história européia. Apesar das disputas e lutas, Petrarca com toda razão define o Império como "vão nome sem sujeito" e a Igreja, no "cativeiro de Avignon", como um cômodo instrumento de poder nas mãos dos monarcas franceses. A época da teocracia secular e espiritual estava em vias de extinção.

Em um contexto mais geral, com implicações de caráter socioeconômico, mas com conotações de evidente anticlericalismo, devem-se recordar três revoltas populares: a Jacquerie, na França, a revolta dos pequenos artesãos de Ciompi, na Toscana, e a revolta dos Lollards na Inglaterra. O objetivo leigo em relação à Igreja era o de subtrair-lhe todo poder temporal e submetê-la à autoridade do Estado no que se refere às questões mundanas. A salvação é um fato interior e espiritual, não tendo necessidade de uma estrutura de bens e poder, o que, ao contrário, constitui um forte impedimento, colocando-se em contraste com as orientações do Evangelho. Significativa dessa espiritualidade contestatária popular foi a longa controvérsia que, nos séculos XIII e XIV, dividiu a ordem franciscana em relação à questão da pobreza. Para alguns, os

chamados "espirituais", a fidelidade a essa virtude devia ser rigorosa, enquanto que, para outros, podia ser flexível, porque se trataria de um simples instrumento, sendo portanto adaptável às circunstâncias históricas da evangelização. Essa polêmica, porém, não se circunscrevia só à ordem franciscana, atingindo também a Igreja, acusada de ser a meretriz do *Apocalipse* e chamada a livrar-se das vestes do poder e da riqueza.

Do ponto de vista mais propriamente cultural, o século XIV vive à sombra das várias condenações de que foi objeto, a partir de fins do século XIII, o aristotelismo averroísta e tomista, tanto em Paris como, sobretudo, em Oxford. Às condenações do bispo Estêvão Tempier, de 1277, que não tinham efeito fora da universidade e da diocese de Paris, seguiram-se no mesmo ano, em Oxford, por parte de Roberto Kilwardby, as proibições das teorias tomistas da geração, da passividade da matéria, da introdução de novas formas no corpo humano após a morte e da unidade da forma. Essas proibições foram reafirmadas e ampliadas em Oxford pelo franciscano John Peckham, em dezembro de 1284 e, depois, em abril de 1286. "Podem-se ouvir ecos distantes das condenações de Tempier e Kilwardby em um manuscrito de 1477, no qual um mestre parisiense anônimo retoma os pontos incriminados, fazendo-os seguir de uma refutação" (M. de Wulf).

Se, além dessas condenações, recordarmos as polêmicas entre os seguidores de Boaventura e Tomás e, depois, dos partidários de Escoto e Tomás, não será difícil perceber a queda da tensão criadora que havia caracterizado o século XIII e a crise em que se debatiam a razão e a filosofia, antes consideradas subsídios necessários à fé e agora freqüentemente transformadas em inúteis instrumentos de vãs disputas. Aliás, a dualidade entre filosofia e teologia, acentuada por Escoto em total benefício da segunda, no século XIV se amplia ainda mais, em consonância com o clima de crescente dissolução da concepção unitária da sociedade humana, que se dividia sempre mais em temporal e espiritual — e, no que se refere ao espiritual, evidenciando uma queda do seu caráter popular e coletivo, porque sempre mais interior e individual.

2. Guilherme de Ockham

2.1. A figura e as obras

A figura que representa mais do que qualquer outra as múltiplas instâncias com que se encerra a Idade Média e se abre o século XV é o franciscano Guilherme de Ockham. Conhecido como "o príncipe dos nominalistas", no passado ele era lembrado as mais

das vezes como um teórico de vãs sutilezas, privadas de qualquer contato com a realidade. Logo, porém, sua originalidade emergiu novamente nas várias vertentes do saber: nos campos lógico, científico, filosófico e teológico. Além de suas contribuições lógicas, também se destacam suas teorias físicas e, sobretudo, a concepção do conhecimento físico de natureza especificamente empírica, bem como a separação entre a filosofia e a teologia; no campo político-religioso, a autonomia do aspecto temporal em relação ao espiritual, com as suas conseqüências políticas e institucionais. O espírito "laico", mas não "laicista", se inicia com ele, porque, com sua doutrina e sua vida, ele encarna a incipiente afirmação dos ideais de dignidade de cada homem, do poder criador do indivíduo e da cultura em expansão, livre de censuras, idéias que a nova época do Renascimento iria acolher e desenvolver.

Nascido no condado de Surrey, na aldeia de Ockham, a vinte milhas de Londres, aproximadamente no ano de 1280, Guilherme ingressou na ordem franciscana com pouco mais de vinte anos de idade. Cumpriu seus estudos universitários em Oxford, onde comentou as *Sentenças* de Pedro Lombardo, conseguindo o título de *Baccalaureus Sententiarum* em 1318. Entre 1317 e 1324, escreveu a *Lectura libri sententiarum,* a *Expositio aurea* e a *Expositio super physicam,* como também a *Ordinatio* e os *Quodlibeta.* Em 1324, Ockham transferiu-se para o convento franciscano de Avignon, onde o papa João XXII o convocou para responder à acusação de heresia. Com efeito, o ex-chanceler da Universidade de Oxford havia redigido uma longa lista de pontos extraídos dos escritos de Ockham, considerados suspeitos de heresia. Depois de três anos de estudo, a comissão nomeada pelo Papa para examinar os escritos condenou sete pontos como heréticos, trinta e sete como falsos e quatro como temerários. Foi nesse período que Ockham concluiu suas obras maiores, a *Summa logicae* e o *Tractatus de sacramentis.*

Nesse meio tempo, sua posição se agravara ainda mais, porque na polêmica surgida no interior da ordem franciscana sobre o problema da pobreza, Guilherme se alinhara com a ala intransigente, que rejeitava asperamente a orientação moderada do Papa. Assim, prevendo severas sanções, em maio de 1328, Guilherme foge de Avignon e se abriga junto a Ludovico, o Bávaro, em Pisa, ao qual consta ter dito: *"O imperator defende me gladio, et ego defendam te verbo".* Seguindo o Imperador, estabeleceu-se depois em Munique da Baviera, onde iria morrer em 1349, vítima de uma epidemia de cólera.

Durante esse período, no curso do qual não escreveu mais sobre filosofia, produziu muitas obras polêmicas de tema político-religioso, das quais podemos recordar: o *Opus nonaginta dierum* e o *Compendium errorum papae Johannis XXII,* onde defende um

conceito rigoroso de pobreza contra a postura conciliatória do Pontífice; o *Breviloquium de potestate papae* e o *Dialogus* (originalmente em três partes, mas que chegou até nós incompleto), onde fala da possibilidade de depor o Papa em caso de tornar-se ele herético e das relações entre o Papa, o Concílio e o Imperador; além disso, também o *Tractatus de jurisdictione in causis matrimonialibus* e o *De imperatorum et pontificum potestate.*

2.2. A independência da fé em relação à razão

Mais do que ninguém, Ockham tinha consciência da fragilidade teórica da harmonia entre razão e fé, bem como do caráter subsidiário da filosofia em relação à teologia. As tentativas de Tomás, Boaventura e Escoto no sentido de mediar a relação razão e fé com elementos aristotélicos ou agostinianos, através da elaboração de complexas construções metafísicas e gnosiológicas, pareciam-lhe inúteis e danosas. O plano do saber racional, baseado na clareza e evidência lógica, e o plano da doutrina teológica, orientado pela moral e baseado na luminosa certeza da fé, são planos *assimétricos.* E não se trata apenas de distinção, mas sim de separação. Escreve Ockham na *Lectura sententiarum:* "Os artigos de fé não são princípios de demonstração nem conclusões, não sendo nem mesmo prováveis, já que parecem falsos para todos, para a maioria ou para os sábios, entendendo por sábios aqueles que se entregam à razão natural, já que só de tal modo se entende o sábio na ciência e na filosofia". As verdades de fé não são evidentes por si mesmas, como os princípios da demonstração; não são demonstráveis, como as conclusões da própria demonstração ; não são prováveis, porque parecem falsas para aqueles que se servem da razão natural. *O âmbito das verdades reveladas é radicalmente subtraído ao reino do conhecimento racional.* A filosofia não é serva da teologia, que não é mais considerada ciência, mas sim um complexo de proposições mantidas em vinculação não pela coerência racional, mas sim pela força de coesão da fé.

A propósito do dogma da Santíssima Trindade, refutando as tentativas agostinianas, anselmianas e boaventurianas de mostrar sua racionalidade ou, pelo menos, sua convergência com a estrutura da *psiche* humana ou com o mundo, escreve Ockham: "O fato de que uma única essência simplicíssima seja três pessoas realmente distintas é algo de que nenhuma razão natural pode se persuadir, sendo afirmada unicamente pela fé católica, como algo que supera todo sentido, todo intelecto humano e quase toda razão". O desconhecimento da possibilidade de qualquer interpretação racional dessa suprema verdade da fé cristã é tão radical a

Ockham (1280-1349) em uma preciosa ilustração conservada em um manuscrito do British Museum. Trata-se do pensador mais interessante da tardia escolástica.

ponto de marcar a etapa final da escolástica. A razão não está em condições de oferecer qualquer suporte para a fé porque não consegue tornar o dado revelado mais transparente do que pode fazê-lo a fé. As verdades de fé são um dom gratuito de Deus e assim devem resultar. Não é honesto revestir de logicidade racional verdades que transcendem a esfera humana e descerram perspectivas que de outra forma seriam impensáveis e inalcançáveis. A razão humana tem um domínio e uma função diferentes do domínio e da função da fé.

Nesse contexto e nessa direção, Ockham transformou uma outra verdade cristã, a suprema onipotência de Deus, em um instrumento de dissolução das metafísicas do cosmos que se haviam cristalizado nas filosofias ocidentais de inspiração aristotélica e neoplatonizante. Se a onipotência de Deus é ilimitada e o mundo é obra *contingente* de sua liberdade criadora, então, diz Ockham, não há nenhuma vinculação entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos finitos, singularmente, além do laço que brota de um puro ato de vontade criadora da parte de Deus e, portanto, não tematizável por nós, mas conhecido apenas por sua sabedoria infinita. Então, o que são os sistemas de exemplares ideais, de formas platônicas ou de essências universais, propostos por Agostinho, Boaventura e Escoto como intermediários entre o *Logos* divino e a grande multiplicidade das criaturas, senão resíduos de uma razão soberba e pagã? O mesmo pode ser dito das doutrinas da analogia, das causas e, antes, da metafísica do ser de Tomás de Aquino, que instituem relações reais ou de alguma continuidade entre a onipotência de Deus e a contingência das criaturas. Essas metafísicas pertencem a um reino que está a meio caminho entre a fé e a razão, incapaz de alimentar uma e sustentar a outra.

2.3. O empirismo e o primado do indivíduo

A distinção entre Deus onipotente e a multiplicidade dos indivíduos, sem qualquer laço além daquele que pode ser identificado com o puro ato da vontade divina criadora, racionalmente indecifrável, é tão clara a ponto de induzir Ockham a conceber o mundo como um conjunto de elementos individuais, sem qualquer laço verdadeiro entre si e não ordenáveis em termos de natureza ou de essência. A exaltação do indivíduo é tal que Ockham nega até mesmo a distinção interna entre matéria e forma no indivíduo, distinção que, se fosse real, comprometeria a unidade e a existência do indivíduo.

Eis, então, as duas conseqüências fundamentais do primado absoluto do indivíduo: antes de mais nada, em contraste com as

concepções aristotélicas e tomistas, segundo as quais o verdadeiro saber tem como objeto o universal, Ockham considera que o objeto próprio da ciência é constituído pelo objeto individual; a segunda é que todo o sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do cosmos platônico e aristotélico, cede seu lugar a um universo fragmentado em inúmeros indivíduos isolados, absolutamente contingentes porque dependentes da livre escolha divina. Nesse contexto, pode-se compreender a irrelevância dos conceitos de ato e potência, bem como de matéria e forma, nos quais baseava-se há mais de um século a problemática metafísica e gnosiológica ocidental.

2.4. Conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo

O primado do indivíduo leva ao *primado da experiência,* na qual se baseia o conhecimento. A esse respeito, é necessário distinguir entre conhecimento *incomplexo,* relativo aos termos singulares e aos objetos que eles designam, e conhecimento *complexo,* relativo às proposições resultantes, compostas de termos. A evidência de uma proposição deriva da evidência dos termos que a compõem. Não havendo esta, não pode haver aquela.

Daí a importância do conhecimento incomplexo, que pode ser *intuitivo* e *abstrativo.* A propósito do primeiro, escreve Ockham: "É através do conhecimento intuitivo que se dá o primeiro reconhecimento de uma verdade contingente (...). Em segundo lugar, com o conhecimento intuitivo é que julgo se uma coisa existe, quando existe, mas também se não existe, quando não existe". Assim, o conhecimento intuitivo refere-se à existência de um ser concreto e, por isso, se dá na esfera da contingência, porque atesta a existência ou não de uma realidade. A importância do conhecimento intuitivo consiste antes de mais nada no fato de que é o conhecimento fundamental, sem o qual os outros tipos de conhecimento não seriam possíveis: "Intuitivo é aquele conhecimento a partir do qual começa o conhecimento experimental *(experimentalis notitia).* Por isso, aquele que pode experimentar alguma verdade contingente e, através desta, a verdade necessária, tem algum conhecimento incomplexo de algum termo ou algum ente, conhecimento que não possui aquele que não pode fazer tal experiência". Por isso, na opinião de Ockham, é que Aristóteles afirmou que a ciência parte do conhecimento das coisas experimentáveis. O corte operado pelo "empirismo" de Ockham prenuncia-se radical, embora não de caráter sensístico.

A respeito do *conhecimento abstrativo,* Ockham escreve que ele "pode ser tomado em duplo sentido: por um lado, quando se refere a algo abstrato de muitos singulares, de modo que o conhe-

cimento abstrativo é o conhecimento de algo universal abstraível de muitos (...); por outro lado, o conhecimento é abstrativo quando faz abstração da existência e não-existência e das outras condições que ocorrem ou são atribuídas a uma coisa, de forma contingente". A propósito desse trecho, convém notar que o conhecimento abstrativo acompanha o conhecimento intuitivo, mas, diferentemente dele, não se ocupa da existência ou não do objeto. Conseqüentemente, o objeto de ambos os conhecimentos é idêntico, mas captado sob aspectos diversos: o conhecimento intuitivo capta a existência ou inexistência de uma realidade, ao passo que o conhecimento abstrativo prescinde desses dados. "O conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrativo diferem por si mesmos e não em relação aos objetos conhecidos nem sobre as suas causas, muito embora, segundo a ordem natural, o conhecimento intuitivo não possa se dar sem a existência da coisa, que é verdadeiramente a causa eficiente direta ou indireta do conhecimento intuitivo. Já o conhecimento abstrativo, por sua natureza, pode existir ainda que a coisa conhecida se tenha perdido inteiramente."

Os dois conhecimentos são intrinsecamente distintos porque cada qual tem o seu próprio ser: o primeiro diz respeito a juízos de existência, o segundo não; o primeiro está ligado à existência ou não de uma coisa (por exemplo, este livro sobre a mesa), o segundo prescinde disso; o primeiro é causado pelo objeto presente, o segundo o pressupõe e é posterior à sua apreensão; o primeiro trata de verdades contingentes, o segundo de verdades necessárias e universais. Mas em que sentido o conhecimento abstrativo persegue verdades necessárias e universais?

2.5. **O universal e o nominalismo**

Em muitas oportunidades e sem vacilações, Ockham afirmou que o universal não é real. A propósito, eis um trecho significativo extraído de sua *Lectura sententiarum:* "Nenhuma coisa externa à alma, nem por si mesma, nem por outra coisa real ou simplesmente racional que se lhe acrescente, nem por qualquer forma que se a considere ou entenda, é universal, pois é tal a impossibilidade que uma coisa externa à alma seja universal quanto é impossível que, sob qualquer consideração ou sob qualquer aspecto, o homem seja asno".

A realidade do universal, portanto, é contraditória, devendo ser total e radicalmente excluída. A realidade é essencialmente individual. *Os universais são nomes, não uma realidade, nem algo com fundamento na realidade.* E Ockham precisa: "No indivíduo não há nenhuma natureza universal realmente distinta daquilo que é próprio de um indivíduo", porque "ou ela faz parte de um

mesmo indivíduo e nesse caso não pode ser distinta dele ou então permanece distinta do indivíduo e este poderia evidentemente existir sem aquela natureza". A realidade, portanto, é *toda singular*. E assim cai por terra o problema da individualização, que tanto havia preocupado a mente dos clássicos, porque se considera infundada a passagem da natureza específica ou essência universal ao indivíduo singular. Mas, juntamente com ele, cai por terra também o problema da abstração como tematização da essência específica.

Como ficam então o conhecimento abstrativo e o caráter universal de suas proposições? Se ele não é real nem tem fundamento na realidade, é lícito falar ainda de universal? Os universais não são *res* existentes fora da alma, nas coisas ou entes das coisas. Eles são simplesmente formas verbais através das quais a mente humana estabelece uma série de relações de exclusiva dimensão lógica. O que é então o conhecimento abstrativo? É sinônimo do conhecimento extraído de muitos objetos individuais (*"Cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis"*). Se cada realidade singular provoca um conhecimento também singular, a repetição de muitos atos de conhecimento relativos a coisas semelhantes entre si gera no intelecto conceitos que não significam uma coisa singular, mas uma multiplicidade de coisas semelhantes entre si. Como sinais abreviatórios de coisas semelhantes, tais conceitos são chamados universais, não representando portanto nada mais que a reação do intelecto à presença de realidades semelhantes. Assim, se o nome "Sócrates" se refere a uma determinada pessoa, o nome "homem" é mais genérico e abstrato, porque se refere a todos aqueles indivíduos que podem ser indicados pela forma geral e abreviatória típica daquele conceito, que por isso é chamado "universal".

Mas, se não existe uma natureza comum nem se pode considerar real o universal, como fica então a ciência que, segundo os aristotélicos e os agostinianos, não tem por objeto o singular, mas sim o universal? Naturalmente, as premissas de Ockham excluem um sistema de leis universais e, mais ainda, uma estrutura hierárquica e sistemática do universo. Mas será que a queda dessa construção metafísica prejudica todo saber? Segundo o príncipe dos nominalistas, tal tipo de saber metafísico cristaliza danosamente o saber. Para ele, é suficiente um tipo de conhecimento provável, que, baseando-se em repetidas experiências, permite prever que aquilo que aconteceu no passado tem um alto grau de possibilidade de acontecer também no futuro. Abandonando portanto a confiança aristotélica e tomista nas demonstrações metafísico-físicas, ele teoriza um certo grau de probabilidade derivada da pesquisa e, ao mesmo tempo, a estimula em um

universo de coisas individuais e múltiplas, não correlatas por nexos imutáveis e necessários.

2.6. A "navalha de Ockham" e a dissolução da metafísica tradicional

Nesse contexto de extrema *fidelidade ao individual*, não é difícil captar as implicações do preceito metodológico, simples na enunciação, mas fecundo em conseqüências, assim formulado: "Não se multipliquem os entes se não for necessário" *("Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem")*. Conhecido como "a navalha de Ockham", esse canôn tornou-se uma arma crítica contra o platonismo das essências e contra os aspectos do aristotelismo em que se percebe mais a presença de elementos platônicos. Em rápida seqüência, vejamos como, na filosofia de Ockham, caem por terra as pilastras da metafísica e da gnosiologia tradicional.

Antes de mais nada, é fundamental a rejeição da metafísica do *ser analógico* de Tomás e do ser unívoco de Escoto, em nome do único laço entre finito e infinito, constituído pelo puro ato da vontade criadora de Deus, ato que não é passível de tematização racional. Juntamente com o conceito metafísico de ser analógico, cai também o conceito de *substância*. Nós só conhecemos das coisas as qualidades ou os acidentes que a experiência revela. O conceito de substância representa apenas uma realidade desconhecida, arbitrariamente enunciada como conhecida. Nenhum motivo milita em favor de tal entidade, cuja admissão viola o princípio da economia da razão. O mesmo pode-se dizer da noção metafísica de *causa eficiente*. Aquilo que é cognoscível empiricamente é a diversidade entre causa e efeito, ainda que no constante suceder-se deste àquela. É possível enunciar as leis que regulam o decurso dos fenômenos, mas não um pretenso vínculo metafísico e, portanto, necessário entre causa e efeito. E o que se diz da causa eficiente vale também para a *causa final*. Quem afirma que ela atua enquanto querida e desejada está falando metaforicamente, porque o desejo e o amor não implicam uma ação efetiva. Ademais, não é possível demonstrar que um evento qualquer tenha uma causa final. Não tem sentido dizer que o fogo queima em função de um fim, posto que não é necessário postular um fim para que se tenha tal efeito.

No que se refere à gnosiologia, com suas implicações metafísicas, o discurso é mais simples. Diante do tema de se é ou não necessário distinguir o intelecto agente do intelecto possível, tão debatido entre aristotélicos averroístas e aristotélicos tomistas, Ockham afirma que essa é uma questão ociosa. Ele não apenas nega essa distinção como supérflua, mas afirma com decisão a

unidade do ato cognoscitivo e a individualidade do intelecto que o realiza. A suposta necessidade de categorias e de princípios universais, que havia levado à distinção entre intelecto agente e intelecto possível, é considerada artificiosa e completamente inútil para a efetiva concretização do conhecimento. Se o conjunto das operações cognoscitivas é único, também *único deve ser o intelecto que o realiza*. Se nem a memória nem o conhecimento conceitual devem nos afastar do contato imediato com o mundo empírico, então todo recurso a entidades mais complicadas e mediadoras deve ser rejeitado como supérfluo. O mesmo se pode dizer das *species* como imagens intermediárias entre nós e os objetos. Elas são inúteis para explicar a percepção dos objetos. Com efeito, o valor cognoscitivo da espécie é nulo, porque, se o objeto não fosse captado imediatamente, a espécie não poderia torná-lo conhecido e, se o objeto está presente, então ela torna-se supérflua: "A estátua de Hércules não levaria nunca ao conhecimento de Hércules, nem se poderia julgar sua semelhança com Hércules se o próprio Hércules não fosse conhecido anteriormente".

Essa seqüência de críticas à construção metafísica e gnosiológica encontrada por Ockham nos sugere duas observações. Antes de mais nada, a "navalha de Ockham" abre caminho para um tipo de consideração "econômica" da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência, configurando-se como uma norma metodológica que mais tarde iria ser definida como rejeição das "hipóteses *ad hoc*". Por outro lado, tal crítica parte do pressuposto de que não é necessário admitir nada fora dos indivíduos, bem como, por fim, de que o conhecimento fundamental é o conhecimento empírico.

2.7. **A nova lógica**

Nesse quadro de uma linha essencialmente crítica à construção metafísica tradicional, como se configura a lógica, cujas regras devem ser respeitadas por qualquer discurso científico? O objetivo a que o franciscano inglês se propõe é o de libertar nosso pensamento da fácil confusão entre entidades lingüísticas e entidades reais, entre os elementos do discurso e os elementos da realidade. Substancialmente, o que Ockham defende é que não devemos atribuir aos sinais, necessários para descrever e comunicar, nenhuma outra função senão a de representação ou símbolo, cujo significado está em assinalar ou indicar realidades diversas deles.

Vejamos então alguns pontos básicos da *lógica* de Ockham. Antes de mais nada, antes de falar das proposições, deve-se falar dos termos que compõem as proposições. Para tanto, ele distingue

o *termo mental,* que, como podemos ler na *Summa logicae,* "é uma invenção ou modificação da alma, por sua natureza significante ou co-significante de algo, capaz de fazer parte de uma proposição mental"; o *termo oral,* que "é parte de uma proposição enunciada com a boca e perceptível com os ouvidos do corpo"; por fim, o *termo escrito,* que "é parte de uma proposição fixada sobre algum corpo, de modo que se deve ou se pode ver com os olhos do corpo". O primeiro é natural, ao passo que os outros dois são convencionais, porque mudam de língua para língua.

Além disso, são chamados *categoremáticos,* como Ockham escreve ainda na *Summa logicae,* aqueles termos "que têm um significado definitivo e preciso, como o termo 'homem', que significa todos os homens singulares, como o termo 'animal', que significa todos os animais singulares, ou como o termo 'brancura', que significa todas as coisas brancas. Entretanto, são *sincategoremáticos* os termos como 'cada, nenhum, algum, tudo, exceto, somente, enquanto' e similares, que não têm um significado definido e preciso, nem significam algo de diferente do que é significado pelos termos categoremáticos. Aliás, assim como no cálculo aritmético um zero tomado sozinho não significa nada, ao passo que, se acrescido a um outro número passa a significar algo, da mesma forma os termos sincategoremáticos, propriamente falando, não significam nada, ao passo que, se unidos aos outros termos, fazem-nos significar alguma coisa".

Por fim, é preciso distinguir os *termos absolutos* dos *termos conotativos.* Os primeiros "são aqueles que não significam primariamente alguma coisa e secundariamente alguma outra coisa, mas sim, com o mesmo nome, significa qualquer coisa, que é significada toda primariamente. Por exemplo, o nome 'animal', que significa os bois, os asnos e os outros animais, não significa um primariamente e outro secundariamente". Já o termo conotativo "é aquele que significa alguma coisa primariamente e alguma outra coisa secundariamente", como, por exemplo, o termo "branco", que primariamente significa o sujeito a que se atribui a cor e, secundariamente, a brancura possuída pelo sujeito designado.

O uso dos termos conotativos visa indicar as modalidades de certas entidades, no sentido de que indica diretamente uma coisa e indiretamente outra, conotando precisamente entre os objetos uma relação que, porém, não se reveste de uma realidade diferente deles. Ockham ainda acrescenta que, "por vezes, também um verbo pode entrar na definição que expressa a essência nominal: por exemplo, se alguém pergunta o que significa o termo 'causa', pode-se responder que ele corresponde à expressão 'alguma coisa a cujo ser segue-se alguma outra coisa' ou então 'alguma coisa capaz de produzir alguma outra coisa' ".

Além das propriedades já citadas, os termos também têm propriedades que derivam do lugar que ocupam na proposição. É a teoria da *suposição,* que indica o significado que, de quando em vez, um termo adquire ou revela no contexto de uma proposição: "A suposição, por assim dizer, é o colocar algo no lugar de alguma outra coisa, de modo que, quando um termo está no lugar de alguma outra coisa numa proposição, supõe essa coisa". Mas também nesse caso é necessário distinguir antes de mais nada "a *suposição pessoal,* que se dá quando um termo supõe por seu significado, tanto quando esse significado coincide com uma coisa extramental como quando coincide com um termo mental ou escrito (...). Um exemplo do primeiro caso: quando se diz 'todo homem é um animal', o termo 'homem' pressupõe as coisas por ele significadas, já que 'homem' é colocado aí para significar os homens singulares". E há também a *suposição simples,* que se dá "quando um termo supõe por um conceito, mas não é tomado significativamente. Quando, para exemplificar, dizemos 'homem é uma espécie', o termo 'homem' supõe por um conceito, o de 'espécie'; entretanto, propriamente falando, o termo 'homem' não significa aquele conceito", mas sim os homens singulares existentes. Por fim, temos a *suposição material,* que se dá "quando um termo não supõe significativamente, mas sim pelo termo oral ou escrito, como neste exemplo: 'Homem é um nome', onde 'homem' supõe por si mesmo, mas não significa a si mesmo".

Em suma, o mesmo termo pode ter um significado diverso segundo a função com a qual, na proposição, ele denota algo diferente de si mesmo. Nos casos examinados, o valor do termo "homem" brota sempre de algo de concreto e distinto, que é a materialidade da palavra, a pessoa dos indivíduos ou a própria realidade psíquica da impressão geral que está presente na mente de quem pensa o conceito de homem.

Essas observações evidenciam a intenção de Ockham de dar à lógica um estatuto autônomo e mais rigoroso que o dado por seus antecessores. O que é importante destacar é a constante negação de qualquer objetividade aos termos, no sentido de que sua função é sempre a de indicar algo diverso de si mesmos. Trata-se de uma separação radical entre lógica e realidade, entre termos e *res,* entre plano conceitual e plano real. E qual seria a importância dessa distinção?

Em primeiro lugar, a clara separação entre lógica e realidade permite a Ockham tratar os termos como se fossem puros símbolos e relacioná-los entre si sem se ocupar da realidade designada. Desse modo, ele se coloca em condições de oferecer uma impecável teoria da demonstração lógica, evidente e rigorosa em si mesma, porque constituída por puros símbolos. À luz dos resulta-

dos a que chegou a moderna lógica simbólica, sobretudo com a distinção entre "sintática" e "semântica", é fácil perceber a genialidade dessa intuição.

Depois, o chamado a precisarmos de que modo nos servimos de certos termos e, portanto, das proposições, não consideradas em si mesmas, mas sim em relação com a realidade que designam, nos mostra que Ockham dá um forte impulso à tradição experimental como meio para controlar a nossa referência à realidade. O conjunto revela tanto o rigor da linguagem como o rigor do discurso científico. Com efeito, a validade de uma ou mais proposições baseia-se no pressuposto de que sujeito e predicado não significam coisas diferentes entre si em um contexto equívoco, mas sim indicam claramente a realidade designada. A fidelidade à suposição lógica, em suas várias formas, induz a descartar expressões aproximativas e indicar com precisão aquilo de que se está falando, evitando assim danosas obstruções lingüísticas. Em suma, trata-se de uma construção lógica que põe ordem no pensamento, leva clareza à linguagem e exige realismo no saber.

2.8. **O problema da existência de Deus**

No contexto das exigências lógicas, bem como da teoria do conhecimento, deve-se dizer que Ockham exclui toda intuição de Deus e, no que se refere ao conhecimento abstrativo (que parte dos entes do mundo), ele destaca toda a incerteza em relação a isso. Falando da possibilidade de um conhecimento intuitivo de Deus, ele escreve, ainda na *Lectura sententiarum:* "Nada pode ser conhecido em si pela via natural se não for conhecido intuitivamente; mas Deus não pode ser conhecido intuitivamente por via puramente natural". Quanto ao conhecimento *a posteriori,* ele critica as provas de Tomás e Escoto, convencido de que nenhuma delas é verdadeiramente coagente.

Tendo derrubado a metafísica do ser, ele considera que, mais do que em causas "eficientes", é preciso se basear nas causas "conservantes". Com efeito, "não é fácil — aliás, é quase impossível — demonstrar o absurdo de um processo ao infinito na série das causas eficientes, que digam respeito à produtibilidade ou à produção das coisas, como redunda da constatação de que pensadores como Aristóteles e Averróis ensinaram a eternidade do mundo, ou seja, a impossibilidade de nos determos em uma causa primeira das gerações" (A. Ghisalberti).

Já o caminho das causas conservantes é mais fecundo. Por "conservação" entende-se aqui o ato através do qual uma coisa conserva o seu ser. Vejamos como essa prova é formulada por Ockham: "Alguma coisa é realmente produzida por um ente se,

durante todo o tempo em que se mantém no ser real, é conservada por um ente. Ora, é certo que o mundo é produzido; logo, ele é conservado por um ente durante todo o tempo em que se mantém no ser. Sobre o ente que o conserva, eu me pergunto: ou é produto de outro ente ou então não é. Se não é produto de outro, ele é a primeira causa eficiente, assim como é a primeira causa conservante, considerando que toda causa conservante é também causa eficiente. Se, no entanto, aquele ente que conserva o mundo no ser é produto de outro ente, então será conservado por um outro. E a propósito desse outro proponho a mesma interrogação de antes. E, assim, ou iremos até o infinito ou então será necessário nos determos em algum ente que só conserva e não é conservado, o qual será a causa eficiente primeira. Mas é impossível proceder ao infinito nas causas conservantes, porque nesse caso existiria o infinito em ato, o que é absurdo".

A força do argumento está no fato de que os entes produzidos não podem se conservar a si mesmos, caso contrário, de contingentes que são, se transformariam em necessários. Os entes produzidos, porque tais, têm necessidade de causas conservantes. E, como não é possível conservar aquilo que não se produziu, então a causa conservante também é causa eficiente. Mas, segundo Ockham, se na ordem das causas eficientes não é absurdo proceder ao infinito, por que o é na ordem das causas conservantes? Eis a razão: as causas conservantes coexistem com os entes conservantes; portanto, se as primeiras fossem infinitas, ter-se-ia a existência atual de uma infinidade de entes, o que (no âmbito do contingente) é absurdo (A. Ghisalberti).

A razão pela qual Ockham prefere esse tipo de argumentação parece ser a seguinte: a realidade da causa conservante é tal no ato em que expressa a potência que faz ser e não ser, que conserva e não conserva; por isso, a certeza de sua existência está ligada à existência em ato do mundo, que necessita a cada instante ser mantido no ser.

Mas a razão não pode ir além disso. Com efeito, o que pode ela dizer dos atributos divinos (unicidade, infinitude, onipotência, providência)? Todas as provas apresentadas em favor de tais atributos são simples *persuasiones,* argumentos prováveis, mas não *demonstrationes,* porque não conseguem excluir toda dúvida. Não é possível ir além da afirmação da transcendência de uma causa conservante e eficiente. O que não é pouco, seja porque tal afirmação permite escapar a qualquer acusação de agnosticismo, seja porque, ao propora causa como transcendente à ordem finita, ela garante as premissas que tornam possível que tal Absoluto se manifeste à razão humana com meios próprios, isto é, com a

Revelação, da qual — e somente da qual — pode-se captar a sua verdadeira fisionomia. É óbvio que, criticando as *demonstrationes* tradicionais, Ockham não pretende desconhecer a existência de Deus, mas sim destacar a fraqueza dos argumentos humanos. As *demonstrationes* apresentadas em favor dos atributos de Deus não são argumentações rigorosas, já que são incapazes de excluir a dúvida ou vencer a incerteza.

Se o âmbito da razão humana é assim tão restrito no que se refere a Deus, pode-se então compreender que o âmbito da fé torne-se mais amplo, já que esse é o âmbito das verdades conhecidas através da Revelação, a partir do Deus superiormente bom ao Deus uno e trino, simples e absolutamente perfeito. Pois bem, também a propósito dessas verdades teológicas a razão humana deve abandonar a mania de argumentar, de demonstrar ou de explicitar. A razão não tem nenhuma função de relevo nesse âmbito, mas não porque as verdades teológicas sejam todas e somente de índole prática e não cognoscitiva. Com efeito, há afirmações de caráter especulativo, como "Deus criou o mundo", "Deus é uno e trino" etc. Entretanto, o lado especulativo dessas verdades é tal pela natureza específica de suas afirmações, que não têm atinência com a práxis, sendo portanto chamadas de especulativas, mas não porque o seu conteúdo constitua uma forma de 'saber certo e demonstrado através da razão. No que se refere a Deus, a razão tem um papel irrelevante, superada pela intensa luminosidade da fé.

Juntamente com a construção metafísica da escolástica, Ockham obviamente derruba também toda uma série de pretensões da razão. Para ele, a verdadeira função do teólogo não é a de demonstrar pela razão as verdades aceitas por fé, mas sim, da altura daquelas verdades, demonstrar a insuficiência da razão. Desse modo, Ockham pensa instituir um conceito de razão mais rigoroso, reduzindo-a aos seus legítimos limites, ao mesmo tempo em que salvaguarda a especificidade e a alteridade (em relação à razão) das verdades de fé.

Os ditames da fé estão presentes como puros "dados" da Revelação na sua beleza original, sem os ouropéis da razão. A sua aceitação deve-se exclusivamente ao dom da fé. A fé é o fundamento da vida religiosa, assim como o é da verdade cristã. Enquanto o esforço da escolástica moveu-se na direção da conciliação entre fé e razão, com mediações e construções de diversas dimensões, o esforço de Ockham se orienta no sentido de derrubar tais mediações, apresentando como separados, mas com todo o seu peso, o universo da natureza e o universo da fé. Não mais *intelligo ut credam,* nem mais *credo ut intelligam,* mas sim *credo et intelligo.*

2.9. O novo método da pesquisa científica

Os cânones de Ockham para a pesquisa científica, extraídos das muitas obras dedicadas ao estudo da natureza *(Expositio super physicam, quaestiones in libros physicorum* e *Philosophia naturalis),* estão intimamente ligados à nova lógica e à crítica da cosmologia tradicional. Se, como se disse, o mundo é essencialmente contingente, criado pela absoluta liberdade de Deus onipotente, não é lícito partir do pressuposto de que o mundo se estrutura segundo relações necessárias, conhecidas através de um processo metafísico. Além da multiplicidade dos indivíduos, não é necessário admitir mais nada. Se isso é verdadeiro, o fundamento do conhecimento científico não pode ser outro senão o conhecimento experimental. Daí, portanto, o primeiro cânon: só se pode conhecer cientificamente aquilo que é controlável através da experiência empírica. E a lógica, instrumento lingüístico de análise e crítica, também impele para a fidelidade ao mundo real: obrigando-nos a precisar a realidade no lugar da qual os termos entram em uma ou mais proposições, a lógica nos convida a relacionar o conteúdo das afirmações à efetiva realidade dos indivíduos.

Pois bem, essa fidelidade ao concreto leva Ockham a rejeitar toda hipostatização de tipo metafísico de entidades como o movimento, o espaço, o tempo, o lugar natural etc. Assim, por exemplo, ele não considera o movimento uma entidade distinta das coisas reais que estão em movimento. Além dos *corpos móveis* não há nada. Usando os instrumentos da lógica, devemos nos perguntar o que entendemos pelo termo "movimento". E a resposta é que tal termo está em função ou no lugar de indivíduos singulares, conotando a modalidade de mutação de suas recíprocas posições. Os processos reais, portanto, se resolvem em uma série de estados, diferentes por sua quantidade, no sentido da mudança de posição de um em relação ao outro. A estrutura temporal dos acontecimentos físicos se reduz a uma série de *stationes,* cada uma das quais se substitui à anterior. A perspectiva qualitativa, típica da mecânica aristotélica, é suplantada pela visão quantitativa.

Essas reflexões nos levam ao segundo cânon fundamental do método de Ockham: mais do que nos preocuparmos com *o que* são os fenômenos, precisamos nos preocupar com o *como* eles se verificam — ou seja, não a *natureza,* mas sim a *função.* Da metafísica passa-se à física. Mas física como disciplina moderna, cujas implicações encontrarão depois um amplo desenvolvimento nos séculos seguintes. Com efeito, essas idéias levariam à matematização das ciências e, portanto, à aplicação dos métodos do cálculo matemático ao entendimento das diversas fases dos fenômenos. O caminho da física moderna começa a substituir o cami-

nho da pesquisa aristotélica, que é físico-metafísico. Com efeito, a visão hierárquica do universo passa a ser suplantada por uma visão do universo como um conjunto de indivíduos, nenhum dos quais constitui o centro ou o pólo dos outros.

A esse respeito, vale à pena acrescentar uma outra observação, indicativa da nova direção da física. Persuadido de que o mundo é um complexo de indivíduos e de que, no seu conjunto, é essencialmente contingente, isto é, privado de uma legalidade metafísica universal dada como pressuposta, Ockham não considera possível partir para a investigação científica com princípios definidos ou com estruturas necessárias. Enquanto se permanecia no âmbito da física aristotélica, segundo a qual tudo se desenvolve segundo leis imutáveis, porque este mundo é fruto de necessidade e não de liberdade, isso se justificava e se compreendia. Mas, no contexto do mundo criado pela absoluta liberdade de Deus, é possível e até legítimo examinar todas as hipóteses explicativas, desde que nos obriguemos a controlar tais hipóteses com os dados experimentais oferecidos pelo conhecimento intuitivo sensível. Aqui pode-se entrever um método, indubitavelmente apenas embrionário, baseado no procedimento *per imaginationem,* destinado a ter fecundos desdobramentos posteriormente

Por fim, por extrema fidelidade ao dado e por força de sua "navalha", Ockham nega que, entre o sistema celeste e a esfera sublunar, exista aquela diferença substancial defendida por Aristóteles: um incorruptível, o outro corruptível. Não é lícito admitir uma diversidade tão radical entre partes do mesmo universo. Assim, a superação do abismo entre a ordem das coisas corruptíveis e os céus imutáveis abre caminho para a idéia de um universo homogêneo em seus elementos estruturais. Daí surtirá a rejeição da "animação" dos céus, bem como da indivisibilidade das substâncias celestes, tendo como conseqüência a redução integral das esferas celestes à natureza material da esfera terrestre.

Com esses acenos ao método e a algumas teses ocamistas, fica claro que estamos diante do epílogo da "ciência" medieval e do prelúdio de uma nova física. A queda do sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do universo aristotélico, bem como a superação da hipostatização de entidades como tempo, espaço, movimento, lugar, natural etc., sobre a qual se baseava grande parte da reflexão medieval, confirmam que, com Ockham, encerra-se um período e abre-se um novo.

2.10. **Contra a teocracia e a favor do pluralismo**

Ockham foi um dos mais inteligentes intérpretes da decadência, na consciência coletiva, dos ideais e dos poderes universais encarnados pelas duas figuras teocráticas: o Imperador e o Pontífice romano. A defesa intransigente do "indivíduo" como única

realidade concreta, a tendência a basear o valor do conhecimento na experiência direta e imediata, bem como a separação programática entre a experiência religiosa e o saber racional e, portanto, entre fé e razão, não podiam deixar de conduzi-lo à defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual e, portanto, à exigência de uma profunda transformação da estrutura e do espírito da Igreja. Trata-se de um projeto que, pelo que se pode ver destes últimos elementos, atinge todos os fundamentos da cultura medieval, lançando os pressupostos da cultura humanista-renascimentista. Envolvido no conflito entre o papado e o império, Ockham pretende redimensionar o poder do Pontífice e demitificar o caráter sagrado do império, interessado mais no primeiro do que no segundo.

Falando sobre a *plenitudo potestatis* ou caráter teocrático do papado, Ockham escreve no seu *Breviloquium:* "Começarei por essa plenitude de poderes, de vez que alguns consideram que o Papa recebeu de Cristo tal plenitude de poderes a ponto de ter o direito de dispor de qualquer coisa, tanto na ordem espiritual como na temporal". A refutação dessa concepção baseia-se na convicção de que "a teoria da plena soberania papal contrasta com o princípio inspirador da lei evangélica, que, diferentemente da lei mosaica, é lei de liberdade" (A. Ghisalberti). Se o Papa houvesse recebido de Cristo tal plenitude de poderes e se comportasse em consonância com isso, submeteria a si todos os cristãos. Teríamos então uma escravidão pior do que a antiga, porque diria respeito a todos os homens. Trata-se então de uma tese não apenas contrária ao Evangelho, mas também às exigências fundamentais da convivência humana.

Na realidade, o seu poder é limitado. O Papa é um *ministrator,* não um *dominator:* deve servir, não sujeitar. O seu poder foi instituído em benefício dos súditos e não para que lhes fosse retirada aquela liberdade que está na base do ensinamento de Cristo. E tal poder não cabe ao Papa, nem ao Concílio, porque ambos são falíveis. Não é o Papa, nem o Concílio, mas sim *a Igreja, como comunidade livre de fiéis,* que, no curso de sua tradição histórica, sanciona as verdades que constituem a sua vida e o seu fundamento. A que seria reduzida a presença do Espírito Santo na comunidade dos fiéis se a função de sancionar leis ou impor verdades coubesse ao Papa e ao Concílio? A teocracia e a aristocracia não têm lugar na Igreja. É preciso abrir espaço para os fiéis, para todos os fiéis, membros efetivos da Igreja, cuja comunidade é a única à qual cabe a infalibilidade.

É esse o ideal em nome do qual Ockham critica o papado, rico e autoritário, que tende a subordinar a si a consciência religiosa dos fiéis, o que se coloca em claro contraste com o ideal da Igreja como

comunidade livre, estranha a toda preocupação mundana, na qual a autoridade do papado deve ser apenas a defesa da livre fé de seus membros. Além de redimensionar o poder do Papa no interior da Igreja, ele faz o mesmo, com força ainda maior, nas suas rela-ções com o *poder temporal.* Se a autoridade do Papa tem um cará-ter apenas pastoral e moral, ele não pode legislar para todo o povo no que se refere ao temporal, âmbito que é da competência do Imperador. Trata-se de duas esferas independentes e autônomas, cada qual soberana no seu campo. A autoridade imperial não provém de Deus através do Papa. Ela não é sagrada, não sendo lícito inseri-la em um contexto providencialista e teleológico, como que se derivasse de Deus tendo em vista a instituição da Igreja, que a teria preparado e da qual, portanto, deveria depender. O Império romano nasceu antes da instituição da Igreja, sendo plenamente legítimo e válido em si mesmo. Dos romanos, o Império foi transferido para Carlos Magno e, depois, passado dos francos para a nação germânica. Assim, primeiro os romanos e depois os germânicos têm o direito de eleição imperial, excluindo-se toda jurisdição do papado sobre o Império. Portanto, o Imperador não deve se considerar vassalo do Papa. A teoria das "duas espadas" só deve ser entendida no sentido de que os dois poderes devem ser representados por duas pessoas diferentes, independentes uma da outra.

Com base nisso, pode-se concluir que Ockham pretendia defender o Imperador contra o Papa, no sentido de defender seus direitos contra o absolutismo papal, que pretendia erigir-se em árbitro da consciência religiosa dos fiéis. Mas, mais do que na política imperial, seu interesse está na vida da Igreja, que ele pretendia fosse reformada nas estruturas e nas orientações. O Papa é falível, como o é o Concílio, uma reunião de homens falíveis. Só é infalível a Igreja como comunidade universal de fiéis, que não pode ser dissolvida por nenhuma vontade humana porque, segundo a promessa de Cristo, durará até o fim dos séculos. Para tanto, é necessário que a Igreja se reforme *"in capite et in membris"*, retornando à pobreza evangélica, sem ambições terrenas nem pretensões autoritárias. No fundo, trata-se do ideal franciscano, ao qual ele se remete, embora com aquele elemento polêmico devido ao debate em curso sobre a pobreza, que ele pretende seja radical, relativa não apenas ao espírito, mas também ao seu aparato estrutural, pobreza a ser realizada no seio da ordem franciscana e depois estendida a toda a Igreja.

Pode-se perceber aí a aspiração à reforma, que se acentuaria ainda mais no século seguinte, até desembocar na distante Reforma protestante. Os germes foram lançados, mas seu florescimento não é um prelúdio ao retorno à unidade medieval, mas sim à afirmação daquele pluralismo que, primeiro com Wyclif e depois

com Lutero, iria se tornar divisão e dispersão. A época da unidade e da harmonia entrou em decadência. A acentuação do indivíduo — no interior da Igreja, na ordem franciscana e também na sociedade civil — leva ao nascimento do direito subjetivo e, portanto, à noção moderna de liberdade individual e de sua autonomia, tendo por resultado o nascimento da ciência do direito civil, como também do direito eclesiástico. Essas são as conseqüências últimas da tese fundamental da separação entre razão e fé, entre a ordem espiritual e a ordem mundana, resultando sobretudo no primado do indivíduo sobre qualquer universal.

Com Ockham, a escolástica encontra o seu epílogo: no século XIV, depois dele, não surgiriam mais grandes personalidades nem grandes sistemas. Vêem-se apenas as escolas, os tomistas, os escotistas e os ocamistas disputando o espaço, repensando e freqüentemente polemizando sobre as afirmações de seus respectivos mestres. Diante do tomismo e do escotismo, que representavam a *via antiqua,* o ocamismo se impõe como a *via moderna,* enquanto é programaticamente crítico em relação à tradição escolástica. Apesar das proibições e condenações, tal orientação vai corroendo lentamente os antigos sistemas e fazendo emergir instâncias e princípios que lentamente iriam se reunir em uma nova visão de mundo. Em 25 de setembro de 1339, a leitura de Ockham é proibida em Paris, proibição reafirmada em 29 de dezembro de 1340 no que se refere às suas principais teses. Mas, apesar disso, o ocamismo conquista terreno nas maiores universidades, com homens dedicados a mostrar a inconsistência da cosmologia aristotélica, como Jean Buridan (1290-1358) e Nicole d'Oresme (falecido em 1382), a mostrar a inconciliabilidade da fé com a razão em nome de um conceito de ciência mais rigoroso, como Nicole de Autrecourt (1350) e o próprio Jean Buridan e, por fim, a defender a necessidade de uma reforma radical da Igreja, como o inglês John Wyclif (1328-1384 aprox.) e o boêmio Jan Huss (1369-1415).

3. A ciência dos ocamistas

3.1. Os ocamistas e a ciência aristotélica

Em conseqüência da profunda transformação operada por Ockham na filosofia e nas ciências, durante as primeiras décadas do século XIV tem início uma nova concepção do saber científico, que iria dominar incontrastavelmente a cultura européia ao longo de cerca de dois séculos, acabando por influir positivamente sobre a revolução científica de Galileu. Inicialmente em Oxford, mas

depois também em Paris e no resto da Europa, as concepções científicas de Aristóteles foram submetidas a uma severa crítica, de vários pontos de vista. No que se refere ao método, os seguidores de Ockham opõem à concepção do conhecimento científico aristotélica, caracterizada pela universalidade e pela necessidade (com o termo *epistéme,* precisamente, Aristóteles entendia um tipo de saber universal e necessário), o conhecimento científico do particular e o probabilismo. Mas, na realidade, todo o sistema científico do grande filósofo grego já parecia vacilar dois séculos antes de Galileu, golpeado por uma impiedosa crítica nos seus próprios princípios.

As críticas dos mestres medievais têm por base um princípio de origem neoplatônica e uma clara convicção religiosa, segundo a qual tudo aquilo que é verdadeiramente possível pode ser realizado no futuro ou em algum outro mundo imaginário que Deus, *em sua onipotência,* poderia criar. Diante das argutas *imaginationes* dos medievais, o universo aristotélico, finito, fechado e com todos os seus aspectos já determinados, mostra-se terrivelmente estreito. Para Aristóteles, por exemplo, não pode existir vácuo na natureza, porque é contrário às suas leis físicas, mas os físicos medievais tratam longamente também do vácuo, embora não estejam em condições de fornecer nenhuma experiência direta dele, já que, dizem eles, poderia ser produzido pela absoluta potência divina. Para Aristóteles, o universo é único, não podendo haver outros mundos, mas isso está claramente em contraste com a concepção dos cristãos, que não fixa limites à onipotência do Criador. E eis assim legitimadas e encorajadas todas as considerações relativas a uma concepção infinita do universo e à existência de outros mundos além do nosso.

Trilhando esse caminho, mesmo sem rejeitar completamente as doutrinas aristotélicas, os mestres medievais acabam por propor um paradigma científico novo, que pretende explicar todas as situações possíveis, tanto reais como puramente hipotéticas. Há uma clara consciência de que os fenômenos podem ser salvos, embora com explicações diferentes das apresentadas por Aristóteles. Esse modo de proceder puramente conjectural e hipotético, próprio dos homens de ciência ligados 'as doutrinas de Ockham, não deixaria porém de dar importantes resultados, tanto no que se refere às concepções cosmológicas (infinitude do mundo, rotação da terra etc.) como no que diz respeito a algumas leis físicas específicas.

O primeiro e mais importante ponto sobre o qual as críticas dos físicos medievais chegam a resultados francamente originais envolve um princípio basilar da teoria física de Aristóteles, que prevê a ação direta e contínua de um motor para explicar qualquer

tipo de movimento local, inclusive dos objetos arremessados com força. Ora, no lançamento dos "projéteis" é necessário admitir a presença de um motor diverso daquele que produziu inicialmente o movimento (por exemplo, a mão que se separa da pedra depois de tê-la arremessado). Para contornar essa dificuldade, Aristóteles viu-se obrigado a introduzir em sua teoria uma explicação acessória, que, no entanto, chocava-se claramente com aquilo que pode ser experimentado, isto é, ele considerava que a pedra arremessada com força pela mão continuava a se mover porque o ar, criando vórtices em torno da pedra, a mantinha em movimento.

Jean Buridan, um físico parisiense de meados do século XIV, contesta essas explicações de Aristóteles, utilizando o método da falsificação empírica, do seguinte modo: se é através dos vórtices de ar que um corpo é mantido em movimento depois do impulso inicial, então um corpo cuja extremidade posterior fosse plana deveria permanecer mais longamente em movimento do que um corpo com ambas as extremidades em ponta, porque os vórtices de ar têm menos efeito sobre estas; no entanto, isso não acontece; logo, a explicação de Aristóteles está equivocada.

Esse raciocínio sobre possíveis experiências (com efeito, não nos consta que Buridan tenha efetivamente realizado tal experimento) é suficiente para o físico parisiense rejeitar a explicação de Aristóteles (o ar não ajuda de modo algum o movimento, ao contrário, o impede, através do atrito) e afirmar que os "projéteis" não são mantidos em movimento pelo ar, mas sim pelo *impetus* ou força que se imprimiu ao corpo no momento do arremesso. Essa força impressa é proporcional à *quantitas materiae* do corpo (os corpos mais pesados, com volume igual, são lançados mais longe), sendo uma qualidade que perdura no corpo até que a resistência do ar e a gravidade da terra não anulem o movimento. Assim concebido, o *impetus* é utilizado por Buridan e por seus discípulos para explicar um grande número de fenômenos, que vão do movimento do malho do ferreiro ao dos corpos que oscilam, de uma bola ricocheteando ao movimento dos corpos celestes, estendendo, portanto, um único tipo de explicação do mundo terrestre ao mundo celeste.

Outras importantes contribuições científicas dos físicos medievais são o teorema de Thomas Bradwardin, que corrige as correspondentes leis aristotélicas sobre as relações entre força e resistência, e a lei de Merton (do famoso College universitário de Oxford), que fornece um critério rigoroso para medir o movimento uniformemente acelerado. As especulações dos medievais, que só raramente se baseiam em dados empíricos, consideram por vias puramente hipotéticas até a possibilidade de rotação da terra. A investigação relativa a essa questão, tal como é conduzida por Jean Buridan e por seu discípulo Nicole d'Oresme (já mencionado),

orienta-se no sentido de demonstrar que a rotação da terra não produziria nenhum inconveniente para os conhecimentos astronômicos e astrológicos então aceitos e que, por isso, todos os fenômenos celestes estariam igualmente salvos se essa nova hipótese fosse introduzida no lugar da rotação dos céus: "Em outras palavras, trata-se de manter toda a estrutura anterior do universo, mas explicando-a de modo diferente. A única modificação exigida consiste precisamente em colocar a terra se movendo e o céu firme, recorrendo-se à percepção relativa ao movimento" (F. Bottin). Uma vez estabelecida a equivalência, do ponto de vista das explicações empíricas, das duas teorias (a teoria aristotélico-ptolomaica, que mantém a terra firme e faz o céu se mover, e a teoria tardio-medieval, que faz a terra se mover mantendo o céu fixo), os dois físicos medievais introduzem o famoso *princípio de economia* ou *navalha de Ockham*, segundo o qual, entre duas teorias rivais, é sempre preferível aquela que consegue explicar os fenômenos do modo mais simples. Ora, embora Buridan e Oresme tivessem claro que a rotação da terra era uma operação muito mais simples do que a rotação de toda a volta celeste, eles, por excessivo respeito para com a concepção aristotélica, não expressam abertamente sua preferência pela nova teoria, limitando-se a propô-la ao lado da antiga teoria e deixando livre a escolha da melhor das duas.

3.2. **Os ocamistas e a ciência de Galileu**

Não está claro o quanto essas doutrinas podem ter influido sobre o pensamento posterior, mais precisamente sobre a revolução copernicana. Elas parecem ter exercido maior influência sobre Galileu Galilei, particularmente sobre a mudança de perspectiva que lhe permitiu formular novas leis, a começar pela famosa lei da queda dos graves. A propósito dessas leis, podemos dizer com Thomas Kuhn, um epistemólogo e historiador da ciência contemporâneo, "que a genialidade de Galileu consiste na utilização que ele fez das possibilidades perceptivas tornadas disponíveis por uma mudança de paradigma ocorrida na Idade Média".

A título de exemplificação, vejamos esquematicamente a mudança que tornou possível a formulação exata da lei da queda dos graves. Na concepção aristotélica, um corpo que cai é um corpo que se dirige para o seu "lugar natural" (para os corpos pesados, é o centro da terra) com uma velocidade diretamente proporcional ao seu próprio peso e inversamente proporcional à resistência do meio que deve atravessar. Tal velocidade permanece constante durante o período da queda, a menos que intervenha uma força ou uma resistência agregada para mudá-la. Já para os medievais, um corpo que cai é inicialmente impelido unicamente pela força da

gravidade, mas logo depois imprime-se no corpo uma força ou *impetus,* devida precisamente à velocidade inicialmente adquirida, que acelera o seu movimento. Tal aceleração, por seu turno, dá origem a um novo impulso que, acrescentado ao anterior, aumenta ainda mais a velocidade do corpo que cai e assim por diante. Ou seja, com a teoria do *impetus,* os físicos medievais podem olhar corretamente para os corpos que caem como corpos que aumentam de velocidade de modo constante nos momentos sucessivos do tempo. Esse modo de ver os corpos que caem iria guiar também as investigações de Galileu sobre a queda dos graves. Com efeito, precisamente graças às inovações feitas pelos físicos medievais, Galileu, em 1604, estaria em condições de formular exatamente a famosa lei sobre a queda dos graves, calculando a velocidade em relação ao quadrado dos tempos, embora tal fórmula dependesse de uma idéia equivocada, isto é, de que a velocidade é proporcional ao espaço percorrido e não ao tempo empregado pelo corpo para tocar na terra.

Nessa mesma época, o paradigma medieval também guiava os cálculos de René Descartes na formulação de uma lei quase idêntica à de Galileu, inclusive o erro. Entretanto, o cientista natural de Pisa, mais tarde, em 1639, iria corrigir a formulação anterior e, ao dar conhecimento oficial de suas pesquisas, chegaria a declarar que havia sido muito "afortunado" por conseguir alcançar uma lei exata a partir de um princípio equivocado. Mas isso que Galileu chamava "fortuna" nada mais era do que o paradigma científico do *impetus* (a aceleração da velocidade depende dos impulsos que se sucedem em instantes distintos do tempo e não em relação ao espaço percorrido), que o havia guiado, sem que ele tivesse inteira consciência disso, nas observações que realizou sobre os corpos em queda.

4. As teorias políticas de Marcílio de Pádua

4.1. Egídio Romano e João de Paris: o primado é da Igreja ou do Império?

Ao examinar a obra política de Ockham, vimos como ele combatia o primado político do papado. Contra o absolutismo do Papa, Ockham se remete à lei de Cristo, que é lei de liberdade. O Papa não pode pretender a *plenitudo potestatis* nem no âmbito espiritual nem no campo político. Na realidade, a preocupação básica de Ockham era com os direitos da Igreja, que é "a multidão

de todos os católicos que viveram desde os tempos dos profetas e dos apóstolos até hoje". E é a tradição histórica da Igreja que, no curso de sua vida religiosa, reconhece e fixa as verdades que estão em sua base. É a Igreja que é infalível, não o Papa ou o Concílio. E, sendo o poder do Papa *ministrativus* e não *dominativus,* também é insustentável para Ockham a pretensão do papado de Avignon no sentido de que o poder do Imperador derivaria de Deus apenas através do Papa. Na opinião de Ockham, Cristo e os apóstolos nunca pretenderam estabelecer um reino temporal: sua missão tinha por objetivo a salvação espiritual. O Império — aquele Império que passou dos romanos para Carlos Magno e depois à nação germânica — já existia antes de Cristo e não esperou pelo Papa para desenvolver as suas funções.

Em suma, para Ockham, substancialmente, vale a teoria proposta pela primeira vez pelo papa Gelásio I (492-496), segundo a qual o poder do papado e o do Império são independentes. Entretanto, enquanto o papa Gelásio formulava a teoria das "duas espadas", porque, na época, ela estava em função da reivindicação de autonomia da Igreja em relação à política, mais tarde, em um contexto histórico e político diferente, especialmente com Inocêncio III (1198-1216), avançou decididamente a teoria do primado do poder da Igreja sobre o do Império. Daí todas as polêmicas posteriores sobre o predomínio de um ou de outro poder.

O maior defensor da tese curialista foi Egídio Romano (de Colonna), nascido em Roma em 1247, aluno de santo Tomás em Paris, defensor do tomismo contra a condenação de Estêvão Tempier e de Roberto de Kilwarbdy, mestre em Paris depois da morte de Tempier, sagrado arcebispo de Burges por Bonifácio VIII e morto em Avignon em 1316. No seu *De ecclesiastica potestate,* que é de 1302, Egídio Romano alinha-se em favor da tese curialista, afirmando que tanto a autoridade política como qualquer poder deriva da Igreja ou através da Igreja. E a Igreja se identifica com o Papa.

Nessa época, o mais tenaz opositor das teses do papista Egídio Romano foi João de Paris (1269-1306), que, no *De potestate regia et papali,* afirmou o direito dos indivíduos à propriedade, negou que o Papa pudesse se arrogar a *plenitudo potestatis* e lhe atribuiu unicamente a função de administrador dos bens da Igreja. Dante (1265-1321), no *De monarchia,* também se preocupou em defender o Império em relação às pretensões do papado. Segundo ele, as duas instituições visam a objetivos diferentes: o Império trata dos bens que podemos conseguir nesta terra; a Igreja cuida da bem-aventurança celeste. Assim, dadas as suas diferentes finalidades, as duas instituições são irredutíveis uma à outra. Mas, querendo-se discutir o primado de uma das duas, então, conside-

rando que só o Império pode assegurar a paz e a justiça, tal primado cabe ao Imperador, já que, pela perfeição da convivência humana, "convém ser um, como timoneiro, que, considerando as diversas condições do mundo, entre os diversos e necessários ofícios, tenha o bastão do universal e irrepugnável ofício de comandar". E essa figura é o Imperador: "É ele o mandante de todos os mandamentos e aquilo que ele diz é lei; por todos deve ser obedecido e todo outro mandamento é do seu mandamento que adquire vigor e autoridade".

Chegados a esse ponto, em uma visão de conjunto, não teremos dificuldade para perceber, como observa Abbagnano, que "cada um desses escritores anticurialistas tem uma característica própria, que consiste no interesse específico que pretende defender: interesse que, para João de Paris, é essencialmente econômico-social; para Dante, é político; para Ockham, filosófico-religioso. Mas o conjunto desses interesses constitui o interesse mais geral da nova classe burguesa, que defende a sua liberdade de iniciativa contra o monopólio do poder reivindicado pelo papado, apoiando-se na autoridade civil, que se mostra mais aberta e menos exigente em relação a ela".

Pois bem, sempre numa visão de conjunto, também não é difícil constatar que, no panorama geral dos autores citados e dos outros autores da escolástica, a obra política de Marcílio de Pádua destaca-se como um dos pontos mais significativos, representando claramente o fim do pensamento medieval e o início da época moderna. E isso pelo fato de que as teorias políticas e jurídicas de Marcílio colocam-se fora do âmbito em que se havia desenvolvido a polêmica dos medievais: com efeito, Marcílio elabora a sua doutrina sem levar em conta o direito natural divino que, de um ou de outro modo, havia constituído um dos pilares do pensamento medieval.

4.2. O *Defensor pacis* de Marcílio de Pádua

Marcílio Maierardini nasceu em Pádua entre 1275 e 1280, indo mais tarde para Paris, onde ensinou e onde, entre 1312 e 1313, foi reitor da universidade. Em Paris, ele sofreu a influência do averroísmo latino, que separava claramente a razão da fé e, com a doutrina da *dupla verdade,* eliminava os obstáculos para o caminho do racionalismo radical. Também averroísta era Jean de Jandun, que se diz ter colaborado com Marcílio na elaboração de sua obra maior, que é o *Defensor pacis,* concluído em 1324. Pouco tempo depois de o livro ser dado a conhecer, tanto Jean de Jandun como Marcílio foram excomungados. E, a exemplo de Ockham,

também procuraram refúgio junto a Ludovico, o Bávaro, ao qual Marcílio dedicou a obra incriminada.

Nesse meio tempo, João XXII condenava Marcílio como herético. E, quando Ludovico, o Bávaro, entrou na Itália em 1327, fazia-se acompanhar por Marcílio. Em Roma, Ludovico foi coroado Imperador não pelo Papa, mas sim pelo povo: com efeito, a teoria de Marcílio sustenta que o poder deriva imediatamente do povo, tendo em Deus apenas a sua causa remota. Ludovico nomeou Marcílio como o seu vigário em Roma e declarou deposto o papa João XXII, nomeando um antipapa. Entretanto, Ludovico teve que voltar logo para a Alemanha e Marcílio o seguiu, permanecendo na corte como conselheiro e médico imperial. Veio a falecer entre 1342 e 1343.

Mas vejamos o seu *Defensor pacis,* uma obra que "constituiu um ponto de referência obrigatório para os teóricos do conciliarismo e os adversários do papado". Mais precisamente: "Teodorico de Nyem, Jean Gerson, Nicolau de Cusa, Francisco Zabarella e o próprio Jan Huss e seus seguidores utilizaram amplamente a obra de Marcílio ou tomaram posição contra as suas teses mais extremistas, demonstrando com isso que conheciam suas doutrinas e que fizeram delas objeto de sua reflexão" (G. Piaia). Pois bem, para Marcílio, o Estado é uma *communitas perfecta,* uma comunidade natural auto-suficiente, que se ergue com base na razão e na experiência dos homens, servindo-lhes para "viver — e viver bem". O Estado de que fala Marcílio não é mais o Império universal, mas sim o Estado nacional, a comuna ou o domínio, isto é, o Estado de sua época. E, para ele, esse Estado é uma construção humana, que responde a finalidades humanas, não havendo vínculos de natureza teológica.

A fé e a razão são distintas, como o são a Igreja e o Estado. E este não deve se submeter àquela. Ao contrário, no que se refere à vida terrena, é a Igreja que deve se submeter ao Estado. Naturalmente, há a lei religiosa, que tem por fim *a glória ou a pena "in saeculo venturo":* é a lei mosaica e evangélica, como também a de Maomé e a dos próprios persas. Mas, além dessa lei religiosa, há também a lei que constitui o critério do justo e do útil no plano puramente humano e social. E essa lei é tal porque é um *mandamento coativo,* ao qual está ligada "uma punição ou uma recompensa a ser atribuída neste mundo".

Desse modo, para Marcílio, a lei não tem um fundamento divino, nem um suporte ético, nem se baseia no direito natural. Escreve ele no *Defensor pacis*: "Nós dizemos que o legislador, isto é, a causa efetiva primeira e própria da lei, é o povo, ou seja, a coletividade *(universitas)* dos cidadãos ou a sua parte mais importante *(valentior pars),* que, por sua escolha, ou seja, por von-

tade expressa em palavras na reunião geral dos cidadãos, ordena, ou melhor, determina fazer ou omitir uma coisa relativa aos atos civis humanos, sob ameaça de pena ou suplício terreno." A lei e o Estado, portanto, são coisas e construções humanas, encontrando sua justificação unicamente no fato de serem estabelecidos pela vontade humana. É a lei que é soberana, não o indivíduo ou o governo, que o povo trata de controlar precisamente por meio da lei, já que, juntamente com Aristóteles, Marcílio está convencido de que "onde as leis não são soberanas, não há verdadeiro Estado".

Soberania popular e Estado de direito: eis, portanto, os dois pilares inovadores da original teoria política de Marcílio de Pádua. Claro, a idéia de autonomia do Estado já aparecera gradualmente no pensamento medieval, sendo explícita em santo Tomás. Se bem que, "tanto em santo Tomás como nos escritores anteriores, nunca fique claro se a lei à qual o príncipe deveria permanecer submetido para não tornar-se tirano era a lei positiva ou então a justiça ou o direito natural. Para Marcílio, para quem não havia outra justiça terrena senão a expressa pela lei desejada pelo povo, o princípio do Estado de direito vinculava-se intimamente ao princípio do Estado democrático: com ele temos o prenúncio, impressionante em um escritor do século XIV, de doutrinas que iriam amadurecer bem mais tarde, com o 'contratualismo' de fundamento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII" (G. Fassò).

5. Dois reformadores pré-luteranos: John Wyclif e Jan Huss

Ockham e Marcílio definiram a doutrina da oposição ao poder monárquico do papado e, ao mesmo tempo, delinearam a doutrina da supremacia do Concílio. Essas idéias logo entraram em simbiose com "o programa estimulado pelos maiores soberanos europeus, que desejavam concordemente o fim da centralização papal do governo da Igreja e queriam constituir múltiplas Igrejas nacionais, unidas na doutrina, mas submetidas ao controle disciplinar e econômico das monarquias nacionais" (C. Vasoli). E a ação dos reinos e Estados autônomos alcançou os efeitos desejados, também e sobretudo devido ao fato de que o papado se encontrava em uma situação verdadeiramente dramática. Durante o cativeiro de Avignon, ele havia sido reduzido a instrumento da política francesa e , sob João XXII, havia perdido cada vez mais o seu prestígio, transformando-se em uma máquina financeira que, através do fiscalismo da Cúria, enriquecia-se às custas e nas costas das diversas regiões européias. Daí a revolta de todos aqueles que,

distinguindo o poder civil do poder religioso, queriam levar a Igreja de volta para o espírito do Evangelho.

Assim, enquanto, por um lado, os Estados e reinos autônomos exerciam pressões sempre mais fortes sobre o poder do papado, "as doutrinas conciliaristas difundiam-se rapidamente nos mais diversos ambientes religiosos e leigos, favorecidas tanto por aqueles que reivindicavam uma plena autonomia do Estado e do poder civil como pelos muitos que queriam subtrair a Igreja e a vida religiosa do perigo mortal da 'autoridade carnal'. E não tardariam a amadurecer os resultados dessas forças desagregadoras que, tanto do exterior como do interior do organismo eclesiástico, atacavam a autoridade universal e centralizada do poder pontifício" (C. Vasoli). Caminha-se, na verdade, em direção à Reforma. E os dois pensadores mais representativos da Europa pré-luterana são o inglês John Wyclif e o boêmio Jan Huss.

John Wyclif (1320-1384) estudou em Oxford, onde sofreu influência das teorias de Escoto e de Ockham, mas, sobretudo, das concepções de Thomas Bradwardin (falecido em 1349). Mais escotista do que ocamista, Bradwardin havia sido professor em Oxford, tendo escrito muitas obras, como *De arithmetica speculativa*, *De arithmetica pratica*, *De geometria speculativa*, *De velocitate Motuum* e *Tabulae Astronomicae*. Mas a sua obra mais conhecida é o tratado *De causa Dei contra Pelagium et de virtude causarum*. Nessa obra, partindo do axioma de que Deus é princípio absoluto de tudo e suprema causa de todo acontecimento, Bradwardin, procedendo matematicamente, deduz de modo rigoroso que a vontade divina não apenas é causa suficiente, mas também é a causa determinante dos atos humanos voluntários. E isso, na sua opinião, significa que Deus pode determinar a vontade humana no cumprimento de atos livres.

Pois bem, seguindo as pegadas de Bradwardin, Wyclif passou a professar um rígido *determinismo teológico*, ou seja, para sermos ainda mais explícitos, "a doutrina segundo a qual a vontade de Deus atua de modo tão direto sobre as ações dos homens a ponto de concretizar a sua submissão absoluta e total em relação à iniciativa divina" (M. dal Pra). Como Wyclif foi durante muitos anos professor de teologia em Oxford, este tornou-se o centro da difusão de suas concepções. Com base na idéia central de que a vontade divina realiza e exerce um total domínio sobre as ações humanas, Wyclif chega a conclusões como as seguintes: à autoridade do Papa e do clero, ele opõe a autoridade da Bíblia; nega a presença real de Cristo na Eucaristia; nega a eficácia dos sacramentos; rejeita os ritos, em favor da interioridade do ato de fé.

A partir de tais concepções, Wyclif participou na controvérsia entre o papado e a coroa inglesa sobre as candentes questões

jurisdicionais e fiscais da época. E, em luta aberta contra a Igreja, assumiu o papel de líder de um vasto movimento de rebelião antieclesiástica. Wyclif escreveu suas obras de natureza político-religiosa entre 1374 e 1384. Elaboradas depois de suas obras filosóficas *(De ideis* e *Tractatus de logica),* são elas: o *De dominio divino,* o *De officio regis* e o *De potestate papae.*

Para Wyclif, o homem — cada homem — é imediata e diretamente súdito de Deus. Não há intermediários entre Deus e cada homem. Ademais, a Igreja é a comunidade dos predestinados, comunidade que tem Cristo por chefe e não o Papa. A hierarquia e o aparato organizativo externo só conseguem degradar a vida espiritual, já que a *verdadeira Igreja* é a comunidade dos justos, que é a única soberana dos bens temporais coletivos. À Igreja visível, rica, hierarquizada e dedicada ao culto exterior e às guerras, Wyclif contrapõe a Igreja invisível, a Igreja mística dos escolhidos por Deus para a salvação. E como, precisamente, a predestinação é vontade de Deus e, portanto, mistério, para Wyclif a *pobreza* é o *signum* da pertença à verdadeira Igreja e da graça, muito embora as obras não sejam suficientes para a salvação, que permanece como um dom gratuito e misterioso da vontade divina.

Com sua pregação, Wyclif difundiu suas idéias entre o povo, que procurou inclusive aproximar da *leitura direta* da Bíblia. E a tal movimento religioso ligaram-se estreitamente os anseios de reformas sociais das camadas populares às quais Wyclif se dirigia. Na realidade, o movimento dos *lollards*,que percorreu a Inglaterra por mais de trinta anos, antes de ser reprimido pela monarquia e pelas classes dominantes inglesas de 1427, se nutriu com a doutrina de Wyclif, reduzida às suas conseqüências mais extremas e radicais" (C. Vasoli). Para os *lollards,* "todos os homens eram iguais desde a origem dos tempos"; a servidão era fruto da injustiça dos maus e as hierarquias, tanto eclesiásticas como sociais, não correspondiam à vontade de Deus, pois "se Deus houvesse querido fazer alguns servos e outros senhores, teria estabelecido essa distinção desde o início".

As idéias de Wyclif também exerceram influência sobre a concepção teológico-política de Jan Huss (1369-1415), cuja obra, vida e morte se fundiram com as reivindicações que a Boêmia defendia (e continuou defendendo) contra o Império e a Igreja. Defensor da Igreja invisível dos eleitos, crítico feroz do luxo da Igreja e das injustiças sociais e fautor das teorias de Wyclif sobre a paridade entre o clero e o laicato e da urgência de pregar na língua nacional, Jan Huss, em uma pregação feita diante da universidade em 1410, sustentou que a verdadeira Igreja santa e católica era o corpo místico dos crentes unidos a Cristo e não aquela instituição visível, hierarquizada e corrupta, que deveria ser submetida ao

contínuo juízo da lei de Deus. Ainda em 1410, o bispo de Praga mandou queimar os livros "heréticos" de Huss. Seguiu-se uma revolta popular. E, em 1412, Huss foi excomungado.

Jan Huss foi queimado vivo em Constança, em 1415. Mas o movimento que ele havia originado — o movimento hussita — continua durante cento e cinqüenta anos a ser protagonista da história nacional boêmia em suas lutas, tanto contra o Império como contra a Igreja. Em 1426, um acordo reconheceu a existência de uma Igreja nacional boêmia, com ampla autonomia. Em 1458, Gjergj Podedraj, um hussita, se tornaria rei da Boêmia, tão grande era a força do movimento hussita. Huss, como dissemos, fora queimado vivo em Constança, para onde havia sido chamado pelo Concílio para se retratar de suas teses. E foi morto apesar de ser portador de um salvo-conduto imperial. Ainda em 1415, as cinzas de Wyclif foram exumadas e dispersas. Mas não se podia fazer o mesmo com as idéias, tanto de Wyclif como de Huss. Lutero sofreu a influência das doutrinas de Wyclif e também sustentou que "todos nós somos hussitas sem sabê-lo". Com efeito, Wyclif e Huss delinearam doutrinas e propugnaram idéias que a Reforma iria levar à sua expressão mais madura e conseqüente.

6. O mestre Eckhart e a mística especulativa alemã

6.1. As razões da mística especulativa

"A crise da teologia racional no século XIV e o reflorescimento da mística são (...) fenômenos concomitantes" (V. Mathieu). Na realidade, a presença de Platão nunca deixou de existir durante a Idade Média. Mesmo quando o interesse por Aristóteles tornou-se quase hegemônico, em princípios do século XIII, o neoplatonismo nunca esteve ausente. E isso sobretudo na Alemanha, onde primeiro a presença de Alberto Magno e depois sua influência não haviam permitido a instauração de uma forte tradição tomista nem, da mesma forma, de uma forte tradição escotista.

E foram precisamente os discípulos de Alberto Magno que acentuaram os elementos neoplatônicos (S. Vanni Rovighi). Assim, por exemplo, Guilherme de Moerbeke, que (como já sabemos) traduziu Aristóteles para santo Tomás, em 1268 aprontou uma tradução da *Elementatio theologica* de Proclo. Além disso, o Pseudo-Dionísio e o *Liber de causis* (que é um extrato dos escritos de Proclo) estavam bem presentes na escola de Colônia. E também não devemos esquecer os *Comentários* ao *Timeu* e ao *Parmênides* platônicos, também traduzidos por Guilherme de Moerbeke.

Tudo isso explica o fato de que "os estúdios dominicanos de Colônia e dos outros centros renanos haviam constituído um ambiente particularmente favorável a um importante renascimento neoplatônico, caracterizado por uma intensa acentuação mística, diversa das diretrizes originais dos movimentos albertista e tomista" (C. Vasoli). Para dizer a verdade, também nos maiores escolásticos não falta nunca — de modo mais ou menos forte — uma certa veia mística, já que, por mais longe que a razão possa ir, aquilo que conta mais do que qualquer outra coisa e antes de mais nada para um crente é o retorno a Deus e a união com Deus.

Entretanto, quando a dissolução das pretensões da escolástica (dissolução iniciada com Duns Escoto e levada às conclusões mais conseqüentes com Ockham) minou a confiança de que a razão pudesse pelo menos alcançar os "preambula fidei," então a *questão da fé* emergiu novamente, mais aguda do que nunca, e o caminho do *misticismo* passou a se apresentar como o único caminho praticável para "restabelecer a possibilidade de uma relação direta entre a criatura e o criador, para justificar a fé". O problema parecia mais premente do que nunca: se a fé não encontra *nenhum* suporte na razão, não sendo ela demonstrável, nem fundamentável, nem plausível por força da razão, não será ela então um puro arbítrio, uma loucura a mais?

Era essa, portanto, a missão mais premente que, em seu crepúsculo, a escolástica punha diante dos homens de fé: restabelecer o contato entre o homem e Deus. E foi exatamente essa a questão enfrentada pela corrente constituída pelo *misticismo especulativo alemão*. *Misticismo* porque insiste no fato de que Deus está *além* de toda a nossa possibilidade conceitual e porque sustenta que o homem, afastado de Deus, não é nada. *Especulativo* pelo fato de que está entremeado de filosofia, alimentando-se sobretudo com as doutrinas neoplatônicas de Proclo e do Pseudo-Dionísio e assumindo como base central aquela *teologia negativa* que, por exemplo, em Tomás constituía apenas *um* elemento do seu sistema filosófico-teológico. Pois o mestre dominicano Eckhart foi o expoente principal desse movimento de pensamento místico-especulativo. E dele devemos falar agora.

6.2. Mestre Eckhart: o homem e o mundo nada são sem Deus

O mestre Eckhart nasceu em Hochheim, próximo a Gota, na Turíngia, aproximadamente em 1260. Ingressando no convento dos dominicanos de Erfurt, estudou depois em Estrasburgo e em Colônia. Tornou-se mestre de teologia em 1302 e ensinou em Paris entre 1302 e 1304. Exerceu cargos na ordem dominicana (provin-

cial da Saxônia, vigário-geral da Boêmia e novamente provincial da Saxônia). De 1311 a 1314, morou novamente em Paris. Em 1314, foi para Estrasburgo, onde se dedicou à pregação. A partir de 1320, estabeleceu-se em Colônia, como mestre no estúdio geral dos dominicanos, tendo entre seus discípulos Heinrich Seuse (Suso). Eckhart (Equardus) é autor de um *Opus tripartitum,* de *Quaestiones,* de *Pregações* e de *Tratados,* estes dois últimos escritos em alemão.

A obra de Eckhart pode ser vista como uma significativa busca de justificação daquela fé que, como acenamos, ficou sem o suporte da razão. O seu pensamento está centrado na idéia de unidade entre Deus e o homem, entre o sobrenatural e o natural. Sem Deus, o homem e o mundo natural não teriam nenhum sentido e nada seriam: "Predomina no pensamento eckartiano a exigência absoluta da Unidade, que é princípio metafísico, sentido religioso da vida e fim último das ações. Mas, quando não se quer reduzi-la ao abstrato ser eleático, a Unidade deve ser concebida como Vida. Eckart encontra no dogma da Trindade o Uno e a vida: a Unidade divina vive no ritmo eterno da geração e do amor, sem sair de si mesma, em um círculo perfeito. A Unidade se articula na relação e na alteridade para ser mais íntima de si mesma" (G. Faggin).

Escreve Eckhart: "O ser e o conhecer coincidem realmente em Deus (...)." Por isso, desde sempre está presente em Deus a idéia das criaturas e a vontade de criar. Conseqüentemente, as coisas estão *ab aeterno* no intelecto do próprio Deus, "porque Deus é intelecto e conhecimento e o seu conhecer é o fundamento do próprio ser". A esse respeito, Eckhart referia-se ao *Evangelho* de João: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus". E comenta: "O evangelista não diz: 'No princípio era o ente e o ente era Deus'. Ora, o Verbo refere-se totalmente ao intelecto, existindo nele como ato que diz ou como palavra dita, encerrando em si o ser ou o não-ser. É por isso que o Salvador diz: 'Eu sou a Verdade' ". Deus, portanto, não é o ser, pois é ele quem cria o ser. No *De causis* também se dizia que "prima rerum creatarum est esse". No princípio era o Verbo, de modo que "o conhecer ocupa o primeiro lugar na hierarquia das perfeições, vindo depois o ente ou o ser". Deus *cria* o ser, de modo que não pode identificar-se com o ser. E, no entanto, nós também podemos dizer que Deus é o ser, com a condição de que com isso não entendamos o ser enquanto criatura, mas sim o ser pelo qual todas as coisas existem: "Se o ser convém às criaturas, ele não está em Deus senão como na causa: por isso, o ser não está em Deus, mas sim a pureza do ser".

Portanto, afirma Eckhart, "o ser é Deus. Essa proposição é evidente. Antes de mais nada, porque, se o ser é outro que não o

próprio Deus, então Deus não existe, nem é Deus. De que modo ele poderia existir e ser alguma coisa se o ser fosse outro, distinto e diferente dele"? Daí se afirma que "Deus é caridade". Ele o é porque o amor unifica e se difunde. Deus é caridade e é uno: com efeito, é "impossível que existam dois infinitos". De fato, "o uno desce totalmente a todas as coisas que são exteriores, múltiplas e numeradas; ele não se divide em cada uma das coisas, mas sim, permanecendo uno incorrupto, insufla todo número e enforma com sua unidade". Deus, portanto, está em todas as criaturas: sem Deus, elas não são nada. Mas o Deus "que está em todas as criaturas é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas". As coisas são tais porque têm uma essência, a qual não existiria se Deus não a houvesse pensado, se ela não estivesse em Deus: "Deus está em todas as criaturas enquanto elas têm uma essência e nem por isso deixa de estar acima delas. E ele, que está em todas as criaturas, é o mesmo que está acima delas, pois aquilo que é uno em muitas coisas deve estar necessariamente acima das coisas". Deus está acima do ser. O ser pode ser conhecido, mas Deus é inefável. E, ao dizer que Deus não é o ser, mas está acima do ser, "não lhe retirei o ser com isso; ao contrário, o nobilitei".

6.3. O retorno do homem a Deus

Tudo aquilo que existe, existe por obra do Ser divino, que "ama necessariamente". Assim, as coisas e o próprio homem nada são sem Deus. Essa é a razão pela qual o homem deve voltar para Deus: somente retornando a Deus é que o homem se encontrará a si mesmo. E nós "captamos Deus na alma, que possui uma gota da razão, uma centelha, um germe". Novamente, é a *razão* que deve ser capturada por Deus e se aprofundar nele. Mas, para tanto, o homem deve tornar-se um espírito livre: "Livre espírito é aquele que não se preocupa com nada e a nada se liga, não se vincula de modo algum ao seu interesse e não pensa em si mesmo nem em nada, já que se aprofunda na amantíssima vontade de Deus, renunciando à própria vontade". Eckhart afirma que aquele que é reto tem verdadeiramente Deus em si. E quem tem Deus "o tem em todos os lugares, nas ruas e entre as pessoas, da mesma forma que na Igreja, na solidão ou na cela. Se ele o possui verdadeiramente e o possui sempre, ninguém poderá perturbá-lo". Como nada pode perturbar a Deus, também nada pode perturbar o homem que "leva Deus em todas as suas obras e em todo lugar", já que "toda obra sua é muito mais obra de Deus". Assim, é preciso "precaver-se de si mesmo" e ser "livre dos desejos".

Para Eckhart, o que importa é abandonar-se a Deus, "mesmo que ele queira derramar sobre nós vergonhas, cansaços ou dores,

(pois a coisa melhor é) aceitar tudo isso com prazer e reconhecimento, deixando-se guiar por Deus ao invés de ficar perturbado". Naturalmente, o homem "deve se exercitar nas obras, que são o fruto das virtudes (...)", e, no entanto, "é preciso aprender a ser livre mesmo em meio às nossas obras". E livres também para a morte: "Um homem verdadeiramente perfeito deve habituar-se à morte, sair de si e transformar-se de tal modo em Deus que a sua única bem-aventurança seja não saber mais nada de si e de qualquer outra coisa, mas apenas de Deus, não conhecendo outro querer senão o querer de Deus e conhecer a Deus como Deus o conhece, conforme o que diz são Paulo".

O retorno do homem a Deus exige a alma "livre e despojada de toda coisa criada". Somente assim é que a alma "capta Deus e está em Deus, una com Deus, vendo Deus face a face". E a alma que está em Deus está "pronta a receber todo ataque, toda provação, contrariedade ou dor, suportando-os de bom grado, com espírito alegre e sereno (...), repousando tranqüilamente na riqueza e na comunhão da inefável sabedoria superior". Com efeito, a dor é insuportável quando o homem sofre por si mesmo, mas, se sofre por Deus, então o sofrimento não dói, "já que Deus suporta o peso": "Se eu colocasse um peso de quatro arrobas sobre os ombros, mas outro suportasse o peso, de bom grado me submeteria a um ou a cem quilos, já que não me seria pesado nem me faria mal".

Eckhart morreu por volta de 1327. E em 27 de março de 1329 foi publicada a bula *In agro dominico,* através da qual o papa João XXII condenou vinte e oito proposições do Mestre Eckhart. Das vinte e oito teses, dezessete foram declaradas heréticas e onze consideradas escabrosas, temerárias e suspeitas de heresia". Entre as teses incriminadas, encontramos a da eternidade do mundo, a de que o homem é puro nada e a tese de que "nós nos transformamos totalmente em Deus".

"Em um mundo que vivia de forma dramática os acontecimentos da crise feudal e que via dissolver-se a tradição unitária da Igreja no conflito mundano entre todos os poderes leigos e eclesiásticos, o pensamento de Eckhart, tão empenhado no árduo plano da especulação teológica, mas tão estranho à disciplina sistemática da tradição tomista, lançou (...) à circulação idéias e atitude de dimensão revolucionária. Assim, não é de surpreender que elas fossem acolhidas sobretudo entre as camadas populares e burguesas, que interpretavam o apelo eckhartiano à interioridade da fé e à união divina como uma rebelião implícita à exterioridade 'farisaica' de uma hierarquia e de um clero moralmente decadente (...). Como já havia acontecido quando, na filosofia de Escoto Eriúgena, apareceu no Ocidente aquele neoplatonismo que 'santo Tomás havia sabido dosar tão exatamente com o aristotelismo'

(Gilson), rompem-se de novo os esquemas que haviam sido elaborados pela teologia das escolas para velar o seu afastamento latente da tradição" (C. Vasoli).

Foram discípulos de Eckhart, entre outros, Johann Tauler (1300-1361) e Heinrich Seuse — Suso — (1296-1366). A influência de Eckart se fez sentir sobre o flamengo Johann de Ruysbroeck (1293-1381) e é flagrante na obra mística intitulada *Teologia alemã,* escrita em Francoforte por um anônimo dominicano na segunda metade do século XIV e significativamente publicada pela primeira vez por Lutero entre 1516 e 1518.

7. A lógica na Idade Média

7.1. *Ars vetus, ars nova* e *logica modernorum*

Somente há algumas poucas décadas é que o estudo da lógica medieval começou a tomar o justo caminho. E isso em função do desenvolvimento da lógica contemporânea, que, em vários pontos, constituiu o pressuposto para uma leitura renovada da lógica dos medievais. Se, por um lado, tudo isso permitiu ver que os tratados de lógica medievais freqüentemente se configuram como *sistematizações didáticas* da lógica antiga, por outro lado, serviu para lançar luz sobre *alguns traços originais* da reflexão dos medievais sobre a lógica.

Nas universidades medievais, a lógica era ensinada nas faculdades de artes, como preparação para o ingresso nas faculdades superiores de teologia, direito e medicina. E, nas faculdades de artes, a lógica vinha no fim do *trivium* (depois da gramática e da retórica), precedendo portanto as disciplinas do *quadrivium* (ou seja, a aritmética, a geometria, a astronomia e a música). Em seu trabalho *A filosofia na Idade Média,* escreve E. Bréhier: "Está fora de qualquer dúvida que a grande empresa intelectual da época está na renovação da teologia por meio da dialética, um problema sobre o qual se concentram todas as discussões e controvérsias". Mais tarde, por volta do século XIV, "mais do que uma ciência especulativa, a lógica é considerada um arsenal que contém os meios de argumentação" (E. Bréhier).

Desse modo, a situação da lógica nas universidades medievais é a seguinte: "A lógica é ensinada como ciência nas faculdades de artes e, nessas faculdades, precisamente entre as *artes,* sendo depois usada como arte nas faculdades em que são ensinadas as doutrinas" (R. Blanché). Conseqüentemente, é no nível dos "artistas" que devemos procurar aquela lógica "que nós hoje definiríamos

como científica ou formal", já que, no estudo da teologia, em linhas gerais, ela era só um instrumento a serviço do dogma e da metafísica, como o demonstra, entre outras coisas, a polêmica sobre os universais.

Foi com o "nominalismo" de Ockham que podemos dizer ter havido uma distinção decisiva entre lógica e metafísica, "precisamente porque a lógica ocamista era uma lógica formal, podendo ser aceita e usada pelos escolásticos de qualquer tendência, independentemente das controvérsias metafísicas e epistemológicas que dividiam escotistas e tomistas ou então realistas e nominalistas"; a não compreensão dessa distinção fundamental levou "muitos historiadores da filosofia medieval à paradoxal conclusão de que todos os grandes lógicos do século XIV teriam sido ocamistas, pela simples razão de que todos usavam a mesma lógica de Ockham" (E. A. Moody).

Substancialmente, entre fins do século XIII e princípio do século XIV em diante, nos encontramos diante de uma significativa cisão: de um lado, os *antigos* assumem a filosofia de Aristóteles em seu conjunto, funcionalizando-a e adaptando-a aos dogmas da fé; do outro lado, os *modernos,* que proclamam sua ortodoxia, mas mostram-se seriamente preocupados em separar as investigações sobre a lógica das temáticas e das polêmicas de ordem metafísica e teológica. W. e M. Kneale escrevem em sua *História da lógica:* "Nos séculos XIV e XV, os *modernos* (ou *nominales terministae,* como por vezes foram chamados) mostraram-se muito ativos na elaboração de sutileza lógica, enquanto que, por reação, os *antigos* (ou *reales in metaphysica)* tornavam-se o partido daqueles que desejavam basear a educação na *ars vetus* (em particular nas *categoriae)* e na *philosophia realis* (ou seja, a física ou metafísica, conforme fossem tomistas ou escotistas), ao invés de baseá-la no desenvolvimento recente da lógica, que julgavam ser enfadonho e inútil".

Um outro traço característico da lógica medieval é a relação estabelecida nos estudos de lógica entre a língua usada — isto é, o latim — e as teorias e expressões lógicas. A linguagem (o conjunto dos símbolos e expressões) dos lógicos contemporâneos é uma construção artificial, livre dos vínculos das línguas naturais, ao passo que a linguagem da lógica dos medievais "baseia-se essencialmente em uma análise do latim científico, que, ao que parece, eles consideravam não tanto um idioma entre outros, mas muito mais a realização de uma linguagem que chegou ao mais alto grau de racionalidade. Embora não querendo forçar o contraste, podemos dizer que, na época, lógica e linguagem estavam numa relação inversa daquela em que se encontrariam entre os nossos contem-

porâneos, quando estes acabaram por aproximar os dois termos até definir a lógica como uma língua" (R. Blanché).

Com base nisso, talvez se possa compreender por que os medievais, ao invés de formularem seus conhecimentos de lógica sob a forma de leis, preferiam *descrever* essas leis. Por exemplo, enquanto Aristóteles formulava um silogismo em *Barbara* como uma lei ou, diríamos hoje, como uma tautologia ("Se *A* pertence a todo *B* e *B* a todo *C*, então *A* pertence a todo *C*."), os medievais apresentavam essa lei como um esquema de inferência, descreviam-na e diziam que normas era necessário seguir para construir um silogismo correto: "Todo silogismo de forma 'todo *A* é *B*, todo *C* é *A*; portanto, todo *C* é *B*' é um silogismo válido." Ou ainda: podemos encontrar uma daquelas leis conhecidas em nossos dias como "leis de Morgan" [$\neg (p \vee q) \equiv (\neg p \vee \neg q)$] em muitos lógicos medievais, como Ockham, Alberto da Saxônia (falecido em 1390) ou Buridan, mas a encontramos *descrita* do seguinte modo: "A negação de uma proposição copulativa é a proposição disjuntiva formada pelas negações dos elementos da copulativa". (Para que as coisas fiquem claras, a lei de Morgan diz: a expressão "é falso que seja verdadeira a conjunção de p e de q" equivale a dizer que "p é falso ou então q é falso". Exemplo: "é falso que João está em Pádua e em Milão" equivale a dizer "é falso que João está em Pádua ou é falso que João está em Milão". O símbolo "$\neg$" significa "não"; o símbolo "$\wedge$" significa "e"; o símbolo "$\vee$" significa "ou então"; o símbolo "$\equiv$" significa "equivale".)

No que se refere à periodização do desenvolvimento da lógica medieval, costuma-se dividir suas fases em três: a da *ars vetus*, a da *ars nova* e a da *logica modernorum*. No período da *ars vetus* — período em que se destaca a figura de Abelardo — a lógica se concentra no estudo do *Isagoga* de Porfírio, bem como no estudo das *Categorias* e no *De interpretatione* de Aristóteles. Com o conhecimento de todo o *Organon* de Aristóteles, à *ars vetus* iria se contrapor a *ars nova*, na qual o estudo dos silogismos teria um peso de grande destaque. O período da *ars nova* é a fase do florescimento máximo dos grandes escolásticos — essencialmente mais filósofos do que lógicos —, os quais, concebendo a lógica como um *organon*, ou seja, como um meio ou instrumento a utilizar para finalidades filosóficas ou teológicas, viriam a ser chamados *antigos* para distingui-los dos *modernos* de fins do século XIII e de princípios do século XIV. Estes, como já dissemos, pretendiam cultivar a lógica por si mesma e não enquanto *organon* ou instrumento de outros fins. Por isso, é perfeitamente compreensível que "o significado fundamental daquilo que chamamos 'nominalismo' de Ockhham

está no fato de que ele rejeita a confusão da lógica com a metafísica e assume de modo decidido a defesa da velha concepção da lógica como *scientia sermocinalis,* cuja função está na análise da estrutura formal da linguagem ao invés da hipostatização de tal estrutura em uma ciência da realidade do espírito" (E.A. Moody).

7.2. A sistematização didática da lógica antiga

Durante muito tempo considerou-se — e essa opinião ainda persiste em alguns — que a lógica medieval consistisse inteiramente na *sistematização didática* da lógica antiga. Para dizer a verdade, como veremos adiante, a lógica medieval não é somente isso, pois pesquisas recentes evidenciaram alguns de seus traços originais, embora — ao que parece, como observou Ph. Boehner — os próprios medievais não admitissem que se tratava de originalidade.

De todo modo, um elemento importante para compreender os tratados de lógica que circulavam na Idade Média é o laço que une esses tratados com o ensino, dado que não podemos esquecer. Com efeito, "a função dos grandes tratados de lógica da Idade Média é antes de mais nada pedagógica. Trata-se de manuais em que, freqüentemente, longas e particularizadas explicações dão testemunho, em primeiro lugar, da presença segura de um espírito de clareza e rigor dos autores, mas também sua preocupação em torná-los acessíveis a mentes mediocremente preparadas. Evidentemente, é a essa preocupação que se deve a invenção daqueles procedimentos abreviatórios e mnemotécnicos que a lógica, embora os ironizando um pouco, não deixaria de acolher" (R. Blanché). Embora sendo de origem anterior, tais técnicas de memorização já estavam muito difundidas por volta de meados do século XIII. Uma dessas fórmulas é a que faz uso das quatro primeiras vogais do alfabeto para designar as quatro espécies de proposições categóricas (do quadrado de oposição):

Asserit A, negat E, vero generaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Mas as mais conhecidas fórmulas mnemônicas são as que se referem aos *silogismos,* isto é, aqueles raciocínios nos quais, a partir de duas premissas (maior e menor), se deduz uma conclusão: trata-se de raciocínios em que "se efetua um confronto entre dois extremos e um médio para poder verificar a relação recíproca entre

os próprios dois extremos" (G. Berghin-Rosé). Pois bem, as normas que devem ser observadas para que um silogismo possa ser *correto* foram fixadas pelos escolásticos nos oito versos seguintes:

"Tum re, tum sensu, triplex modo terminus esto
Latius hos quam praemissae conclusio non vult
Nequaquam medium capiat conclusio fas est
Aut semel aut iterum medius generaliter esto
Utraque si praemissa neget nil inde sequetur
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem
Peiorem sequitur semper conclusio partem
Nil sequitur geminis e particularibus unquam."

Tais normas significam que: 1) o silogismo não deve ter mais nem menos do que três termos; 2) um termo não deve ter maior dimensão na conclusão do que nas premissas; 3) o médio não pode ser um dos termos próprios da conclusão; 4) o médio deve ser tomado em toda a sua extensão pelo menos uma vez; 5) de duas premissas negativas, não se segue nada; 6) de duas premissas afirmativas não pode derivar uma conclusão negativa; 7) entendendo por "parte pior" a negativa e a particular, então, se uma das premissas é negativa ou particular, negativa ou particular será também a conclusão; 8) uma das premissas deve ser universal.

Evidentemente, a observância dessas normas garante a *correção lógica* do silogismo, isto é, garante que a conclusão é deduzida logicamente das premissas, mas não garante a verdade dessa conclusão. Esta só será verdadeira se as premissas forem verdadeiras. E, para os escolásticos, só são verdadeiras se forem princípios auto-evidentes ou se houverem sido comprovados por experiência direta. De todo modo, prescindindo da grande questão gnosiológica da determinação da veracidade das premissas, a correção do silogismo estabelece relações necessárias entre as premissas e a conclusão. Tais relações foram fixadas em fórmulas como: 1) *Ex vero non sequitur nisi verum;* 2) *Ex falso sequitur quodlibet.* O fato de que de premissas verdadeiras só se seguem conclusões verdadeiras parece óbvio se pensarmos que a conclusão de um silogismo já está contida em suas premissas, de modo que, a partir de premissas verdadeiras não podem se seguir conclusões falsas. No entanto, a partir do falso pode se seguir também o verdadeiro, como se pode mostrar intuitivamente com o seguinte exemplo: suponhamos que hoje seja 15 de novembro de 1982 e suponhamos que eu diga "hoje é 16 de novembro de 1982"; evidentemente, a minha afirmação é falsa, mas dela deriva a conclusão verdadeira de que "hoje não é 17 de novembro de 1982".

7.3. As figuras e os modos dos silogismos

Passemos agora, brevemente, para as *figuras* e os *modos* do silogismo. A figura do silogismo é dada pela posição, isto é, pelo lugar ocupado pelo médio e pelos extremos nas duas premissas. As figuras consideradas pelos escolásticos eram três:

1) *O médio é sujeito na maior e predicado na menor (sub-prae):* "Todo ladrão deve ser punido; José é ladrão; logo, José deve ser punido". A evidência dedutiva dessa figura silogística é flagrante, razão pela qual os lógicos medievais procuraram reduzir os outros silogismos a esse tipo.

2) *O médio é duas vezes predicado (bis-prae):* "Nenhuma coisa simples é divisível; entretanto, toda coisa material é divisível; conseqüentemente, nenhuma coisa material é simples".

3) *O médio é duas vezes sujeito (bis-sub):* "Algumas plantas são venenosas; mas toda planta é vegetal; logo, alguns vegetais são venenosos".

Até aí, a questão das figuras dos silogismos. Já o *modus* dos silogismos "est combinatio propositionum in syllogismo secundum quantitatem et qualitatem, hoc est secundum universalitatem et particularitatem, affirmationem et negationem". O modo do silogismo, portanto, é a diposição das premissas segundo a sua qualidade (afirmativa e negativa) e a sua quantidade (universal e particular). E há *modos diretos* e *modos indiretos.* Os modos diretos são tipificados pelo fato de que o predicado da conclusão está contido na primeira premissa e o sujeito na segunda. Já os modos indiretos são aqueles nos quais o predicado da conclusão está contido na segunda pre-missa e o sujeito na primeira. Nos modos indiretos, fala-se ainda da primeira premissa como premissa maior, mas, na verdade, ela não contém mais o extremo maior. A ordem das premissas nos modos indiretos, portanto, está invertida.

Combinando quantidade e qualidade das proposições nas diversas figuras, teríamos muitos modos de silogismos. Mas, embora matematicamente possíveis, com base no cálculo combinatório, nem todos eles são legítimos. Por exemplo, os silogismos *E e*... não são válidos, porque têm duas premissas negativas; os silogismos *O i*... ou então *I o*... também não são válidos, porque têm duas premissas particulares. E assim por diante. São as oito *regras de correção,* de que já falamos, que estabelecem *e selecionam, entre os silogismos possíveis, os que são válidos.* E a filtragem realizada pelas normas permitiu aos escolásticos fixarem dezenove modos válidos de silogismo: catorze diretos e cinco indiretos. Dos catorze diretos, quatro pertencem à primeira figura; quatro à segunda; seis à terceira. E todos os cinco modos indiretos pertencem à primeira

figura. Dada a particular evidência de sua estrutura dedutiva, somente os quatro modos diretos da primeira figura foram considerados *perfeitos*. E a eles podem ser *reduzidos* os outros quinze modos. Essa sua *redução* consiste em transformá-los em silogismos da primeira figura, mantendo porém o seu *significado* (o que se diz neles) e a sua *validade* (isto é, a sua correção lógica).

Pois bem, para servir de guia aos estudantes nessas operações de redução, os escolásticos inventaram aquele que é talvez o seu mais conhecido artifício didático, dando os seguintes nomes a cada um dos modos legítimos das diversas figuras:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio — modos diretos da primeira figura.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco — modos diretos da segunda figura.

Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison — modos diretos da terceira figura.

Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum — modos indiretos, primeira figura.

1) Nesses nomes, as *vogais* significam a *quantidade* e a *qualidade* das proposições: a primeira vogal indica a quantidade e a qualidade da premissa maior; a segunda vogal representa a quantidade e a qualidade da premissa menor; a terceira vogal indica a quantidade e a qualidade da conseqüência. E deve-se recordar que *A* é universal afirmativa; *E* universal negativa; *I* particular afirmativa; *O* particular negativa. Por exemplo, a palavra B*arbara* significa um silogismo feito de três proposições universais afirmativas: "Todos os homens são mortais; todos os atenienses são homens; logo, todos os atenienses são mortais".

2) As consoantes iniciais B, C, D e F (*B*aroco, *C*elantes, *D*abitis e *F*erison) indicam a que *modo* da primeira figura pode-se reduzir qualquer um dos outros. Por exemplo, o silogismo de *C*amestres, da segunda figura, pode ser reduzido ao silogismo de *C*elarent, da primeira figura; o silogismo de *D*arapti, da terceira figura, pode ser reduzido ao silogismo de *D*arii, também da primeira figura, e assim por diante.

3) Das consoantes restantes, somente *s, p, m* e *c* são significativas, enquanto indicam as operações a serem efetuadas:

a) A consoante *s* significa que a proposição representada pela vogal que a precede deve ser *convertita simpliciter* (temos uma *conversio simplex* de uma proposição quando nela se coloca o sujeito no lugar do predicado sem que mude a *quantidade* da proposição).

b) A consoante *p* significa que a proposição representada pela vogal que a precede deve ser *convertita per accidens* (temos uma *conversio per accidens* quando, além de mudar a posição dos termos, mudamos também a quantidade da proposição de universal para particular: "todos os romanos são homens" tem por *conversa* a proposição "alguns homens são romanos").

c) A consoante *m* indica que as premissas devem ser invertidas, isto é, a premissa maior torna-se a menor e vice-versa.

d) A consoante *c* indica a *reductio per impossibile* (que temos quando demonstramos que, ao se negar a conclusão, então nos contradizemos, no sentido de que estaremos negando também uma das premissas).

Para dar pelo menos uma idéia de como funcionam essas operações de redução, tomemos um silogismo de *Cesare* (segunda figura) para reduzi-lo. Seja tal silogismo o seguinte: "Nenhum homem é puro espírito; todos os anjos são puros espíritos; logo, nenhum anjo é homem." Pois bem, como indica a consoante maiúscula C com que se inicia o nome *C*esare, o silogismo de Cesare pode ser reduzido ao silogismo de *C*elarent da primeira figura. Já a letra *s* (de Ce*s*are) nos indica que a premissa maior deve ser *convertita simpliciter,* de modo que "nenhum homem é puro espírito" se torne "nenhum puro espírito é homem". E, não havendo outras indicações de operações a serem efetuadas, o silogismo ficará assim: "Nenhum puro espírito é homem; todos os anjos são puros espíritos; logo, nenhum anjo é homem". E este, precisamente, é um silogismo de *C*el*a*r*e*nt.

Pelo que dissemos, portanto, qualquer forma de silogismo pode ser reduzida à primeira figura. Então, só nos resta compreender o sentido dessas operações de redução. O *raciocínio dedutivo* é definido pelos medievais como o raciocínio que, a partir de princípios universais conhecidos, chega necessariamente a proposições particulares. O raciocínio dedutivo, portanto, é "ratiocinium quo ab universale prius noto ad notitiam particularis proceditur". E o silogismo é considerado a expressão mais perfeita da argumentação dedutiva. Ele é "oratio deductiva tribus constans propositionibus ita inter se connexis ut, duabus positis, tertiam ponere necesse est".

Em todo silogismo, portanto, há três proposições: as duas primeiras, que são as premissas, representam o seu *antecedens,* do qual a conclusão é o *consequens;* o nexo entre as duas premissas e a conclusão é a *consequentia.* Ademais, no silogismo há três termos, cada um dos quais é repetido duas vezes. Tais termos chamam-se o *extremum minus,* e o *extremum maius,* que são, respectivamente, o sujeito e o predicado da conclusão. O termo *medius* é aquele com

que eles se confrontaram. As proposições do silogismo são a *praemissa maior* (aquela que contém o *extremum maius*) e a *praemissa minor* (a que contém o *extremum minus)*. A conclusão, como já sabemos, chama-se *consequens.*

Todas as coisas que respiram *(medius)* são vivas	*[praemissa maior]*
Esta coisa respira *(praemissa minor);*	*Antecedens*
Logo, esta coisa *(extremum minus)* é viva *(extremum maius).*	*Consequens*

Pois bem, o que fizemos com tal argumentação? Não fizemos nada mais do que estabelecer que a qualidade de "ser vivo" convém a "esta coisa". E isso foi possível com base no fato de que tanto "esta coisa" como "ser vivo" coincidem (ou se identificam) em um terceiro: "ser que respira". E o que dá validade a essa passagem argumentativa, para os escolásticos, é o princípio metafísico segundo o qual *"quae conveniunt uni tertio, conveniunt inter se"*. Um princípio metafísico que encontra a sua melhor explicitação se atentarmos para a *compreensão* (conotação-sentido) e para a *extensão* dos termos do silogismo.

Assim, no caso do silogismo usado como exemplo, na *premissa maior* "todas as coisas que respiram são vivas" opera-se uma comparação entre o termo maior (ser vivo) e o termo médio (todas as coisas que respiram). Tal comparação evidencia que "ser vivo" entra na *compreensão* de "todas as coisas que respiram". Assim, pode-se referir a qualidade "ser vivo" a todo ser que entra na extensão das "coisas que respiram". E desse modo fixa-se o princípio geral que está na base da argumentação dedutiva. É isso, portanto, o que acontece com a premissa maior. Na *premissa menor,* com a comparação entre o *medius* ("ser que respira") e o *minus* ("esta coisa") se busca e estabelece o fato de que a coisa em questão ("esta coisa") recai sob a *extensão* do sujeito da maior ("todas as coisas que respiram"). Desse modo, estando "esta coisa" na *extensão* do sujeito universal ("todas as coisas que respiram"), do qual se afirmava que "são vivas", também se deverá afirmar o "ser vivo" a propósito de "esta coisa".

Em linhas gerais, quando construímos um silogismo, "há dois termos, dos quais um se quer atribuir ao outro: *minus* e *maius*. Não vendo a legitimidade de tal atribuição, recorre-se a um terceiro termo *universal* (médio) em cuja *compreensão* se vê estar um dos dois. Se o outro estiver na *extensão* do médio, então a ele se poderá atribuir o primeiro, porque toda a compreensão de um conceito é atribuível aos inferiores aos quais se estende" (G. Berghin-Rosé).

Assim, a atribuição que, na argumentação silogística, se faz de um *extremum maius* (predicado da conclusão) a um *extremum minus* (sujeito da conclusão) baseia-se no princípio metafísico

segundo o qual, como já dissemos, "quae conveniunt uni tertio, conveniunt inter se". E a negação de tal princípio deveria comportar a falsidade do princípio da não-contradição. Com efeito, "para que duas coisas, sob o mesmo preciso aspecto, pudessem coincidir com o médio e não coincidirem entre si, pelo menos uma deveria, contemporaneamente, *ter* uma propriedade (para coincidir com o terceiro) e *não tê-la* (para diferir do outro), tê-la em um modo e tê-la de outro modo, o que é precisamente aquilo que se exclui com o princípio da não-contradição. Por isso, o princípio que rege o silogismo tem a mesma certeza e validade do princípio da não-contradição" (G. Berghin-Rosé). Ora, o princípio *"quae conveniunt uni tertio conveniunt inter se"* aparece com maior evidência nos modos da primeira figura, razão pela qual a redução dos modos válidos dos silogismos das outras figuras é uma redução aos modos de silogismo nos quais pode-se ver com toda a certeza possível o fundamento lógico-metafísico.

7.4. **As inovações da lógica escolástica**

No que se refere às *novidades* da lógica medieval em relação à lógica antiga, devemos antes de mais nada recordar (deixando de lado o desenvolvimento da lógica modal) os tratados sobre os *syncategoremata*. Como já acenamos ao falar de Ockham, devemos distinguir no discurso os termos que têm significado em si mesmos (como os nomes e os verbos) e os termos que não *têm significado em si mesmos*, mas desenvolvem a *função* de modificar ou determinar os nomes ou os verbos de certos modos precisos (negando, fazendo coincidir, qualificando etc.). Pois bem, esses termos que não têm significado próprio, adquirindo-o através de sua combinação com nomes e verbos, são exatamente os termos *consignificantia* ou, na palavra grega, os *syncategoremata*.

Alberto da Saxônia apresenta do seguinte modo a distinção entre os termos categoremáticos e os termos sincategoremáticos: "Um termo categoremático é um termo que, tomado em sua função significativa, pode ser sujeito ou predicado ou parte do predicado distribuído (isto é, tomado universalmente) em uma proposição categórica. Por exemplo, são categoremáticos termos como 'homem', 'animal' ou 'pedra'. E os chamamos termos categoremáticos porque eles têm significado definido e determinado. Já um termo sincategoremático é um termo que, tomado em sua função significativa, não pode ser sujeito ou predicado e nem mesmo parte do sujeito ou parte do predicado distribuído em uma proposição categórica. Por exemplo, é através de termos como 'todo', 'nenhum', 'qualquer' etc., que indicamos sinais de universalidade ou particularidade. Analogamente, o fazemos também por negações como

'não', por conjunções como 'e', por disjunções como 'ou' e por preposições (...) como 'exceto', 'somente' etc., que são todos termos sincategoremáticos."

A distinção entre termos categoremáticos e sincategoremáticos era considerada como de grande importância pelos lógicos medievais, que, desde Guilherme de Shyreswood (falecido em 1249), nunca deixavam, em suas obras, de tratar dos *syncategoremata*. Aproximadamente, tal distinção corresponde àquela que, na lógica contemporânea, se efetua entre variáveis, por um lado, e constantes lógicas, por outro. E historiadores da lógica como Bochenski e Boehver vêem nela uma antecipação da lógica formal moderna.

Outro ponto relevante a destacar é o tratamento das "propriedades dos termos", a mais importante das quais é a *suposição*. Pode-se explicar a idéia de *suposição* afirmando que a função do substantivo sujeito é a de *representar* precisamente aqueles entes que "supõe", que são portanto os seus "supostos". Assim, na expressão "o homem é mortal", o termo "homem" tem os homens por seus supostos: Pedro, Paulo, João e outros. Por vezes, nos tratados de lógica, a noção de suposição é entendida de modo restrito, no sentido de que o substantivo sujeito tem por supostos unicamente os indivíduos realmente existentes, prescindindo-se do passado, do futuro ou também do possível. De todo modo, desde Shyreswood, a distinção mais levada em consideração é a distinção entre *suposição material* e *suposição formal*. Temos a suposição material quando o termo é tomado não por aquilo que ele significa, mas em si mesmo, isto é, quando é entendido de modo autônomo, no sentido que designa a si mesmo e não os objetos. Eis um exemplo de suposição material: *"homem" é um substantivo*. Já quando dizemos "o homem é mortal", o termo "homem" não está significando a si mesmo enquanto palavra, mas sim entes como João, Paulo, José e assim por diante. Neste caso, então, temos uma *suposição formal*, que Ockham chamava de "suposição pessoal" e que, seguindo Pedro Hispano, ele distinguia ulteriormente em suposição "discreta" (quando o sujeito representa um indivíduo) e suposição "comum" (quando o sujeito é universal).

Claro, depois da criação de linguagens simbólicas, com as quais falamos em uma metalinguagem diferente da linguagem simbólica, já não nos serve de muita coisa a distinção entre suposição material e suposição formal. No entanto, ela era indispensável quando a análise lógica operava com aquela língua natural que era o latim. E "a teoria das suposições permitia cumprir as funções que hoje atribuímos à teoria dos níveis da linguagem, níveis que seguimos simplesmente com diferenças de escrita, colocando entre aspas o termo ou a expressão empregada

de modo autônomo, tomando os nossos símbolos de alfabetos diferentes para a língua e a metalíngua etc." (R. Blanché).

Os lógicos medievais, em seus tratados, também dedicaram uma certa atenção aos *sophismata,* isto é, mais que aos sofismas propriamente ditos, a expressões ambíguas que exigem distinções e explicitações. Alberto da Saxônia analisou mais de duzentos casos de sofismas. Apenas para se ter idéia do que se trata, eis um dos *sophismata* dos medievais: *Omnes homines sunt asini vel homines et asini sunt asini.* Tal proposição é verdadeira se considerada como uma conjunção de membros verdadeiros *(omnes homines sunt asini vel homines; asini sunt asini),* mas é uma proposição falsa se considerada como uma disjuntiva, cujos dois membros são falsos *("omnes homines sunt asini"; "homines et asini sunt asini").*

Além dos *sophismata,* os medievais interessaram-se também pelos *insolubilia,* isto é, dificuldades que propõem problemas de monta para o lógico. Estamos diante de *antinomias,* ou seja, de proposições cuja veracidade implica a própria falsidade e vice-versa. O mais conhecido dos *insolubilia* é o do *mentiroso:* "Epimênides, o cretense, diz que todos os cretenses são mentirosos". E eis algumas variantes medievais: 1) "Esta proposição é falsa."; 2) "Sócrates diz: 'Aquilo que Platão diz é falso.' Platão diz: 'Aquilo que Sócrates diz é verdadeiro.' "; 3) "Sócrates: 'O que Platão diz é falso.' " Platão: 'O que Cícero diz é falso.' Cícero: 'O que Sócrates diz é falso.' " Nesses exemplos, a dificuldade está no fato de que a proposição contém um predicado que se refere à própria proposição.

Foi o Pseudo-Escoto quem respondeu negativamente à pergunta que ele se propunha no seu tratado sobre os *Elencos sofistas* de Aristóteles, isto é, a questão de saber "se um termo geral pode ser aplicado ao conjunto do enunciado do qual faz parte". Buridan e Paulo Vêneto (falecido em 1429) também se ocuparam dessas questões, que eram inclusive apresentadas com expedientes didáticos como este: "Platão estava de guarda em uma ponte sobre um rio. E dizia a todos aqueles que queriam passar: 'Se a primeira proposição que disseres for verdadeira, te deixo passar; se for falsa, jogo-te na água.' Então chega Sócrates e formula a seguinte proposição: 'Tu me jogarás na água.' Platão fica sem saber o que fazer, porque, se joga Sócrates na água a afirmação dele era verdadeira e, por isso, deveria tê-lo deixado passar, mas, se o deixa passar, a proposição dita por Sócrates revela-se falsa e, então, deveria tê-lo jogado na água."

Dito isso, porém, deve-se acrescentar que a teoria medieval das *consequentiae* reveste-se de notável interesse para a lógica contemporânea. Bochenski e Boehner consideram a teoria das *consequentiae* como uma descoberta devida aos lógicos medievais,

ao passo que Moody sustenta que, nesse campo, há uma continuidade entre as doutrinas estóica e escolástica, continuidade que passaria por Boécio e Abelardo.

Mas em que consiste a teoria das *consequentiae?* Depois de Abelardo, quando se fala de "conseqüência" entende-se uma proposição condicional do tipo "se...então". Escreve o Pseudo-Escoto: "Uma conseqüência é uma proposição hipotética composta por um antecedente e um conseqüente ligados de tal modo a tornar impossível que o antecedente seja verdadeiro e o conseqüente falso." Nesse sentido, uma *conseqüência* é uma proposição condicional na qual a veracidade do antecedente arrasta necessariamente consigo a veracidade do conseqüente. Entretanto, o conceito de *conseqüência* assumiria um outro significado, que viria a sobrepor-se a esse (de proposição condicional): trata-se do conceito de conseqüência entendida como *validade* de um raciocínio cuja conclusão é justificada por aquelas premissas. Assim, a expressão "valet consequentia" não indica a proposição que é conseqüência das premissas, mas sim a argumentação que, no seu conjunto, pode ser considerada válida ou inválida.

Os dois significados do termo "conseqüência" (conseqüência como proposição hipotética que pode ser *verdadeira ou falsa* e conseqüência como argumentação que pode ser *válida ou inválida)* por vezes eram confundidos, de modo que se falava de "antecedente" quando devia se utilizar o termo "premissa" e se falava de "conseqüente" onde se tratava da conclusão de uma argumentação. Entretanto, o que importa destacar aqui é que a *conseqüência* entendida no sentido do Pseudo-Escoto, como uma proposição hipotética na qual é impossível que o antecedente seja verdadeiro e o conseqüente falso, é próxima da idéia de implicação estreita de Lewis, identificável com a "relação existente entre dois juízos, de modo que a veracidade do primeiro torne impossível a falsidade do segundo" (A. Pasquinelli), como neste caso: "Se o monte Rosa é rosa, então o monte Rosa é colorido".

Outra coisa a considerar é a distinção que os escolásticos fizeram entre *conseqüências formais* e *conseqüências materiais.* A propósito disso, escreve Buridan: "Diz-se que uma *conseqüência* é formal quando, permanecendo a mesma forma, ela é válida para todos os termos. Ou, com maior exatidão, uma *conseqüência* formal é uma *conseqüência* tal que toda a proposição que tenha a mesma forma é uma conseqüência válida." Assim, uma conseqüência formal é uma conseqüência válida, isto é, um esquema de argumentação sempre verdadeiro. Em resumo, como diríamos hoje, é uma *tautologia.* Por outro lado, uma conseqüência é material quando não se mostra sempre verdadeira quando lhe substituímos as variáveis. Eis justamente um caso de conseqüência material, aliás,

apresentado por Buridan: "Se algum homem corre, então algum animal corre." Essa é uma conseqüência válida só materialmente, pois basta substituir os termos — isto é, a "matéria" — para ver que ela deixa de ser válida: "Se algum cavalo corre, então alguma floresta também corre."

Em conclusão: embora as pesquisas sobre a história da lógica escolástica sejam ainda bastante recentes e grande parte do trabalho ainda esteja por fazer, o que já ficou evidenciado "é (...) de tal monta que podemos considerar os quatro séculos que vão de Abelardo até o fim do século XV como uma das épocas mais brilhantes da história da lógica. Com efeito, nesse período não só são aprofundadas e sistematizadas rigorosamente temáticas herdadas da tradição antiga, mas também se realizam investigações completamente novas (pelo menos no modo de tratá-las), como a pesquisa sobre as *propriedades* dos termos (...). Isso significa, em particular, que, ao lado dos problemas sintáticos expressamente tratados, coloca-se todo um desenvolvimento da semântica, quase totalmente ignorado pela tradição antiga. Ademais, os escolásticos dedicaram um especial e profundo estudo à lógica modal, levando-a bem mais além do nível inicial em que a havia deixado Aristóteles. Eles enfrentaram também o problema das "antinomias semânticas" (como hoje as chamamos), desenvolvendo nada menos que uma dúzia de soluções, de tal forma dissecaram quase todos os seus aspectos. Além disso, quanto ao rigor formal, algumas de suas abordagens superam indubitavelmente as dos antigos, inclusive o próprio *Organon* aristotélico. Pormenor que não deixa de ser relevante, pois os medievais realizaram a maioria de suas pesquisas de modo metológico, ou seja, não construindo formas lógicas, mas descrevendo-as, coisa que os antigos (à exceção dos estóicos) só haviam feito em pouquíssimas ocasiões" (E. Agazzi).

7.5. A *Ars magna* de Raimundo Lulo

Ao se falar de lógica medieval, merece sem dúvida uma menção o catalão Raimundo Lulo (1235-1315), pelo fato de que, entre fins do século XIII e princípios do século XIV, quando a lógica, como já sabemos, tentava libertar-se dos vínculos que a mantinham ligada à metafísica e à teologia, para configurar-se como ciência em si mesma, a *Ars magna* de Lulo colocava-se decididamente a serviço de um fim religioso. Lulo, que se considerava *o procurador dos infiéis,* concebia a sua *arte* como um arsenal de infalíveis instrumentos de argumentação, capaz de obter o consentimento dos hebreus e muçulmanos e em condições de convertê-los à religião cristã.

Não é preciso muito para compreender que a *arte* de Lulo é algo bem diferente da lógica formal, bastando para isso dar apenas uma olhada breve ao conteúdo de sua *Ars magna* (1308). Ela se divide em treze partes: alfabeto, figuras, definições, normas, tábuas etc. O alfabeto é constituído de nove letras: B, C, D, E, F etc. E a cada uma dessas letras são atribuídos seis significados diferentes: um princípio absoluto, um princípio relativo, uma pergunta, um sujeito, uma virtude e um vício. Assim, por exemplo, os significados de B e C são os seguintes:

B = bondade, diferença, *utrum,* Deus, justiça, avareza
C = grandeza, concordância, *quid,* anjo, prudência, gula

Por meio desse alfabeto, são construídas quatro figuras. A *primeira* é de forma circular, dividida em nove partes iguais: em cada uma dessas partes é colocada uma letra do alfabeto. Sob o substantivo que precisa um dos significados da letra, encontra-se o adjetivo correspondente. Assim, sob o B, há *Bonitas;* sob *Bonitas,* há *Bonum.* Sob o K, há *Gloria;* sob *Gloria,* há *Gloriosum.* Uma linha reta une cada uma das nove partes com as outras oito, de modo a indicar as combinações de cada termo com os diversos adjetivos especificados. Temos então combinações como estas: a bondade é grande; a grandeza é boa; Deus é grande; a grandeza é divina; e assim por diante. A *segunda figura* é constituída por três triângulos de diferentes cores, desenvolvendo a função de permitir a escolha entre as múltiplas combinações que podem ser obtidas graças à primeira figura. E tal escolha pode ser efetuada com base em princípios como a diferença, a concordância, a contradição, a superioridade, a igualdade, a inferioridade etc. A *terceira figura* é composta por trinta e seis casinhas, que servem para combinar as duas figuras anteriores. A *quarta figura* é uma espécie de máquina feita de três círculos concêntricos de diâmetro desigual. Desses três círculos, o médio gira sobre o grande e o pequeno sobre o médio. Cada um deles apresenta nove casas, onde se encontram, as nove letras do alfabeto. Com a rotação dos círculos, pode-se obter todas as possíveis combinações: "et sic per media camerarum homo venatur necessarias conclusiones."

"A decomposição dos conceitos compostos em noções absolutamente simples e o uso constante de letras e símbolos para indicar essas noções, portanto, são meios para a aquisição de uma linguagem artificial e perfeita e de uma espécie de mecanismo conceitual simbólico. Se a descoberta dos termos basta para captar os fundamentos, as raízes de tudo, por outro lado, porém, é preciso descobrir também uma norma que permita operar todas as combinações possíveis dos termos e reproduzir assim toda a trama do

pensamento divino, que, de resto, transparece *per symbola* na grande máquina do universo" (C. Vasoli). Desse modo, então, "a máquina de Lulo e a grande construção cosmológica da cabala poderão se encontrar no terreno comum do simbolismo, do alegorismo e do exemplarismo místico" (Paulo Rossi).

As concepções de Lulo teriam grande repercussão até meados do século XVIII. Mas, embora tenha sido traduzida para o francês logo em 1634, a *Ars magna* nunca foi apreciada pelos lógicos. Leibniz diria que ela "é apenas uma sombra da verdadeira arte combinatória (...), estando tão distante daquela arte como está o fanfarrão do homem eloqüente e, ao mesmo tempo, sólido". Mais recentemente, o lógico e filosófico norte-americano Charles S. Peirce disse que as idéias de Lulo são simplesmente absurdas. Entretanto, destacando Lulo do seu contexto histórico e olhando as coisas com a visão do depois, devemos dizer que "encontramos em Lulo, pelo menos em germe e por mais que ele não soubesse tirar partido disso por inabilidade, duas idéias que iriam se tornar predominantes nas obras de lógica, primeiro em Leibniz e depois em nossos contemporâneos, ou seja, as idéias de característica e as idéias de cálculo (...). Ele fez uso sistemático do simbolismo visual: letras, figuras geométricas, cores, esquemas como o da árvore, etc. (...). E, com a ajuda desse simbolismo, ele pretendeu permitir que as operações intelectuais freqüentemente incertas fossem substituídas pela segurança de operações quase mecânicas, propostas de uma vez por todas" (R. Blanché).

APÊNDICE

Quadros cronológicos e índice de nomes

de CLAUDIO MAZZARELLI

Nota: Recorde-se que muitas das datas indicadas nos quadros cronológicos são conjecturais e, freqüentemente, controversas.

Os quadros cronológicos, e o índice de nomes são obra do professor Claudio Mazzarelli (nascido em Milão, em 1938), professor de filosofia e história em escolas públicas e colaborador científico do professor G. Reale na Universidade Católica de Milão. O professor Mazzarelli é autor de numerosas contribuições sobre o medioplatonismo; traduziu, para a coleção "Clássicos do Pensamento", da Editora Rusconi, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e seis tratados de Fílon de Alexandria (a primeira edição italiana); para a Editora Marietti, traduziu e comentou o *Filebo* de Platão.

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
Séculos VIII-VII a.C.	Grande colonização grega 776: Primeira Olimpíada 753: Fundação de Roma	
700	682: Atenas: fim da monarquia	
600	621: Atenas: leis de Drácon	624-546: Tales de Mileto 611-546: Anaximandro
	594-593: Reformas de Sólon 586: Os judeus são deportados para a Babilônia	586-525: Anaxímenes 580-500: Pitágoras de Samos 570-480: Xenófanes de Cólofon
550	561-528: Pisístrato, tirano de Atenas 546: Queda de Sardes: Lídia e Jônia submetidas a Ciro 538: Ciro liberta os judeus	540-470: Parmênides de Eléia 535-470: Heráclito de Éfeso
500	510: Fim da tirania dos pisistrátidas em Atenas 509: Roma: início da República 508: Atenas: reformas democráticas de Clístenes	510: Nasce Zenon de Eléia
	499: Revolta jônica 494: Dario destrói Mileto 490: Batalha de Maratona 480: Incêndio de Atenas; Termópilas; batalha de Salamina 479: Batalhas de Platéias e Mícale 478: Liga de Delos 461: Atenas: Péricles no poder	499-428: Anaxágoras de Clazômenas 492-432: Empédocles de Agrigento 490: Nascimento de Melissos de Samos 485: Nascimento de Protágoras e de Górgias 475: Nascimento de Pródico de Céo 469: Nascimento de Sócrates 460: Nasce Demócrito de Abdera
450	451: Roma: leis das XII tábuas 446: Trégua de trinta anos entre Esparta e Atenas	

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
		700
Floresce Esíodo de Ascra		
670-600: Mimnermo de Cólofon		650
650-600: Tirteu de Esparta		
640: Nasce Sólon		600
630: Templo de Hera em Delos		
630-555: Estesícoro		
		550
600: Alceu e Safo em Lesbos		
580: A *agorá* de Atenas	585: Eclipse solar previsto por Tales	
570-485: Anacreonte		
570-560: *Vaso François*		
560: Morre Sólon		
556-467: Simônides	550-480: Hecateu de Mileto	
544-480: Teognides		
530: Início da pintura ática de figuras vermelhas		
525: Nasce Ésquilo		
520: *Olympieion* (Atenas)		
518-450: Baquílides		
518: Nasce Píndaro		500
496: Nasce Sófocles		
495: *Templo de Aféia* (Egina)		
484: Nascem Eurípedes e Heródoto		
476: *Os Tiranicídios*		
465: *Templo de Zeus* (Olímpia) e *Stoa Pecile* (Atenas)		
460: Auge do pintor Polignoto		
458: Ésquilo: *Orestea*	460-370: Hipócrates de Cós	
456: Morte de Ésquilo		
455: Nasce Tucídides. Fídias: *Apolo*		
450: Míron: *Discóbulo, Atena e Mársias*		
447-438: *Partenon* (Atenas)		450
445: Nascem Aristófanes e Lísias		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
		444: Protágoras legisla para Turi
	431: Inicia-se a guerra do Peloponeso	
	429: Morte de Péricles	
		427: Nascimento de Platão. Górgias em Atenas 424: Sócrates na expedição de Délios 422: Sócrates na campanha de Anfípolis
	421: Paz de Nícia	
	415-413: Expedição à Sicília	
	406: As Arginusas: processo contra os estrategos 405-367: Dionísio I, tirano de Siracusa	
	404: Atenas: os trinta tiranos 403: Trasíbulo restaura a democracia em Atenas 401: Ciro, o Jovem, contra Artaxerxes II	
400	400: Guerra entre Esparta e a Pérsia	399: Processo e morte de Sócrates 388: Viagem de Platão à Sicília
	386: Paz de Antálcidas ou do Rei	387: Platão funda a Academia
		384: Nasce Aristóteles em Estagira
	371: Lêuctras: início da hegemonia tebana	370: Morte de Demócrito e de Antístenes
	367-343: Dionísio II, tirano de Siracusa 366: Roma: os plebeus no consulado	367: Segunda viagem de Platão à Sicília
	362: Mantinéia: fim da hegemonia tebana	365-347: Aristóteles junto à Academia
	359-336: Filipe II, rei da Macedônia 356-354: Díon domina Siracusa	361: Terceira viagem de Platão à Sicília 360: Nasce Pírro de Élida
350	348: Filipe II conquista Olinto	347: Morte de Platão 347-343: Aristóteles em Axo e depois em Mitilene
	346: Paz entre Filipe e Atenas 344: Os persas contra Hérmias de Atarneu	347-338: Espêusipo dirige a Academia
		343-336: Aristóteles preceptor de Alexandre Magno
		341: Nasce Epicuro de Samos
	338: Batalha de Queronéia: início da hegemonia macedônia	338-314: Xenócrates dirige a Academia

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
444: Heródoto em Turi 442: Sófocles: *Antígona* 440: Policleto: *Doríforo* 438-432: Mnesicles: *Propilei* (Atenas) 438: Fídias: *Atena Parthenos* 436: Nasce Isócrates 435: *Templo de Apolo* (Delos) 431: Eurípedes: *Medéia* 430: Nasce Xenofonte. Polícleto: *Diadumeno*	440: Méton: reforma do calendário	
428-426: Sófocles: *Édipo rei* 428: Eurípedes: *Hipólito*		
425: Morre Heródoto		
423: Aristófanes: *As nuvens*		
420-410: *Erecteu* (Atenas) 418: *Templo de Atena Nike* (Atenas) 415: Eurípides: *Troianas* 411: Aristófanes: *Lisístrata* 406: Morte de Eurípides e de Sófocles 405: Eurípides: *Bacantes* (póstuma) e *Ifigênia em Áulides* 405: Aristófanes: *As rãs*		
401-399: Xenofonte na Ásia *(Anábase)*		400
399: Morte de Tucídides		
385: Morte de Aristófanes 384: Nasce Demóstenes 380: Isócrates: *Panegírico*		
370-350: Atividade de Praxíteles 370: Nasce Lisipo		
365: Morre Lísias		
360-355: Xenofonte: *Helênicas* 360-340: Auge de Escopas		
355: Morre Xenofonte 351: Demóstenes: *As Filípicas*		
342-291: Menandro 340-260: Evêmero de Messina	350: *Mausoléu* de Halicarnasso	350

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	336-323: Alexandre, rei da Macedônia	
	334: Alexandre invade a Ásia	334: Aristóteles funda o Liceu
	331: Fundação de Alexandria no Egito	332: Nasce Zenon de Cício
		324: Início do magistério de Pírro
	323: Morte de Alexandre Magno; formação dos reinos helenísticos	323: Morre Diógenes de Sinope. Aristóteles foge para Cálcis
	322-283: Ptolomeu I Lago, rei do Egito	322: Morte de Aristóteles
		322-287: Teofrasto dirige o Liceu
		315: Nasce Arcesilau
		314-270: Polêmon dirige a Academia
		312: Zenon de Cício em Atenas
		306: Epicuro funda o Jardim
		301: Zenon funda a Estoá
300		
		287-270: Estratão de Lâmpsaco dirige o Liceu
	283-247: Ptolomeu II Filadelfo	280: Nasce Crísipo de Sôli
	275: Os romanos derrotam Pirro em Benevento	
	272: Os romanos conquistam Taranto	
	264-241: I guerra púnica	270: Crátetes dirige a Academia
		265-240: Arcesilau dirige a Academia
		262: Morte de Zenon
250		262-232: Cleante de Axo dirige o Pórtico
	247-221: Ptolomeu III Evérgetes	
	241-197: Átalo I, rei de Pérgamo	
		232-204: Crísipo de Sôli dirige o Pórtico
	221-204: Ptolomeu IV Filopátor	219: Nasce Carnéades em Cirene
	218-202: II guerra púnica	
	212: Os romanos conquistam Siracusa	
	204-181: Ptolomeu V Epifânio	
200		
	196: O cônsul Flamínio proclama a liberdade dos gregos	
	168: Os romanos conquistam a Macedônia	185: Nasce Panécio de Rodes
	156-155: Carnéades embaixador em Roma	
150		
	149-146: III guerra púnica	
	146: Os romanos conquistam a Grécia	135: Nasce Possidônio de Apaméia
	134-121: Roma: período dos Gracos	130: Nasce Antíoco de Áscalon

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
338: Morte de Isócrates		
335-325: Auge de Lisipo		
330: *Teatro de Dionísio* (Atenas) 330: Demóstenes: *Oração da Coroa* 325: Auge de Apeles		
322: Suicídio de Demóstenes		
320-239: Arato de Sôli		
	312: *Via Ápia* (Roma-Cápua)	
310-260: Teócrito 310-245: Calímaco de Cirene	310-230: Aristarco de Samos	
295-215: Apolônio de Rodes	300: Auge de Euclides	300
	290: *Museu e Biblioteca* de Alexandria (bibliotecários: Zenódoto, Apolônio de Rodes, Erastótenes, Aristófanes de Bizâncio, Apolônio Eidógrafo, Aristarco) 287: Nasce Arquimedes de Siracusa	
	285: O *farol* de Alexandria	
	275-195: Eratóstenes de Cirene	
255-184: Plauto 250: *Bíblia:* início da tradução dos Setenta		250
239-169: Ênio Quintino 234-149: Catão, o Censor		
	212: Execução de Arquimedes	
		200
	190-126: Hiparco de Nicéia	
185-159: Terêncio		150
	146: Crise do Museu de Alexandria	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	113-101: Guerra dos romanos contra os cimbros e os teutões 111-105: Guerra jugurtina	129: Morre Carnéades 129-199: Panécio dirige o Pórtico
100	91-89: Guerra social	110: Fílon de Larissa à frente da Academia 106: Nascimento de Cícero
	86: Possidônio, embaixador em Roma 82-79: Ditadura de Sila	88: Fílon de Larissa em Roma 87-84: Antíoco de Áscalon em Alexandria
	63: Conjuração de Catilina 60: Primeiro triunvirato: Pompeu, César e Crasso	79: Cícero ouve Antíoco em Atenas 69: Morte de Antíoco de Áscalon
	58-51: César conquista a Gália	54-51: Cícero: *De re publica*
50	49-46: Guerra civil entre César e Pompeu 46-44: Ditadura de César	51: Morre Possidônio de Apaméia 46: Cícero começa a elaborar suas obras filosóficas
	43: O triunvirato: Antônio, Lépido e Otávio	43: Assasínio de Cícero
	31: Batalha de Áccio 30: Tomada de Alexandria e anexação do Egito	42: Enesídemo escreve sua maior obra 20: Nasce Fílon de Alexandria
d.c.	14: Morte de Augusto 14-37: Tibério	4: Sêneca nasce em Córdoba 16-19: Sêneca no Egito
	37-41: Calígula	
	41-54: Cláudio	40: Morte de Fílon de Alexandria 41-49: Sêneca exilado na Córsega
50	49: Cláudio bane os judeus de Roma 54-68: Nero	46: Nascimento de Plutarco de Queronéia 50: Nasce Epicteto de Hierápolis
	64: Incêndio de Roma	61-112: Plínio, o Jovem
	69-79: Vespasiano 70: Tito destrói Jerusalém: começa a diáspora judaica 79: Erupção do Vesúvio 79-81: Tito	65: Sêneca forçado ao suicídio 80-150: Favorino de Arelate
	81-96: Domiciano 96-98: Nerva 98-117: Trajano	

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
116-27: Varrão de Reate		
96-53: Lucrécio		100
86-35: Salústio 84-54: Catulo		
70-19: Virgílio	63 a.C.-21 d.C.: Estrabão	
65-8: Horácio		
59 a.C.-17 d.C.: Tito Lívio		50
43 a.C.-18 d.C.: Ovídio		
	Vitrúvio: *Architettura*	
9: *Ara pacis Augustae*		d.C.
	23-79: Plínio, o Velho	
35-100: Quintiliano		
39-65: Lucano		
50: *Afrescos* da Vila dos Mistérios em Pompéia 50-64: São Paulo: *Epístolas* 54-120: Tácito	50: Auge de Héron	50
65-100: Elaboração dos *Evangelhos*		
70-140: Suetônio		
	80: *Coliseu* (Roma)	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
100	117-138: Adriano	121: Nasce Marco Aurélio 125: Morte de Plutarco 126: Morre Epicteto
150	138-161: Antonino Pio 161-180: Marco Aurélio (até 169 com Lúcio Vero) 180-192: Cômodo 193: Inicia-se a dinastia dos Severos (que acabará em 235)	150: Nasce Clemente de Alexandria 155: Tertuliano nasce em Cartago 165: Martírio de são Justino 185: Nasce Orígenes, o Cristão 198-211: Alexandre de Afrodísia em Atenas
200	202: Sétimo Severo persegue os cristãos 212: Caracala estende a cidadania romana às províncias 235: Inicia-se a série de imperadores por nomeação militar (que iria até 305)	203: Morre Irineu de Lião (*Contra as Heresias)* 203-231: Orígenes dirige a escola catequética de Alexandria 204: Nascimento de Plotino em Nicópolis 215: Morre Clemente de Alexandria 220: Morte de Sexto Empírico e de Tertuliano 234: Nascimento de Porfírio de Tiro 244: Plotino funda a sua escola em Roma
250	257-258: Perseguição anticristã de Valeriano	250: Nasce Jâmblico 253: Morre Orígenes 253-269: Plotino elabora as suas *Enéadas*
300	284-305: Diocleciano 303-311: Perseguição anticristã de Diocleciano 313: Constantino: édito de Milão 324-337: Constantino, único Augusto 325: Concílio de Nicéia 330: Constantinopla, capital do Império	263-268: Porfírio na escola de Plotino 270: Morte de Plotino 301: Porfírio publica as *Enéadas* 305: Morte de Porfírio 330: Nascimento de Basílio de Nissa e de Gregório Nazianzeno 335: Nascimento de Gregório de Nissa
350	361-363: Juliano, o Apóstata 365: Os alamanos na Gália 379: Os ostrogodos na Panônia e os visigodos na Macedônia	354: Nasce santo Agostinho 379: Morre Basílio de Nissa

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	100-178: Cláudio Ptolomeu	100
113: Coluna trajana		
125-164: Apuleio		
130-180: Aulo Gélio	129-199: Galeno 130: Cúpula do *Pantheon* (Roma	
		150
		200
		250
265: Nasce Eusébio de Cesaréia		
		300
324: Eusébio: *História eclesiástica*		
340: Morre Eusébio de Cesaréia 347: Nasce são Jerônimo		350
370-415: Sinésio de Cirene *(Hinos)*		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	380: Teodósio I: édito de Tessalônica 381: Concílio de Constantinopla	384: Santo Agostinho em Roma 384-386: Santo Agostinho em Milão
	395: Divisão do Império entre Arcádio e Honório	390: Morte de Gregório Nazianzeno 390-406: São Jerônimo traduz a Bíblia em latim (*Vulgata*)
400	402: Ravena, capital do Império do Ocidente	394: Morte de Gregório de Nissa
	410: Os visigodos saqueiam Roma	396: Santo Agostinho, bispo de Hipona 397: Santo Agostinho: *Confissões*
	430: Os vândalos sitiam Hipona 431: Concílio de Éfeso	
450	451: Concílio de Calcedônia 455: Os vândalos saqueiam Roma 476: Fim do Império do Ocidente	412: Nasce Proclo de Constantinopla 419: Santo Agostinho: *De Trinitate*
	493-526: Teodorico, rei da Itália 494: Papa Gelásio I: distinção do poder espiritual em relação ao poder temporal	427: Santo Agostinho: *De Civitate Dei* 430: Morte de santo Agostinho
	496: Conversão de Clóvis, rei dos francos, e de seu povo	480: Nasce Boécio
500	526: Morre Teodorico 527: Justiniano imperador 529: Justiniano fecha a escola filosófica de Atenas 529-533: *Codice Justinianeo*	485: Morte de Proclo 524: Morre Boécio
	535-553: Guerra greco-gótica	
550	554: Justiniano: *sanção pragmática* 565: Morte de Justiniano 568: Os lombardos na Itália 570: Nasce Maomé 590-604: Gregório I, Magno, papa	560-636: Isidoro de Sevilha 597: Agostinho funda a Igreja anglo-saxônica
600	622: *Hégira:* Maomé foge para Medina 632: Morte de Maomé 634-650: Os árabes conquistam o Egito, a Síria, a Mesopotâmia e o Irã 643: Édito de Rotari	
650	661-750: Califado dos omíadas	

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
		400
397: Morte de santo Ambrósio 400-430: *Santa Maria Maior* e *Santa Sabina* (Roma)		
417: Paulo Orósio: *História*		
420: Morte de são Jerônimo		
430: Marcião Capela: *De nuptiis*		
Mausoléu de Gala Placídia (Ravena)		450
480: Nasce são Bento de Núrsia 480: Nasce Cassiodoro		
		500
	Mausoléu de Teodorico (Ravena).	
Santo Apolinário Novo (Ravena)		
529: Fundação de Montecassino		
547: Morte de são Bento. Consagração de *São Vital* (Ravena) 549: *Santo Apolinário in Classe* (Ravena) 550-554: Procópio de Cesaréia: *Histórias*	530: Cúpula de *Santa Sofia* (Constantinopla)	550
570: Morre Cassiodoro		
		600
Início do canto gregoriano	Difusão da porcelana (China)	
		650
653: Elaboração do *Corão*		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
		674-735: Beda, o Venerável
	689-741: Carlos Martelo, rei dos francos (a partir de 714)	
700	711-719: Os árabes conquistam a Espanha 712-744: Liutprando, rei dos lombardos	
	732: Batalha de Poitiers 750: Início da dinastia abácida	730: Nasce Alcuíno de York
750	754-756: Constituição do Estado Pontifício 756-774: Desidério, rei dos lombardos 768: Carlos, rei dos francos 774: Fim do reino lombardo	
800	800: Carlos Magno,imperador	
	814: Morte de Carlos Magno	804: Morre Alcuíno de York
	827: Os árabes na Sicília	
	842: Juramento de Estrasburgo 843: Paz de Verdun	847: Nasce Escoto Eriúgena
850	867: Cisma de Fócio 877: Capitular de Kiersy	880: Morre Escoto Eriúgena
	887: Deposição de Carlos, o Gordo	
900	911: Os normandos na França 936: Óton I, rei da Germânia	
950	962-973: Óton I, imperador 973-983: Óton II, imperador	
	983-1002: Óton III, Imperador 987-996: Hugo Capeto, rei da França	980: Nasce Avicena 1021-1070: Avicebron 1033: Nasce santo Anselmo
1000	1037: *Constitutio de feudis*	1037: Morre Avicena
	1054: Cisma do Oriente	1050-1120: Roscelin de Compiègne
1050	1059: Concílio Lateranense 1061-1091: Os normandos na Sicília	1058-1111: Al-Gazali
	1073-1085: Pontificado de Gregório VII 1075: Gregório VII: *Dictatus papae*	1070-1121: Guilherme de Champeaux
	1077: Encontro de Canossa	1076-1077: Santo Anselmo: *Monologion* e *Proslogion*
		1079: Nasce Abelardo 1090-1150: Adelardo de Bath 1091: Nasce são Bernardo

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	673: Fogo de Bizâncio	
	Arábia: difusão do papel Espanha: introdução do arroz e do algodão	
		750
	790: Euclides traduzido em árabe	
	Os árabes adotam as cifras indianas	800
	820: Al-Kwarizmi: *Tratado*	
	830: O *Almagesto* (Ptolomeu) em árabe	
	849: *Metafísica* (Aristóteles) em árabe	
	Difusão da sela moderna, rédeas, estribos e ferraduras presas com cravos	850
910: Fundação de Cluny (Abadia)		
		900
980: Vitrais da Catedral de Reims		950
995-1050: Guido de Arezzo	1010: Escola médica de Salerno	1000
1023: Guido de Arezzo: as sete notas musicais		
	1041: Impressão com caracteres móveis (China). Início da destilação de álcool do vinho	1050
	1084: Bolonha: *studium* de direito 1088: Irnério em Bolonha	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	1096-1099: I Cruzada	
1100		
	1121: Concílio de Soissons 1122: Concordata de Vórmia	1101-1141: Hugo de São Vítor 1109: Morre santo Anselmo 1110: Nasce João de Salisbury
	1130: Rugero II, rei da Sicília	1114-1124: Magistério de Bernardo de Chartres
	1147-1149: II Cruzada	1120-1154: Magistério de Guilherme de Conches
1150	1152-1190: Frederico I, imperador	1126: Nasce Averróis 1135: Nasce Moisés Maimônides
	1176: Batalha de Legnano	1153: Morre são Bernardo 1154: Morte de Gilberto Porretano e de Teodorico de Chartres 1160: Morre Pedro Lombardo
	1183: Paz de Constança	1173: Morre Ricardo de São Vítor 1175-1253: Roberto Grossatesta
	1189-1192: III Cruzada 1194: Nasce Frederico II 1198-1216: Papado de Inocêncio III	1180: Morre João de Salisbury
1200	1202-1204: IV Cruzada	1185-1243: Alexandre de Hales
	1204: Império Latino do Oriente: início	1198: Morre Averróis 1204: Morre Moisés Maimônides
	1209-1229: Cruzada contra os albigenses	1206 (ou 1193): Nasce santo Alberto Magno
	1214: Batalha de Bouvines	1214: Nasce Roger Bacon
	1215: Inglaterra: *Magna Charta*	1218: Nasce Boaventura de Bagnoregio
	1220: Frederico II, imperador	1221: Nasce Tomás de Aquino
	1231: Frederico II: *Constituição de Melfis*	1235-1315: Raimundo Lulo
	1237: Batalha de Cortenuova	1240: Nasce Siger de Brabante 1248-1252: Tomás em Colônia
	1248: VI Cruzada	1248-1257: Boaventura ensina em Paris
1250	1250: Morre Frederico II	1252-1259:Tomás ensina em Paris 1258-1264: São Tomás: *Summa contra Gentiles*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1094: *Basília de São Marcos* (Veneza)		
1099-1106: Wiligelm: esculturas da Catedral de Módena		
		1100
	Moinhos de vento (Europa)	
1114-1187: Gerardo de Cremona	Timão posterior giratório	
1120: *Igreja de São Zeno* (Verona)	Tear a pedal	
1130: Nasce Joaquim de Fiore	Descoberta dos ácidos sulfúrico e nítrico	
1132: *Basílica de São Nicolau* (Bari)		
1138: Início da Catedral *de Cefalú*		
1147-1149: *Cantar del Cid*		
		1150
1163-1196: *Notre Damę* (Paris)		
1170-1221: São Domingos de Guzman		
1178: B. Antelami: *Deposição* (Catedral de Parma)		
1182-1226: São Francisco de Assis		
1194: Início da *Catedral de Chartres*		
		1200
1202: Morre Joaquim de Fiore	1202: Leonardo Pisano: *Liber abbaci*	
	Introdução do arado pesado	
	Difusão da bússola	
1212: Início da *Catedral de Reims*		
	1215: Estatutos da Universidade de Paris	
	1222: Pádua: Universidade	
	1223: Leonardo Pisano: *Practica geometriae*	
1240-1302: Cimabue	1224: Nápoles: Universidade	
1252: Início de *Santa Cruz* (Florença)		1250

DATA	ACONTEC. HISTÓRICO	FILOSOFIA
	1261: Fim do Império Latino do Oriente	1260: Nasce Mestre Eckhart
	1266: Batalha de Benevento	1266: São Tomás inicia a *Summa Theologiae*
	1268: Batalha de Tagliacozzo	1274: Morte de santo Tomás e de são Boaventura
	1282: Vésperas Sicilianas (revolta popular contra os franceses)	1277: Estêvão Tempier condena o averroísmo 1280: Morre santo Alberto Magno. Nasce Guilherme de Ockham
	1291: Nasce a Confederação Helvética	1284: Morre Siger de Brabante
	1293: Florença: *Ordenamentos de justiça* 1294-1303: Bonifácio VIII	1292: Morre Roger Bacon 1296-1366: Henrique Suso
1300	1297: Fechamento do Conselho Maior (Veneza) 1300: O primeiro Jubileu 1301: Início do Império Otomano 1302: Paz de Caltabellotta	1300-1361: Joham Tauler
	1309-1377: Cativeiro de Avignon	1308: Morre Duns Escoto
	1314-1347: Ludovico, o Bávaro, imperador	1320-1384: João Wyclif 1324: Marcílio de Pádua: *Defensor Pacis*
	1337: Início da Guerra dos Cem Anos	1327: Morre Mestre Eckhart 1328-1358: Magistério de Jean Buridan
	1347-1354: Cola de Rienzo, o último tribuno 1348: A peste na Europa	
1350	1356: A *Bula de Ouro* (Carlos IV) 1358: A Liga Hanseática	1369-1415: João Huss
	1378-1417: O Grande Cisma do Ocidente	1382: Morre Nicolau de Oresme

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1265: Nasce Dante Alighieri 1265-1269: Nicolau Pisano: *Púlpito da Catedral* de Siena 1266: Nasce Giotto		
1278: *Santa Maria Nova* (Florença) 1280: Cimabue: *afrescos de Assis*		
1284-1296: João Pisano: decoração da Catedral de Siena	Difusão dos óculos Relógio com pesos e rodas	
1296: *Santa Maria del Fiore* (Florença): início		
1302: João Pisano: *Púlpito da Catedral* de Siena 1304: Nasce F. Petrarca 1305: Giotto: *afrescos* da capela Scrovegni (Pádua)		1300
1311: Duccio de Buoninsegna: *Maestà* (Siena) 1313: Nasce J. Boccaccio	1314: Primeiro relógio público, na França (Caen) 1320: Canhão a pólvora	
1315: Simão Martini: Maestà (Siena)		
1321: Morre Dante Alighieri		
1330: *Catedral de Orvieto* 1334-1337: Giotto: *Campanário* (Florença) 1337: Morre Giotto	1341-1345: Florença: *Ponte Velha* 1347: Universidade de Praga	
1344: Morre Simão Martini 1347-1380: Santa Catarina de Siena 1348-1354: Boccaccio: *Decamerão*	Desenvolvimento dos alto-fornos 1354-1356: Verona: *Ponte de Castelvecchio*	1350
1374: Morre Petrarca 1375: Morre Boccaccio	1364: Universidade de Crocóvia 1365: Universidade de Viena	
1386: Início da *catedral de Milão* 1387: Chaucher: *Contos de Canterbury*	1389: Fábrica de papel de Nuremberga	

ÍNDICE DE NOMES

A

Abel, 458
Abelardo, Pedro, 479, 486, 487, 503, 510-518, 519-24, 527-28, 532, 650, 660
Abraão, 392
Adão, 381, 384-85, 453, 461, 587
Adelardo de Bath, 543
Adeodato, 428
Adrasto de Afrodísia, 324
Adriano (Imperador), 303
Afonso VI de Leon, 543
Agostinho, Aurélio, 303, 402, 404, 418, 419, 424, 427, 428-459, 476-71 (passim), 506-508, 511, 526, 547, 549-50, 567-69, 576-80, 585, 593, 617
Agostinho de Canterbury, 477
Alberto da Saxônia, 649, 657, 659
Alberto Magno, 481, 489, 531, 541, 546-552, 577, 590, 593, 597, 643
Albino, 528-29, 361, 364
Al-Bitrugi (Alpetragius), 546
Alcebíades, 109, 220
Álcmeon, 110
Alcuíno de York, 470, 477-80, 487
Alexandre III (Papa), 485
Alexandre de Afrodísia, 211, 324, 325-27, 465
Alexandre de Ege, 324
Alexandre de Hales, 532, 541, 577-78, 585
Alexandre Magno, 12, 26, 175-76, 227-34, 267, 283, 462
Alexino de Mégara, 108
Alfarabi, 544-47
Alfredo, o Grande, 471
Al-Gazali, 544
Al-Hazen, 545
Al-Kindi, 545
Al-Kwarizmi, 544-45
Ambrósio de Milão, 427, 428, 431, 527
Amélio, 351, 438
Amínia, 50
Amintas (Rei da Macedônia), 173
Amônio de Hérmias, 351, 352
Amônio Egípcio, 329
Amônio Sacas, 338-39, 351, 368, 413
Anaxágoras de Clazomênas, 15, 62-65, 69, 85, 94, 136, 287, 471
Anaxarco de Abdera, 267
Anaximandro de Mileto, 30, 31-33, 34, 44, 69
Anaxímenes de Mileto, 33, 34, 44, 68-69, 85
Andrônico de Rodes, 179, 222, 323-24
Anicerides de Cirene, 126, 236
Anselmo de Aosta, 479, 486, 487, 493-502, 510, 518, 522, 532, 577, 578, 584, 585, 391
Anselmo de Laon, 510
Antifonte Sofista, 81-82
Apelicão (bibliófilo), 222, 322
Apolônio de Perga, 286
Apolônio de Rodes, 284
Apolônio de Tiana, 332
Apolônio Eidógrafo, 284, 288, 295

Apuleio de Madaura, 330, 465, 466
Arcesilau de Pitana, 270, 272-73, 275, 314, 425
Aretes de Cirene, 106
Ário, 417
Aristarco de Samos, 293, 295
Aristarco da Samotrácia, 284
Aristides de Bizâncio, 284
Aristides, Marcião, 407
Aristipo de Cirene, 103, 104, 105-107, 110
Aristipo de Cirene, o Jovem, 106
Aristócles de Messênia, 268
Aristócles (= Platão, cf.)
Aristófanes de Atenas, 69, 85
Aristófanes de Bizâncio, 285
Ariston de Quio, 253, 263, 270
Aristóteles de Estagira, 22-26, 30, 39-43, 49, 59, 64, 73, 76, 80, 86, 114, 125, 142, 145, 171-223, 227-30, 236, 238, 249, 256, 266-67, 270, 280, 281, 287, 294, 295, 299-300, 310, 323-27, 334, 339, 340, 341, 352, 357, 361, 364, 367, 368, 377, 378, 382, 392-93, 422, 434, 455, 464, 469, 475, 476, 503, 511, 520, 521, 528, 530-41, 544-47, 549, 551, 555, 559-62, 568-73, 578, 580, 590, 593, 595-98, 605-608, 618, 626, 629, 633, 634, 640, 643, 649, 650, 659, 661
Arnóbio, 427
Arpocracião de Argos, 329
Arquelau de Atenas, 68-69, 85
Arquíloco de Paros, 16
Arquimedes de Siracusa, 288, 288-92, 295, 298-300
Árquita de Taranto, 127
Arriano de Nicomédia, 309
Asclepíades, 361
Asclepíades de Fliunte, 109
Asclépio de Trales, 351, 352
Aspásio, 324
Atanásio de Alexandria, 399, 417
Atenágoras de Atenas, 409, 410
Ático, 329
Autólico, 410
Averróis, 482, 536-540, 445, 579, 580, 589, 590, 595, 608, 625
Avicebron, 541, 544
Avicena 482, 532-36, 537, 541-546, 580, 608

B

Bacon, Francis, 595
Bacon, Roger, 393-96, 598
Basílides (gnóstico), 407
Basílio de Nissa, 417-18
Beda, o Venerável, 477-79
Bérenger de Tours, 519
Bernardo de Chartres, 502-504, 519
Bernardo de Clairvaux, 485, 578, 528
Bíon de Borístenes, 234
Boaventura de Bagnoregio, 461, 481, 486, 489, 497, 531, 535, 541, 553, 572-588, 591, 597, 610, 617
Boccaccio, Giovanni, 481
Boeto de Sídon, 324
Boécio da Dácia, 590
Boécio, Severino, 212, 462-75, 477, 479, 486, 488, 505, 511, 528, 553, 579, 596, 660
Bonifácio VIII (Papa), 591, 598, 611, 637
Bradwardin, Thomas, 634, 641
Burgúndio de Pisa, 423, 526
Buridan, Jean, 632-34, 650, 659, 660

C

Caio, 329
Calano, 267
Calcídio, 427
Calicles (sofista), 82, 156
Calímaco de Cirene, 285
Calipo (astrônomo), 294-95
Calixto II (Papa), 485
Carlos IV (Imperador), 612
Carlos de Anjou, 545
Carlos Magno, 478, 484
Carlos, o Calvo, 488
Cármides, 125
Carnéades de Cirene, 270, 273-75, 276, 277, 280, 314, 425
Carpócrates (gnóstico), 407

Cassiano, 506
Cassiodoro, Marco Aurélio, 476, 477, 479, 526
Celso de Alexandria,
César, Caio Júlio,
Cícero, Marco Túlio, 211, 230, 234, 240, 266, 267, 270-71, 276, 281-82, 288, 292, 314, 323, 331, 427-30, 435, 464, 479, 528-29, 582
Cipriano, referendário, 462
Cipriano de Cartago, 426, 434
Claudiano Mamerto, 476
Cleanto de Axo, 252, 259, 260
Clemente IV (Papa), 593
Clemente de Alexandria, 411, 418
Clemente Romano, 402
Codros (Rei de Atenas), 125
Cômodo (Imperador), 361
Constantino I (Imperador), 417, 427
Constantino, o Africano, 410
Corisco, 174
Crântor de Sôli, 170
Crátetes de Atenas, 170
Crátetes de Malo, 285
Crátetes de Tebas, 233-35, 252, 322
Crátilo de Atenas, 35, 125, 318
Crícias de Atenas, 82, 125
Crisâncio de Sardes, 351
Crísipo de Sôli, 253, 263, 266, 380
Crispo, 427
Críton, 109
Crônio, 332

D

Damásio de Damasco, 351-62
Dante Alighieri, 471, 536-38, 545, 637-38
Davi Neoplatônico, 351-52
Décio (Bispo de Alexandria), 412
Demétrio Cínico, 322
Demétrio de Falero, 284, 299
Demócrito de Abdera, 29, 66-68, 92, 199, 202, 243, 245, 290
Demônates de Chipre, 322
Dessipo, 351
Diodoro Crono, 108, 236
Diódoto Estóico, 281
Diógenes de Apolônia, 68-69, 85, 94, 101
Diógenes de Enoanda, 303-304
Diógenes de Sinope, 105, 230-33, 235, 322
Diógenes Laércio, 39, 103, 106, 108, 178, 284, 305
Díon Crisóstomo, 322
Díon de Siracusa, 40, 127-28
Dionísio I (tirano de Siracusa), 126-27
Dionísio II (tirano de Siracusa), 126-27
Dionísio Areopagita (Pseudo-Dionísio), 421-22, 487-92, 506, 554, 644
Dionísio da Trácia, 285
Domiciano (Imperador), 309
Domingos Gundissalvi, 533, 541, 544
Domnino de Larissa, 351
Donato, Hélio (gramático), 479
Donato, o Grande (herético), 432
Duns Escoto, João, 486, 497, 524, 531-34, 535, 597-610, 618, 621, 641, 644

E

Eckhart, Mestre, 644-48
Edésio da Capadócia, 351
Egberto de York, 477
Egesia de Cirene, 236
Egídio de Lassines, 590
Egídio Romano, 392, 637
Elias (neoplatônico), 351
Elias de Haddington, 598
Empédocles de Agrigento, 19, 59-62, 65, 68, 117, 196, 200
Enesídemo de Cnossos, 269-71, 314-18, 319
Enomau de Gadara, 322-3
Epicarmo de Siracusa, 9
Epicteto de Hierápolis, 230, 308-11, 322
Epicuro de Samos, 223, 225, 230, 235, 237-51, 252, 263-67, 275, 299, 303, 305, 339, 361, 395, 540
Epifânio (gnóstico), 407
Epimênides de Cnossos, 39, 659
Erasto de Scepse, 174

Erastóstenes de Cirene, 284, 288, 290, 298
Erênio (neoplatônico), 339, 351
Erófilo da Calcedônia, 297, 364
Escoto Erígena, João, 422, 479, 486-93, 520, 532, 642
Esdras, 372
Espêusipo de Atenas, 169-70, 179, 331
Ésquines de Sfeto, 103
Estêvão de Alexandria, 351, 352
Estêvão de Provins, 540
Estêvão Tempier, 590, 591, 613, 637
Estílpone de Mégara, 108, 109, 236, 251
Estrabão de Amasia, 222
Estratão de Lâmpsaco, 221, 285, 297-99
Ético (astrônomo), 595
Eubúlides de Mileto, 108, 236
Euclides (matemático), 286-88, 545
Euclides de Mégara, 103, 107, 126
Eudemos de Rodes, 581
Eudoko de Alexandria, 327
Eudóxio de Cnido, 169, 173, 290, 293-95
Eugênio de Palermo, 545
Eulália, 479
Eunápio de Sardes, 351
Eurípides (tragediógrafo), 153
Eusébio de Cesaréia, 417
Eusébio de Mindo, 351
Eustóquio, 340

F

Fabiano Papírio, 331
Falárides (tirano de Agrigento), 250, 348
Fausto, o Maniqueu, 431
Fédon de Élida, 103, 108-109
Fedro (epicúreo), 281
Fídias (escultor), 289, 363
Filino de Cós, 298
Filipe Augusto (Rei da França), 531
Filipe da Macedônia, 173, 174
Filipe, o Belo (Rei da França), 598, 612, 227
Filodemo, de Gadara, 251
Filolau (pitagórico), 26, 44
Fílon de Alexandria, 26, 143, 334, 350, 368, 400, 402-405, 408, 410, 451
Fílon de Larissa, 275-76, 281
Filóstrato, Flávio, 332
Fírmico Materno, 427
Focílides de Mileto, 16
Francisco de Assis, 574, 580
Frederico I, Barba-Roxa, 480, 485, 586, 588
Frederico II da Suévia, 530, 546, 553
Fulberto (Bispo), 502

G

Galeno, Cláudio, 357, 361-67, 545, 551
Galiano (Imperador), 339
Gaunilon (monge), 497, 502
Gelásio I (Papa), 637
Gélio, Aulo, 329
Gerardo de Cremona, 543-46
Gilberto Porretano, 503
Giovanni Fidauza (v. Boaventura de Bagnoregio)
Gjergji Podredaj (rei da Boêmia), 643
Gonçalo Hispano, 598
Górgias de Leontini, 78-80, 81, 83
Gotescalc, 488, 492, 288
Graciano (jurista), 570
Gregório VII (Papa), 484, 611
Gregório IX (Papa), 540, 579
Gregório X (Papa), 554, 577
Gregório de Nissa, 417, 418-21, 422, 487
Gregório Nazianzeno, 417-18, 488
Gregório I Magno (Papa), 477, 507, 526
Gualtier de Bruges, 579
Gualtier de São Vítor, 527
Guilherme de Auxerre, 540
Guilherme de Champeaux, 506, 520, 520-26
Guilherme de Conches, 502-505
Guilherme de La Mare, 591
Guilherme de Moerbeck, 546, 643
Guilherme de Shyreswood ,658

Guilherme II, o Ruivo (Rei da Inglaterra), 495
Guilherme Melitona, 576
Guy de Foulques (= Clemente IV, Papa, cf.)

H

Heloísa, 511, 512, 515
Heiurich Seuse (Suso ou Susone), 645, 648
Henrique VI (Imperador), 485
Henrique II (Rei da Inglaterra), 527
Henrique de Gand, 391-92
Henrique I, o Leão (Rei da Inglaterra), 495
Heráclides do Ponto, 295-96
Heráclito de Éfeso, 19, 35-38, 68, 138, 252
Herasístrato de Júlida, 297, 361, 364
Hérilo de Cartago, 253, 263
Hérmias de Atarneu, 174
Hérmias Neoplatônico, 351
Hermínio (peripatético), 324
Herodes Ático, 329
Heródoto (epicúreo), 238
Heródoto de Alicarnasso, 220
Héron de Alexandria, 288, 293
Hervé Nédélec, 592
Hesíodo de Ascra 16, 48
Hiérocles de Alexandria, 351
Hiéron (tirano de Siracusa), 292-93
Hilário de Poitiers, 427, 554
Hipácia de Alexandria, 361
Hiparco de Nicéia, 293, 295-96, 360
Hiparquia Cínica, 234
Hípias de Élida, 81
Hipócrates de Cós, 110, 114-122, 361, 363, 545, 551
Homero, 15-18, 30-32, 47, 48, 189, 285
Horácio Flaco, Quinto, 234
Hugo de São Vítor, 489, 506-509, 526, 578
Huss, João (Jan), 632, 639, 640-43

I

Ibn Gabirol (= Avicebron, cf.)
Ibn Ruchd (= Averróis, cf.)
Ibn Siná (= Avicena, cf.)
Inácio de Antióquia, 400
Inocêncio III (Papa), 530, 531, 611, 637
Inocêncio IV (Papa), 593
Isaac Judeu (Isaac Judaeus), 541-42, 545
Isaías (profeta), 435-36
Isidoro (gnóstico), 407
Isidoro de Sevilha, 471, 476-77, 479, 526
Isócrates de Atenas, 175

J

Jâmblico de Cálcides, 352
Jean de Jandun, 638
Jeremias (profeta), 375-76
Jerônimo de Áscoli, 595
Jerônimo de Estrídon, 374, 428, 507, 526
João XXII (Papa), 612, 614, 639, 640, 647
João Crisóstomo, 487
João Damasceno, 423, 487, 526
João da Espanha, 544
João de Meun, 470
João de Paris, 637-38
João de Regina (ou de Nápoles), 592
João de Salisbury, 504, 519, 522, 527-29
João de Sevilha, 544
João de Toledo, 544
João Evangelista, 376, 389, 394, 401, 490
João Filópono, 351
João Gerson, 639
João Ibn Dahut (= Avenzoar), 541
Joaquim de Fiore, 484-85
Johann de Ruysbroeck, 648
Johann Tauler, 648
John Peckam, 591, 598, 613
Jordano (Imperador),339
Júlia Domna (Imperatriz), 332
Juliano, o Apóstata, 306, 322, 351, 418
Juliano, o Teúrgo, 336

Justiniano (Imperador), 25, 351, 354, 413, 478
Justino Mártir, 407-408

L

Lactâncio, L.C. Firmiano, 336, 426
Landolfo de Aquino, 553
Leão XIII (Papa), 586
Leucipo de Abdera, 66, 242
Longino, Cássio, 339, 351
Lucas (evangelista), 376, 383, 390
Luciano de Samósata 234, 291, 322, 329
Lucílio, Gaio, 234
Lúcio Crassício, 332
Lúcio Tuberônio, 314
Lucrécio Caro, Tito, 251, 570
Ludovico, o Bávaro (Imperador), 612, 614, 639
Lutero, Martinho 422, 612, 631, 642,

M

Macróbio, Ambrósio Teodósio, 427
Mani, 430, 431
Maomé, 639
Marciano Capela, 476, 488, 503
Marcílio de Pádua, 636-40
Marcelo, Cláudio (Cônsul), 288
Marco Aurélio, 230, 303, 310-13, 361
Marcos (evangelista), 388, 391
Mário Vitorino, 427, 432, 464
Mateus (evangelista), 376, 382, 388-91
Mateus de Acquasparta, 591
Máximo (Imperador), 429
Máximo (neoplatônico), 351
Máximo de Tiro, 330
Máximo, o Confessor, 422, 477, 488
Melissos de Samos, 58-59, 63, 78, 242
Melito de Pitteo, 94
Menedemos (cínico), 234
Menedemos de Erétria, 109
Menesseu (epicúreo), 238
Menipo de Gadara, 234
Menódoto de Nicomédia, 297, 318
Messahala de Bagdá, 545
Miguel Escoto, 546
Minúcio Félix, 424-25
Moderato de Gades, 331
Moisés, 12, 334, 271, 375-76, 417, 431, 446, 570
Moisés Maimônides, 541-42
Moisés Faraqui, 545
Mônica, santa, 428-30
Musônio Rufo, 308

N

Nausífane de Teo, 271
Neleu de Scepse, 222, 323
Nemésio de Émesa, 318
Nero (Imperador), 306
Nestório de Antióquia, 401, 476
Nicola de Damasco, 324
Nicolau de Cusa, 639
Nicole de Autrecourt, 632
Nicole d'Oresme, 632-35
Nicômaco de Aristóteles, 173
Nicômaco de Gerassa, 331
Nicóstrato, Cláudio, 329
Nigídio Fígulo, Público, 331
Nigrino, 329
Noé, 375
Novaciano, 426
Numa Pompíllio (Rei de Roma), 331
Numênio (cético), 270
Numênio de Apaméia, 332, 333-35, 336, 339

O

Ockam, Guilherme de, 486, 524, 613-32, 634-41, 644, 650-52, 657
Olimpiodoro de Alexandria, 351, 352
Onaxandro (medioplatônico), 329
Orfeu, 18
Órficos, 18, 38, 46, 155, 157
Orígenes, o Cristão, 339, 351, 413-17, 418-19, 421, 428, 434, 487
Orígenes, o Pagão, 339, 351
Orósio, Paulo, 471
Otaviano Augusto (Imperador), 356

P

Panécio de Rodes, 253, 266, 267, 281, 427
Panteno, 411
Parmênides de Eléia, 49-56, 57, 58-60, 108, 139, 181, 334, 379, 394
Pascoal III (Papa), 485
Patrício, 429-30
Paulo de Tarso, 239, 374, 376, 384, 386, 389, 392, 399, 402, 410, 421, 431, 432, 487, 508, 526
Paulo Vêneto, 659
Pedro (primeiro Papa), 376
Pedro Damião, 519
Pedro de João Olivi, 591
Pedro Hispano, 659
Pedro Lombardo, 525-27, 547, 553, 598, 614
Pedro, o Venerável, 511
Pedro Peregrino, 593
Pelágio, 433
Peregrino Proteu, 322
Péricles, 58, 76
Petrarca, Francisco, 437, 612
Píndaro, 113
Pirro de Élida, 222, 235, 267-71, 314, 317-19, 339-40, 425
Pisão, L. Calpúrnio, 251
Pitágoras, 14, 19, 22, 38-44, 286
Pitagóricos, 14, 38-47, 53, 126, 155, 330-33, 425
Pítocles, 238
Platão de Atenas, 16, 19, 23-25, 40, 46-47, 51, 59, 62-65, 73, 75-77, 82, 85-87, 92-94, 96, 98-103, 108-10, 123-170, 173, 177-81, 184, 189-92, 196-97, 205-206, 216, 218-21, 227, 236-40, 248, 258, 266, 272, 281, 286-87, 293, 300, 311, 329-35, 338-41, 352-54, 361, 367, 377-79, 382, 386, 388-89, 392, 403-404, 408, 417, 423-24, 427, 434, 436-38, 442-44, 450-53, 465, 475, 488, 503-505, 511, 570-73, 578-79, 599, 643-44, 659
Plínio, o Velho, 296
Plistênio de Élida, 109
Plotina (Imperatriz), 303
Plotino de Licópolis, 143, 301, 328, 330, 338, 339-49, 350-54, 379, 392, 406, 413, 427, 431, 434-35, 437, 441, 445, 450, 452, 489
Plutarco de Atenas, 351
Plutarco de Queronéia, 330
Polemon de Atenas, 170, 252
Políbio (médico), 121
Policarpo de Esmirna, 400
Polícrates (tirano de Samos), 39
Polignoto (pintor), 252
Pompeu, Cneu, 267
Porfírio de Tiro, 338-39, 351-52, 427, 432, 437, 464, 486, 511, 579, 598, 650
Possidônio de Apaméia, 253, 266-67, 281, 306, 364
Praxágoras (médico), 297
Prisciano da Lídia, 351, 479
Prisco (neoplatônico), 351
Proclo de Constantinopla, 286, 351, 353-54, 421, 644
Procópio de Cesaréia, 462
Pródico de Céu, 76-78, 83
Protágoras de Abdera, 76-78, 81-83, 117, 137
Ptolomeu, Cláudio (astrônomo), 300, 357, 357-60, 371, 545
Ptolomeu II Filadelfo, 284, 285, 297, 374
Ptolomeu Físcon, 284-85, 356
Ptolomeu I Lago Sóter, 284
Pseudo-Dionísio (Dionísio Areopagita, cf.)
Pseudo-Escoto, 659-60

R

Rahzes, 545
Raimundo Lullo, 661-62
Ratramo de Córbia, 487
Raymond de Sauvetât, 544
Reginaldo de Piperno, 454
Remígio de Auxerre, 470
Ricardo de Middletown, 591

Ricardo de São Vítor, 509, 578
Roberto de Chester, 544
Roberto de Courçon, 532, 540
Roberto Grossatesta, 392-93, 595-98
Roberto Kilwardby, 591, 613, 637
Roger de Marston, 591
Roscelin de Compiègne, 510, 521-22
Rufino de Aquiléia, 427
Rusticiana, 462

S

Saladino (sultão), 542
Salomão, 383
Salústio (neoplatônico), 351
Saturnino (cético), 271
Seleuco de Selêucia, 295
Senarco de Selêucia, 324
Sêneca, Lúcio Aneu, 250, 260, 305-308, 310, 331, 426, 471, 528
Serapião de Alexandria, 297
Sesto, Quinto, 331
Setímio Severo (Imperador), 325, 332
Severo (medioplatônico), 330
Sexto Empírico, 271, 275, 317-21
Siger de Brabant, 554, 589-92
Sila, Lúcio Cornélio, 221, 323, 328
Símaco, Quinto Aurélio Mêmio, 463-64
Simplício da Cilícia, 290, 351
Sinésio de Cirene, 351, 417
Siriano de Alexandria, 351
Sócrates de Atenas, 17, 26, 40, 66, 69, 71, 73, 77, 80, 82, 83, 85-103, 104, 109, 114, 125, 129-32, 134-36, 153-56, 162, 206-207, 212, 264, 272, 330, 338, 383, 392, 394, 425, 440, 459, 471, 511, 524, 600, 609
Sólon de Atenas, 15-16, 94, 125
Solonina (Imperatriz), 339
Sopatro de Apaméia, 351
Sossônio de Alexandria (pitagórico), 331
Susone (Heinrich Suse, cf.)

T

Taciano, o Sírio, 407-409, 410
Tales de Mileto, 30-31, 32, 33, 34, 69, 179, 300
Tauro, Calvísio, 329
Telete, o Cínico, 234
Temístio (neoplatônico), 545
Teodora de Aquino, 553
Teodorico (Rei dos ostrogodos), 463, 464, 476
Teodorico de Chartres, 502-505
Teodorico de Friburgo, 597
Teodorico de Nyem, 639
Teodoro de Ásine, 351-52
Teodoro, o Ateu, 236
Teófilo de Antióquia, 409, 410, 421
Teofrasto de Ereso, 173-74, 222-23, 231, 229, 323
Teognides (elegíaco), 15-16
Teônis de Esmirna, 330
Tertuliano, Quinto Septímio Florente, 425, 434
Tiago (apóstolo), 422
Tímon de Flinte, 268-71
Tirânion (gramático), 222, 323
Thomas Becket, 527
Tomás de Aquino, 422, 475, 481, 486, 489, 497, 502, 531-33, 536, 540-42, 547, 552-73, 577, 582, 585, 586, 589-92, 597, 610, 617, 621, 637, 640, 643, 647
Trajano (Imperador), 303
Trasilo de Alexandria, 126, 329
Trasímaco da Calcedônia, 82

U

Ulpiano (jurista), 570

V

Valentim (gnóstico), 407
Valério de Hipona, 429
Valério Máximo, 288
Varrão de Reate, Marcos Terêncio, 300
Vítor IV (Papa), 485
Vitrúvio Polião (arquiteto), 292

W

Witelo, 597
Wyclif, John, 632, 640-43

X

Xenócrates da Calcedônia, 170, 174, 252, 332
Xenófanes de Cólofon, 47-50
Xenofonte de Atenas, 85, 86, 94, 103, 281, 380

Z

Zabarella, Francisco (Cardeal), 639
Zenódoto de Alexandria, 285
Zenon (epicúreo), 281
Zenon de Cício, 223, 235, 252-53, 252, 256, 257, 263-64, 270, 339, 380, 471
Zenon de Eléia, 56-57, 287
Zópiro (fisiognomista), 109
Zózimo (Papa), 433

ÍNDICE

5 *Prefácio*

Primeira parte

AS ORIGENS GREGAS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Capítulo I: GÊNESE, NATUREZA E DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA ANTIGA

11 1. *Gênese da filosofia entre os gregos*

11 1.1. A filosofia como criação do gênio helênico
12 1.2. A impossibilidade da origem oriental da filosofia
13 1.3. As cognições científicas egípcias e caldéias e as transformações nelas impressas pelos gregos

14 2. *As formas da vida grega que prepararam o nascimento da filosofia*

14 2.1. Os poemas homéricos e os poetas gnômicos
16 2.2. A religião pública e os mistérios órficos
19 2.3. As condições sociopolítico-econômicas que favoreceram o surgimento da filosofia

21 3. *Conceito e objetivo da filosofia antiga*

21 3.1. As conotações essenciais da filosofia antiga
23 3.2. A filosofia como necessidade primária do espírito humano
24 3.3. Os problemas fundamentais da filosofia antiga
25 3.4. As fases e os períodos da história da filosofia antiga

Segunda parte

A FUNDAÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO
Os naturalistas pré-socráticos

Capítulo II: OS NATURALISTAS OU FILÓSOFOS DA *PHYSIS*

29 1. *Os primeiros jônicos e a questão do "princípio" de todas as coisas*

29 1.1. Tales de Mileto
31 1.2. Anaximandro de Mileto
34 1.3. Anaxímenes de Mileto
35 1.4. Heráclito de Éfeso

38 2. *Os pitagóricos e o número como princípio*

38 2.1. Pitágoras e os chamados "pitagóricos"
40 2.2. Os números como "princípio"
42 2.3. Os elementos de que os números derivam
44 2.4. Passagem do número às coisas e fundamentação do conceito de cosmos
45 2.5. Pitágoras e o orfismo e a "vida pitagórica"
46 2.6. O divino e a alma

47 3. *Xenófanes e os eleatas: a descoberta do ser*

47 3.1. Xenófanes e suas relações com os eleatas
49 3.2. Parmênides e seu poema sobre o ser
56 3.3. Zenão e o nascimento da dialética
58 3.4. Melisso de Samos e a sistematização do eleatismo

59 4. *Os físicos pluralistas e os físicos ecléticos*

59 4.1. Empédocles e as quatro "raízes"
62 4.2. Anaxágoras de Clazômenas: a descoberta das homeomerias e da inteligência ordenadora
65 4.3. Lêucipo e Demócrito e o atomismo
68 4.4. A involução dos últimos físicos em sentido eclético e o retorno ao monismo: Diógenes de Apolônia e Arquelau de Atenas

Terceira parte

A DESCOBERTA DO HOMEM
Os sofistas, Sócrates e os socráticos e a medicina hipocrática

Capítulo III: A SOFÍSTICA E O DESLOCAMENTO DO EIXO DA PESQUISA FILOSÓFICA DO COSMOS PARA O HOMEM

73 1. *Origens, natureza e finalidade do movimento sofístico*
76 2. *Protágoras e o método da antilogia*
78 3. *Górgias e a retórica*
80 4. *Pródico e a sinonímia*
81 5. *A corrente naturalista da sofística: Hípias e Antifonte*
82 6. *Erísticos e sofistas-políticos*
83 7. *Conclusões sobre a sofística*

Capítulo IV: SÓCRATES E OS SOCRÁTICOS MENORES

85 1. *Sócrates e a fundação da filosofia moral ocidental*
85 1.1. A vida de Sócrates e a questão socrática (o problema das fontes)
87 1.2. A descoberta da essência do homem (o homem é a sua *psyché*)
88 1.3. O novo significado de "virtude" e o novo quadro de valores

89 1.4. Os paradoxos da ética socrática
91 1.5. A descoberta socrática do conceito de liberdade
91 1.6. O novo conceito de felicidade
92 1.7. A revolução da "não-violência"
93 1.8. A teologia socrática
94 1.9. O *"daimonion"* socrático
96 1.10. O método dialético de Sócrates e sua finalidade
97 1.11. O "não saber" socrático
98 1.12. A ironia socrática
98 1.13. A "refutação" e a "maiêutica" socráticas
100 1.14. Sócrates e a função da lógica
101 1.15. Conclusões sobre Sócrates
103 2. *Os socráticos menores*
103 2.1. O círculo dos socráticos
104 2.2. Antístenes e o prelúdio do cinismo
105 2.3. Aristipo e a escola cirenaica
107 2.4. Euclides e a escola de Mégara
108 2.5. Fédon e a escola de Élida
109 2.6. Conclusões sobre os socráticos menores

Capítulo V: O NASCIMENTO DA MEDICINA COMO SABER CIENTÍFICO AUTÔNOMO

111 1. *Como nasceram o médico e a medicina científica*
114 2. *Hipócrates e o Corpus Hippocraticum*
115 3. *As obras-primas do Corpus Hippocraticum*
115 3.1. O "mal sagrado" e a redução de todos os fenômenos morbosos a uma mesma dimensão
116 3.2. A descoberta da correspondência estrutural entre as doenças, o caráter do homem e o ambiente na obra *Sobre as águas, os ventos e os lugares*
117 3.3. O manifesto da medicina hipocrática: *A medicina antiga*
118 4. *O "Juramento de Hipócrates"*
120 5. *O tratado "Sobre a natureza do homem" e a doutrina dos quatro humores*

Quarta parte

PLATÃO E O HORIZONTE DA METAFÍSICA

Capítulo VI: PLATÃO E A ACADEMIA ANTIGA

125 1. *A questão platônica*
125 1.1. Vida e obras de Platão
127 1.2. A questão da autenticidade e da evolução dos escritos
129 1.3. Os escritos, as "doutrinas não escritas" e suas relações
130 1.4. Os diálogos platônicos e Sócrates como personagem dos diálogos
131 1.5. Recuperação e novo significado do "mito" em Platão
133 1.6. Caráter poliédrico e polivalente do filosofar platônico
134 2. *A fundação da metafísica*
134 2.1. A "segunda navegação" ou a descoberta da metafísica
137 2.2. O Hiperurânio ou o mundo das Idéias
138 2.3. A estrutura do mundo das Idéias
142 2.4. Gênese e estrutura do cosmos sensível
144 2.5. Deus e o divino em Platão
145 3. *O conhecimento, a dialética, a retórica, a arte e a erótica*
145 3.1. A anamnese como raiz do conhecimento
148 3.2. Os graus do conhecimento: a opinião e a ciência
149 3.3. A dialética
150 3.4. A arte como distanciamento da verdade
151 3.5. A retórica como mistificação do verdadeiro
152 3.6. A erótica como caminho alógico para o Absoluto
153 4. *A concepção do homem*
153 4.1. Concepção dualista do homem
154 4.2. Os paradoxos da "fuga do corpo" e da "fuga do mundo" e seu significado
155 4.3. A purificação da alma como conhecimento e a dialética como conversão
156 4.4. A imortalidade da alma
157 4.5. A metempsicose e os destinos da alma após a morte
158 4.6. O mito de Er e seu significado
160 4.7. O mito do carro alado
161 4.8. Conclusões sobre a escatologia platônica
162 5. *O Estado ideal e suas formas históricas*
162 5.1. A estrutura da "república" platônica
165 5.2. A "Política" e as "Leis"
166 6. *Conclusões sobre Platão*

166 6.1. O mito da caverna
167 6.2. Os quatro significados do mito da caverna
169 7. *A Academia platônica e os sucessores de Platão*

Quinta parte

ARISTÓTELES E A PRIMEIRA SISTEMATIZAÇÃO OCIDENTAL DO SABER

Capítulo VII: ARISTÓTELES E O PERÍPATOS

173 1. *A questão aristotélica*
173 1.1. A vida de Aristóteles
175 1.2. Os escritos de Aristóteles
176 1.3. A questão da evolução dos escritos e da reconstrução do pensamento de Aristóteles
177 1.4. As relações entre Platão e Aristóteles
178 2. *A metafísica*
178 2.1. Definição da metafísica
180 2.2. As quatro causas
181 2.3. O ser e seus significados
183 2.4. A problemática relativa à substância
185 2.5. A substância, o ato, a potência
186 2.6. A substância supra-sensível
188 2.7. Problemas relativos à substância supra-sensível
190 2.8. Relações entre Platão e Aristóteles acerca do supra-sensível
191 3. *A física e a matemática*
191 3.1. Características da física aristotélica
192 3.2. Teoria do movimento
193 3.3. O espaço, o tempo, o infinito
195 3.4. O éter ou "quinta essência" e a divisão do mundo físico em mundo sublunar e mundo celeste
196 3.5. A matemática e a natureza de seus objetos
197 4. *A psicologia*
197 4.1. A alma e sua tripartição
198 4.2. A alma vegetativa e suas funções
199 4.3. A alma sensitiva, o conhecimento sensível, o apetite e o movimento

201 4.4. A alma intelectiva e o conhecimento racional
203 5. *As ciências práticas: a ética e a política*
203 5.1. O fim supremo do homem, ou seja, a felicidade
204 5.2. As virtudes éticas como "justo meio entre os extremos"
205 5.3. As virtudes dianoéticas e a felicidade perfeita
207 5.4. Acenos à psicologia do ato moral
208 5.5. A Cidade e o cidadão
209 5.6. O Estado e suas formas
209 5.7. O Estado ideal
211 6. *A lógica, a retórica e a poética*
211 6.1. A lógica ou "analítica"
211 6.2. As categorias ou "predicamentos"
212 6.3. A definição
213 6.4. Os juízos e as proposições
214 6.5. O silogismo em geral e sua estrutura
216 6.6. O silogismo científico ou "demonstração"
216 6.7. O conhecimento imediato: inferência e intuição
217 6.8. Os princípios da demonstração e o princípio da não-contradição
218 6.9. O silogismo dialético e o silogismo erístico
219 6.10. Conclusões sobre a lógica aristotélica
219 6.11. A retórica
220 6.12. A poética
221 7. *Rápida decadência do Perípatos após a morte de Aristóteles*

Sexta parte

AS ESCOLAS FILOSÓFICAS DA ÉPOCA HELENÍSTICA

Cinismo, epicurismo, estoicismo, ceticismo, ecletismo e o grande florescimento das ciências particulares

Capítulo VIII: O PENSAMENTO FILOSÓFICO NA ÉPOCA HELENÍSTICA

227 1. *A revolução de Alexandre Magno e a passagem da época clássica à época helenística*
227 1.1. As conseqüências espirituais da revolução operada por Alexandre Magno
228 1.2. Difusão do ideal cosmopolita
228 1.3. A descoberta do indivíduo

229 1.4. O desmoronamento dos preconceitos racistas sobre a diferença natural entre gregos e bárbaros
230 1.5. A transformação da cultura "helênica" em cultura "helenística"
230 2. *O florescimento do cinismo e a dissolução das escolas socráticas menores*
230 2.1. Diógenes e a radicalização do cinismo
233 2.2. Crates e outros cínicos da época helenística
234 2.3. Significado e limites do cinismo
236 2.4. O desenvolvimento e o fim das outras escolas socráticas menores
237 3. *Epicuro e a fundação do "Jardim"* (Képos)
237 3.1. O "Jardim" de Epicuro e suas nove finalidades
239 3.2. O "cânon" epicureu
241 3.3. A física epicuréia
246 3.4. A ética epicuréia
249 3.5. Os quatro remédios e o ideal do sábio
250 3.6. Desenvolvimento do epicurismo na época helenística
251 4. *A fundação da Estoá*
251 4.1. Gênese e desenvolvimento da Estoá
254 4.2. A lógica da Estoá antiga
256 4.3. A física da antiga Estoá
261 4.4. A ética da Estoá antiga
266 4.5. O médio estoicismo: Panécio e Possidônio
267 5. *O ceticismo e o ecletismo*
267 5.1. Pirro e o ceticismo moral
272 5.2. A Academia cética de Arcesilau
273 5.3. O desenvolvimento do ceticismo acadêmico com Carnéades
276 5.4. A reviravolta eclética da Academia com Fílon de Larissa
278 5.5. A consolidação do ecletismo com Antíoco de Áscalon
280 5.6. A posição de Cícero

Capítulo IX: OS DESENVOLVIMENTOS E AS CONQUISTAS DA CIÊNCIA NA ÉPOCA HELENÍSTICA

283 1. *Os acontecimentos que levaram à fundação do "Museu" e da "Biblioteca" e as conseqüências que daí derivaram*
285 2. *O nascimento da filologia*

286 3. *O grande florescimento das ciências particulares*
286 3.1. As matemáticas: Euclides e Apolônio
288 3.2. A mecânica: Arquimedes e Héron
293 3.3. A astronomia: o geocentrismo tradicional dos gregos, a revolucionária tentativa heliocêntrica de Aristarco e a restauração geocêntrica de Hiparco
297 3.4. O apogeu da medicina helenística com Erófilo e Erasístrato e sua posterior involução
298 3.5 A geografia: Eratóstenes
298 3.6. Conclusões sobre a ciência helenística

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO ÚLTIMO DA FILOSOFIA PAGÃ ANTIGA

As escolas na época imperial, Plotino e o neoplatonismo e os últimos desdobramentos da ciência antiga

Capítulo X: AS ESCOLAS PAGÃS NOS PRIMEIROS SÉCULOS DA ERA CRISTÃ

303 1. *Últimos testemunhos do epicurismo e sua dissolução*
303 1.1. Vitalidade do epicurismo nos primeiros dois séculos da era cristã
304 1.2. Dissolução do epicurismo
305 2. *O renascimento da filosofia do Pórtico em Roma: o neo-estoicismo*
305 2.1. Características do neo-estoicismo
306 2.2. Sêneca
308 2.3. Epicteto
310 2.4. Marco Aurélio
314 3. *O renascimento do pirronismo e o neoceticismo*
314 3.1. Enesídemo e o repensamento do pirronismo
317 3.2. O ceticismo, de Enesídemo a Sexto Empírico
320 3.3. O fim do ceticismo antigo
321 4. *Revivescência do cinismo*
323 5. *Renascimento do aristotelismo*
323 5.1. A edição do *Corpus Aristotelicum* feita por Andrônico e a descoberta dos escritos esotéricos

324 5.2. Nascimento e difusão do "comentário" aos escritos esotéricos
325 5.3. Alexandre de Afrodísia e sua noética
328 6. *O medioplatonismo*
328 6.1. Renascimento do platonismo em Alexandria e sua difusão
328 6.2. Características do medioplatonismo
329 6.3. Expoentes do medioplatonismo
330 6.4. Significado e importância do medioplatonismo
330 7. *O neopitagorismo*
330 7.1. Renascimento do pitagorismo
331 7.2. Os neopitagóricos
332 7.3. As doutrinas dos neopitagóricos
333 7.4. Numênio de Apaméia e a fusão entre neopitagorismo e medioplatonismo
336 7.5. O *Corpus Hermeticum* e os *Oráculos caldeus*

Capítulo XI: PLOTINO E O NEOPLATONISMO

338 1. *Gênese e estrutura do sistema plotiniano*
338 1.1. Amônio Sacas, o mestre de Plotino
339 1.2. A vida, as obras e a escola de Plotino
340 1.3. O "Uno" como princípio primeiro absoluto, produtor de si mesmo
341 1.4. A processão das coisas do Uno
343 1.5. A segunda hipóstase: o *Nous* ou Espírito
334 1.6. A terceira hipóstase: a Alma
345 1.7. A processão do cosmos físico
347 1.8. Origem, natureza e destino do homem
348 1.9. O retorno ao Absoluto e o êxtase
349 1.10. Originalidade do pensamento plotiniano: a contemplação criadora
350 2. *Desenvolvimento do neoplatonismo e fim da filosofia pagã antiga*
350 2.1. Quadro geral das escolas neoplatônicas de suas tendências e de seus expoentes
353 2.2. Proclo: última voz original da Antigüidade pagã
354 2.3. O fim da filosofia pagã antiga

Capítulo XII: A CIÊNCIA ANTIGA NA ÉPOCA IMPERIAL

356 1. *O declínio da ciência helenística*
357 2. *Ptolomeu e a síntese da astronomia antiga*

357 2.1. Vida e obras de Ptolomeu
357 2.2. O sistema ptolomaico
361 3. *Galeno e a síntese da medicina antiga*
361 3.1. Vida e obra de Galeno
362 3.2. A nova figura do médico: o verdadeiro médico também deve ser filósofo
364 3.3. A grande construção enciclopédica de Galeno e seus componentes
366 3.4. As doutrinas cardeais do pensamento médico de Galeno
367 3.5. As razões do grande sucesso de Galeno
368 4. *O fim das grandes instituições científicas alexandrinas e o declínio da ciência no mundo antigo*

Oitava parte

A REVOLUÇÃO ESPIRITUAL DA MENSAGEM BÍBLICA

Capítulo XIII: A BÍBLIA E SUA MENSAGEM

371 1. *Estrutura e significado da Bíblia*
371 1.1. Os livros que compõem a Bíblia
374 1.2. O conceito de "Testamento"
376 1.3. A inspiração divina da Bíblia
377 2. *Idéias bíblicas fundamentais possuidoras de particular relevância filosófica: além do horizonte dos gregos*
377 2.1. A dimensão revolucionária da mensagem bíblica
378 2.2. O monoteísmo
379 2.3. O criacionismo
380 2.4. O antropocentrismo
381 2.5. O Deus "monoteta" e a lei como mandamento divino
382 2.6. A Providência pessoal
384 2.7. O pecado original, suas conseqüências e seu resgate
386 2.8. A nova dimensão da fé e o Espírito
388 2.9. O Eros grego, o amor (*agápe*) cristão e a graça
390 2.10. A revolução de valores operada pelo cristianismo
392 2.11. A imortalidade da alma nos gregos e a ressurreição dos mortos nos cristãos
393 2.12. O novo sentido da história e da vida do homem
394 2.13. Pensamento grego e mensagem cristã

Nona parte

A PATRÍSTICA

A elaboração da mensagem bíblica e o filosofar na fé

Capítulo XIV: A ELABORAÇÃO DA MENSAGEM BÍBLICA NA ÁREA CULTURAL DE LÍNGUA GREGA

399 1. *Problemas doutrinários e filosóficos que emergiram do impacto com a Bíblia*

402 2. *Um precursor: Fílon de Alexandria e a filosofia mosaica*

405 3. *A gnose*

407 4. *Os apologistas gregos e a primeira elaboração filosófica do cristianismo, realizada pela escola catequética de Alexandria*

407 4.1. Os apologistas gregos do século II: Aristides, Justino e Taciano

411 4.2. A escola catequética de Alexandria: Clemente e Orígenes

417 5. *A idade de ouro da patrística (século IV e primeira metade do século V)*

417 5.1. As personagens mais significativas da idade de ouro da Patrística e o símbolo niceno

418 5.2. Os luminares da Capadócia e Gregório de Nissa

421 6. *As últimas grandes figuras da patrística grega: Dionísio Areopagita, Máximo, o Confessor, e João Damasceno*

421 6.1. Dionísio Areopagita e a teologia apofática

422 6.2. Máximo, o Confessor, e a última grande batalha cristológica

423 6.3. João Damasceno

Capítulo XV: A PATRÍSTICA LATINA E SANTO AGOSTINHO

424 1. *A patrística latina antes de Santo Agostinho*

424 1.1. Minúcio Félix e o primeiro escrito apologético cristão-latino

425 1.2. Tertuliano e a polêmica contra a filosofia

426 1.3. Escritores cristãos do século III e princípios do século IV: Cipriano, Novaciano, Arnóbio e Lactâncio

427 1.4. Tradutores, comentadores e eruditos cristãos do século IV

428 2. *Santo Agostinho e o apogeu da Patrística*

428 2.1. A vida, a evolução espiritual e as obras de santo Agostinho
434 2.2. O filosofar na fé
437 2.3. A descoberta da "pessoa" e a metafísica da interioridade
440 2.4. A verdade e a iluminação
444 2.5. Deus
447 2.6. A Trindade
449 2.7. A criação, as Idéias como pensamentos de Deus e as razões seminais
453 2.8. A estrutura da temporalidade e a eternidade
455 2.9. O mal e seu estatuto ontológico
456 2.10. A vontade, a liberdade, a graça
458 2.11. A "Cidade terrena" e a "Cidade divina"
459 2.12. A essência do homem é o amor

Décima parte

GÊNESE, DESENVOLVIMENTO E DISSOLUÇÃO DA ESCOLÁSTICA

Razão e fé na Idade Média

Capítulo XVI: DA PATRÍSTICA À ESCOLÁSTICA

463 1. *A obra de Severino Boécio*
463 1.1. Boécio: "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos"
464 1.2. Boécio e o "quadrado lógico da oposição" das proposições categóricas
466 1.3. Os medievais e o quadrado da oposição
469 1.4. Proposições hipotéticas e silogismos hipotéticos
470 1.5. O *De Consolatione Philosophiae:* Deus é a própria felicidade
473 1.6. O problema do mal e a questão da liberdade
474 1.7. Razão e fé em Boécio
476 2. *As* Institutiones *de Cassiodoro*
476 3. *As* Etymologiae *de Isidoro de Sevilha*

Capítulo XVII: AS PRIMEIRAS TEORIZAÇÕES DA *RATIO* EM FUNÇÃO DA *FIDE*

478 1. *As "escolas", a "universidade" e a "escolástica"*
478 1.1. As "escolas" e a "escolástica"

480 1.2. A universidade
480 1.3. Efeitos transformadores da universidade
482 1.4. Razão e fé
482 1.5. Faculdade das artes e faculdade de teologia
483 1.6. A "cidade de Deus" de Agostinho
484 1.7. A concepção trinitária da história de Joaquim de Fiore
486 1.8. Cronologia
486 2. *João Escoto Eriúgena*
486 2.1. A primeira teorização da *ratio* em função da fé
487 2.2. A figura e a obra de Escoto Eriúgena
488 2.3. Escoto Eriúgena e o Pseudo-Dionísio
490 2.4. O *De Divisione Naturae*
492 2.5. Reflexos sociopolíticos
492 2.6. A razão em função da fé
493 3. *Anselmo de Aosta*
493 3.1. A vida e as obras
495 3.2. As provas da existência de Deus
499 3.3. Deus e o homem
501 3.4. A razão no interior da fé
502 4. *A escola de Chartres*
502 4.1. Tradição e inovação
502 4.2. As artes do trívio na perspectiva religiosa
502 4.3. O *Timeu* de Platão
506 5. *A escola de São Vítor*
506 5.1. O *Didascalion* de Hugo de São Vítor e as ciências
507 5.2. O *Didascalion* e a filosofia
508 5.3. O *Didascalion* e a mística
510 6. *Pedro Abelardo*
510 6.1. A vida e as obras
512 6.2. A "dúvida" e as "normas da pesquisa"
514 6.3. A dialética e suas funções
515 6.4. A *ratio* e o seu papel em teologia
516 6.5. Princípios fundamentais da ética
518 6.6. "Intelligo ut credam"
519 7. *A grande controvérsia sobre os universais*
519 7.1. Os estudos "gramaticais" e a "dialética"
519 7.2. O problema dos universais
524 7.3. Alguns desdobramentos da questão dos universais
526 8. *Os livros das* Sentenças *de Pedro Lombardo*
527 9. *João de Salisbury: os limites da razão e a autoridade da lei*

Capítulo XVIII: O SÉCULO XIII E AS GRANDES SISTEMATIZAÇÕES DA RELAÇÃO ENTRE RAZÃO E FÉ

530 1. *A situação política e cultural*
530 1.1. A situação político-social e as instituições eclesiásticas
531 1.2. A situação cultural
532 2. *O aristotelismo de Avicena*
532 2.1. Avicena: a figura e a obra
533 2.2. O ser possível e o ser necessário
534 2.3. A "lógica da geração" e a influência de Avicena
536 3. *O aristotelismo de Averróis*
536 3.1. A figura e as obras
537 3.2. Primado da filosofia e eternidade do mundo
538 3.3. Unicidade do intelecto humano
539 3.4. Conseqüências da unicidade do intelecto
540 3.5. As primeiras condenações do aristotelismo
541 4. *Moisés Maimônides e a filosofia judaica*
543 5. *Como as culturas grega e árabe penetraram no Ocidente. A obra dos tradutores e o* collegium *de Toledo*
546 6. *Alberto Magno*
546 6.1. Alberto Magno: a figura, a obra e o programa de investigação
547 6.2. A distinção entre filosofia e teologia
549 6.3. Filósofos gregos e teólogos cristãos
550 6.4. O interesse científico
552 7. *Tomás de Aquino*
552 7.1. A vida e as obras
554 7.2. Razão e fé, filosofia e teologia
555 7.3. A teologia não substitui a filosofia
556 7.4. Estrutura fundamental da metafísica
558 7.5. Os transcendentais: uno, verdadeiro e bom
560 7.6. A analogia do ser
562 7.7. Os cinco caminhos para provar a existência de Deus
566 7.8. *Lex aeterna, lex naturalis, lex humana* e *lex divina*
567 7.9. Direito natural e direito positivo
570 7.10. A fé, guia da razão
573 8. *Boaventura de Bagnoregio*
573 8.1. O movimento franciscano
575 8.2. São Boaventura: a vida e as obras
577 8.3. Alexandre de Hales e Boaventura
578 8.4. A filosofia é autônoma?

580 8.5. A origem dos erros do aristotelismo
580 8.6. O exemplarismo
582 8.7. As *rationes seminales*
582 8.8. Conhecimento humano e iluminação divina
584 8.9. Deus, o homem e a pluralidade das formas
585 8.10. Boaventura e Tomás: "uma" fé e "duas" filosofias
587 8.11. A razão escreve aquilo que a fé dita: *"duae" olivae et "duo" candelabra in domo Dei lucentia*
589 9. *Siger de Brabante e o averroísmo latino. Os franciscanos e o neo-agostinismo*
592 10. *A filosofia experimental e as primeiras investigações científicas na época escolástica*
592 10.1. Roberto Grossatesta
593 10.2. Roger Bacon
597 11. *João Duns Escoto*
597 11.1. A vida e as obras
599 11.2. Distinção entre filosofia e teologia
599 11.3. A univocidade do ente
599 11.4. O ente unívoco, objeto primeiro do intelecto
602 11.5. A elevação a Deus
603 11.6. A insuficiência do conceito de "ente infinito"
605 11.7. O debate entre filósofos e teólogos
607 11.8. O princípio da individualização e o *haecceitas*
608 11.9. O voluntarismo e o direito natural

Capítulo XIX: O SÉCULO XIV E A RUPTURA DO EQUILÍBRIO ENTRE RAZÃO E FÉ

611 1. *A situação histórico-social*
613 2. *Guilherme de Ockham*
613 2.1. A figura e as obras
615 2.2. A independência da fé em relação à razão
617 2.3. O empirismo e o primado do indivíduo
618 2.4. Conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo
619 2.5. O universal e o nominalismo
621 2.6. A "navalha de Ockham" e a dissolução da metafísica tradicional
622 2.7. A nova lógica
625 2.8. O problema da existência de Deus
628 2.9. O novo método da pesquisa científica
629 2.10. Contra a teocracia e a favor do pluralismo

632 3. *A ciência dos ocamistas*
632 3.1. Os ocamistas e a ciência aristotélica
635 3.2. Os ocamistas e a ciência de Galileu
636 4. *As teorias políticas de Marcílio de Pádua*
636 4.1. Egídio Romano e João de Paris: o primado é da Igreja ou do Império?
638 4.2. O *Defensor pacis* de Marcílio de Pádua
640 5. *Dois reformadores pré-luteranos: John Wyclif e Jan Huss*
643 6. *O mestre Eckart e a mística especulativa alemã*
643 6.1. As razões da mística especulativa
644 6.2. Mestre Eckart: o homem e o mundo nada são sem Deus
646 6.3. O retorno do homem a Deus
648 7. *A lógica na Idade Média*
648 7.1. *Ars vetus, ars nova* e *logica modernorum*
651 7.2. A sistematização didática da lógica antiga
653 7.3. As figuras e os modos dos silogismos
657 7.4. As inovações da lógica escolástica
661 7.5. A *Ars Magna* de Raimundo Lulo

APÊNDICE

665 Quadros cronológicos
685 Índice de nomes

GIOVANNI REALE/DARIO ANTISERI

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Do Humanismo a Kant

VOLUME 2

2ª edição

PAULUS

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni.
História da filosofia: Do Humanismo a Kant / Giovanni Reale, Dario Antiseri; - São Paulo: Paulus, 1990. - (Coleção filosofia)

Conteúdo: v. 1. Antigüidade e Idade Média. – v. 2. Do Humanismo a Kant. – v. 3. Do Romantismo até nossos dias.

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)

1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

CDD-109
90-0515 -100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100
2. Filosofia: História 109

Coleção **FILOSOFIA**

- *O homem. Quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*, B. Mondin
- *Introdução à filosofia. Problemas, sistemas, autores, obras*, idem
- *Curso de filosofia*, 3 vols., idem
- *História da filosofia*, 3 vols., G. Reale e D. Antiseri
- *Filosofia da religião*, U. Zilles

Título original
Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi
© Editrice La Scuola, Bréscia, 8ª ed., 1986

Ilustrações
Alinari, Arborio Mella, Farabola, Fototeca Storica Nazionale, Giorcelli, Ricciarini, Spectra.

Revisores
L. Costa e H. Dalbosco

© PAULUS - 1990
Rua Francisco Cruz, 229
04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (011) 575-7403
Tel. (011) 572-2362

ISBN 88-350-7271-9 (ed. original)
ISBN 85-05-01076-0 (Obra completa)
ISBN 85-349-0163-5 (vol. II)

PREFÁCIO

"O último passo da razão é o de reconhecer que existem infinitas coisas que a superam."
Pascal

Como se justifica um tratado tão vasto da história do pensamento filosófico e científico? Observando o tamanho dos três volumes desta obra, talvez o professor se pergunte: como é possível, nas poucas horas semanais de aula à disposição, abordar e desenvolver um programa tão rico e conseguir levar o estudante a dominá-lo?

Claro, se formos medir este livro pelo número de páginas, devemos dizer que é um livro extenso. É o caso, porém, de recordar aqui a bela sentença do abade Terrasson citada por Kant no prefácio à Crítica da Razão Pura: *"Se não formos medir o tamanho do livro pelo número de páginas, mas sim pelo tempo necessário para entendê-lo, poder-se-ia dizer de muitos livros que seriam muito mais breves se não fossem tão breves."*

E, na verdade, em muitos casos, os manuais de filosofia dariam muito menos trabalho se contivessem algumas páginas a mais sobre uma série de temas. Com efeito, na exposição da problemática filosófica, a brevidade não simplifica as coisas, mas sim as complica — e, às vezes, as torna pouco compreensíveis, quando não até mesmo incompreensíveis. De todo modo, em um manual de filosofia, a brevidade leva fatalmente ao nocionismo, à listagem de opiniões, à mera visão panorâmica sobre "o que" disseram os vários filósofos ao longo do tempo, o que pode até ser instrutivo, mas é muito pouco formativo.

Pois bem, esta história do pensamento científico e filosófico pretende alcançar pelo menos três outros níveis além do simples "o que" disseram os filósofos, ou seja, além daquele nível que os antigos chamavam de "doxográfico" (nível de confrontação de opiniões), procurando explicar o "por que" daquilo que os filósofos disseram, buscando transmitir um sentido adequado do "como" o disseram e, por fim, indicando alguns dos "efeitos" provocados por suas teorias filosóficas e científicas.

O "por que" das afirmações dos filósofos nunca constitui algo simples, no sentido em que motivos sociais, econômicos e culturais freqüentemente se ligam e, de vários modos, se entrelaçam com os

motivos teóricos e especulativos. Procuramos transmitir gradualmente o pano de fundo do qual emergiram as teorias dos filósofos, mas evitando os perigos do reducionismo "sociologista", "psicologista" ou "historicista" (que, nos últimos anos, têm sido levadas a excessos hiperbólicos, quase a ponto de anular a identidade específica do discurso filosófico) e evidenciando as concatenações dos problemas teóricos e dos nexos conceituais e, portanto, as motivações lógicas, racionais e críticas que, em última análise, constituem a substância das idéias filosóficas e científicas.

Também procuramos transmitir o sentido do "como" os pensadores e cientistas propuseram suas doutrinas, fazendo amplo uso de suas próprias palavras. Às vezes, quando se trata de textos fáceis, utilizamos a palavra viva dos vários pensadores em seu próprio nexo expositivo. Outras vezes, porém, citamos trechos dos vários autores (os mais complexos e difíceis) à guisa de reforço da exposição, os quais (de acordo com o nível de conhecimento do autor que se quer alcançar) podem ser saltados sem prejuízo da compreensão do conjunto. Esse recurso aos textos dos autores foi dosado de modo a respeitar a trajetória didática do jovem, que, no início, está entrando em contato com um discurso completamente novo, necessitando assim da máxima simplicidade, mas, pouco a pouco, adquire as categorias do pensamento filosófico, aumenta a sua capacidade e torna-se capaz de entender uma exposição de tipo mais complexo e, portanto, de compreender o teor diverso de linguagem com que os filósofos falaram. De resto, da mesma forma como não é possível ter uma idéia do modo de sentir e imaginar de um poeta sem ler alguns fragmentos de sua obra, analogamente, também não é possível ter uma idéia do modo de pensar de um filósofo ignorando totalmente o modo como expressava os seus pensamentos.

Por fim, os filósofos são importantes não somente por aquilo que dizem, mas também pelas tradições que geram e põem em movimento: algumas de suas posições favorecem o nascimento de certas idéias, mas, ao mesmo tempo, impedem o nascimento de outras. Assim, os filósofos são importantes tanto por aquilo que dizem como por aquilo que impedem de ser dito. Esse é um dos aspectos que, freqüentemente, é silenciado pelas histórias da filosofia, mas que nós quisemos evidenciar aqui, sobretudo pela explicação das complexas relações entre as idéias filosóficas e as idéias científicas, religiosas, estéticas e sociopolíticas.

O ponto de partida do ensino de filosofia está nos problemas que ele tem proposto e continua propondo. Por isso, procuramos particularmente dar à exposição um caráter de exposição por assuntos, freqüentemente privilegiando o método sincrônico em relação ao diacrônico, embora respeitando este último nos limites do possível.

Já o ponto de chegada do ensino de filosofia está na formação de mentes ricas em teorias e destras nos métodos, capazes de formular e desenvolver as questões de modo metódico e de ler de modo crítico a realidade que as cerca. É precisamente esse o objetivo visado pelos quatro níveis segundo os quais foi concebida e realizada toda esta obra: criar uma razão aberta, capaz de se defender das múltiplas solicitações contemporâneas à fuga para o irracional ou ao encerramento em estreitas posições pragmáticas ou cientificistas. E a razão aberta é uma razão que sabe ter em si mesma a capacidade de correção de todos os erros que comete (enquanto razão humana) e a força para empreender itinerários sempre novos.

Este segundo volume desdobra-se em dez partes. A divisão foi feita considerando a sucessão lógica e cronológica da problemática tratada, mas com a intenção de oferecer aos docentes verdadeiras "unidades didáticas", no âmbito das quais eles possam realizar as escolhas mais oportunas, segundo o interesse e o nível de seus alunos. A amplitude do tratado não significa que se deva lecionar tudo, pretendendo apenas oferecer a mais ampla e rica possibilidade de escolhas e aprofundamentos.

A primeira parte diz respeito ao humanismo e ao Renascimento, cujas figuras emergentes e cujas tendências gerais são apresentadas considerando, entre outras coisas, as mais recentes aquisições historiográficas, voltadas em particular para mostrar que uma de suas principais características (aliás, a característica que constitui a sua marca mais específica) deriva do pensamento atribuído aos profetas e magos mais antigos, como Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu. Desse modo, apresentamos essas personagens e os mitos por elas criados e explicamos a peculiar têmpera espiritual que sua revivescência produziu, de formas as mais variadas e interessantes, conjugando-se sobretudo com a revivescência do platonismo.

Abrimos um amplo espaço para a revolução científica, isto é, para aquele poderoso movimento de idéias que, a partir da publicação do De revolutionibus, *de Copérnico (1543), alcançou as suas características fundamentais no século XVII com a obra de Galileu, encontrou os seus filósofos em Bacon e Descartes e depois iria ter a sua expressão clássica na imagem newtoniana do universo concebido como um relógio. E como a "revolução astronômica" é o elemento central desse processo de revolução científica, nos detivemos amplamente não apenas em Copérnico, mas também em Tycho Brahe e Kepler. Também dirigimos uma particular atenção ao pensamento de Galileu: ao desenvolvimento de sua teoria científica, à sua visão da ciência, às razões de sua rejeição à filosofia aristotélica, às raízes epistemológicas do seu confronto com a Igreja católica e à sua concepção das relações entre ciência e fé. No que se*

refere a Newton, também insistimos não apenas em suas idéias científicas (físicas e matemáticas), mas igualmente em suas concepções filosóficas e teológicas e, sobretudo, em sua visão da ciência, uma visão que constituiria a base da "razão" dos empiristas e dos iluministas. Ademais, o aprofundamento de Newton era indispensável para a compreensão da obra de Kant, já que a ciência que Kant levaria em conta seria precisamente a mecânica de Newton. Por outro lado, ao longo dos cento e cinqüenta anos que decorrem entre Copérnico e Newton, não foi apenas a visão de mundo que mudou. Com efeito, veremos que , interligada a essa transformação, também houve uma mudança — igualmente lenta e tortuosa, mas decisiva — das idéias sobre o homem, sobre a ciência, sobre o homem de ciência (e, nesse ponto, são de extrema importância as complexas relações entre magia e ciência), sobre o trabalho artesanal e as instituições científicas, sobre as relações entre ciência e sociedade, sobre as relações entre ciência e filosofia e sobre as relações entre o saber científico e a fé religiosa.

Enquanto Galileu contribuía decisivamente para o desenvolvimento da ciência e teorizava sobre a natureza do método científico, Bacon viria a ser o filósofo da época industrial, pois "nenhum outro em sua época e muito poucos nos trezentos anos posteriores preocuparam-se com tanta profundidade e clareza com a influência das descobertas científicas sobre a vida humana" (B. Farrington). É sob esse signo que Bacon critica a lógica tradicional, a filosofia de Aristóteles e a tradição mágico-alquimista, instaurando um "novum commercium mentis et rei" em condições de chegar ao verdadeiro conhecimento das coisas, que é o conhecimento de "formas", através de uma purificação sistemática da mente em relação aos seus "ídolos" e da também sistemática aplicação do método indutivo. É esse conhecimento que faz o homem "ministro e intérprete da natureza", dando-lhe sobre ela o poder que ele deve dispor a serviço da "caridade" e da fraternidade.

Mas se, apesar de toda a sua modernidade, em Bacon ainda estão presentes traços da tradição, já em Descartes eles desaparecem. Descartes foi o autêntico fundador da filosofia moderna. É de Leibniz a opinião de que "quem ler Galileu e Descartes se encontrará em melhor posição para descobrir a verdade do que se houvesse explorado todo o gênero dos autores comuns". Tantos que podemos repetir com Whitehead que a história da filosofia moderna é "a história do desenvolvimento do cartesianismo em seu duplo aspecto de idealismo e mecanicismo". Sendo assim, procuramos desenvolver amplamente a exposição das idéias de Descartes, mostrando que, em seu projeto filosófico, o método, a física e a metafísica estão estreitamente entrelaçados e são solidamente interfuncionais. Também demos um grande destaque às grandes construções da

metafísica racionalista de Malebranche, Spinoza e Leibniz, com amplo uso de textos fundamentais, mostrando que, sob o seu aparente paradoxo, os sistemas desses autores apresentam uma estrutura lógica de extraordinária riqueza e que as próprias aporias em que desembocam são de notável interesse.

Também reservamos um amplo espaço aos pensadores empiristas, não apenas a Hobbes, Locke e Hume, como é costume, dado o reconhecimento unânime da importância desses autores, mas também a Berkeley, que habitualmente é subestimado.

A ampla abordagem que dedicamos a Berkeley é motivada pelo fato de que, sob certos aspectos, ele é o pensador inglês mais importante da primeira metade do século XVIII. Empenhado em um projeto apologético contra o materialismo, o ateísmo e os livres-pensadores, Berkeley desenvolveu uma teoria do conhecimento instrumentalista e fenomenista que é rica em engenhosas argumentações e intuições que, mesmo depois dele, iriam continuar preocupando ou, de qualquer forma, interessando muitos filósofos durante bastante tempo.

Combatendo os libertinos, pirronistas e racionalistas, por demais confiantes na razão humana, Pascal defendeu a autonomia da ciência em seu próprio campo e fixou os seus limites, indagou sobre a miséria e a grandeza do homem e projetou uma grandiosa Apologia do cristianismo, *visto por ele como a única religião que, em profundidade, consegue dar conta da natureza humana: "Desejamos a verdade, mas só encontramos incerteza. Procuramos a felicidade, mas só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de deixar de desejar a felicidade e a verdade, mas também somos incapazes da certeza e da felicidade (...). Para ser verdadeira, uma religião deve conhecer a nossa natureza. (... E) quem a conhece senão a religião cristã?" Para Pascal, a religião cristã ensina estes dois únicos princípios: "a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo".*

De certa forma, Pascal foi um pensador contra a corrente. E outro pensador contra a corrente foi Vico, a quem se deve a descoberta e a fundamentação do "mundo civil feito pelos homens". Com efeito, "enquanto assumia uma atitude de incompreensão e fechamento diante da física e das ciências naturais, isto é, diante de experiências fundamentais da época moderna, já no terreno da história e das coisas civis do homem, em um diálogo de oxigenação européia com Bacon, Grotius e Descartes, Vico propunha questões essenciais e avançava soluções que, destacando aspectos diversos do seu pensamento, viriam a constituir referência, mais tarde, para o positivismo e o historicismo" (P. Rossi).

A reavaliação que a historiografia mais recente efetuou dos vários aspectos do iluminismo, depois da condenação romântica,

nos impeliu não apenas a delinear os traços de fundo desse importante movimento de pensamento, mas também a penetrar mais profundamente na riqueza específica dos diversos iluminismos: o francês, o inglês, o alemão e o italiano. Foi por isso que expusemos com certa meticulosidade: 1) as concepções dos deístas ingleses (J. Toland, S. Clarke, A. Collins, M. Tindal e J. Butler); as reflexões sobre a moral por parte de Shaftesbury, F. Hutcheson e D. Hartley, sobretudo as idéias ético-políticas de Bernard de Mandeville; as idéias gnosiológicas da escola escocesa: Reid, Stewart e Brown; 2) o projeto da Enciclopédia francesa, a filosofia de d'Alembert e Diderot, a gnosiologia sensística de Condillac; as concepções dos materialistas iluministas: La Mettrie, Helvétius e d'Holbach; a grande batalha pela tolerância travada por Voltaire; o pensamento político de Montesquieu e o articulado conjunto das idéias éticas, políticas, sociais, pedagógicas e religiosas de Rousseau; 3) a influente filosofia de Wolff; o nascimento da estética sistemática com A. Baumgarten; as concepções de Lessing; 4) igualmente, as idéias dos irmãos Verri e de P. Frisi, mas sobretudo de César Beccaria, sem esquecer a contribuição de Filangieri, Galiani e Genovesi.

É precisamente ao examinar especificamente o iluminismo inglês, francês, alemão e italiano que se vê com clareza que, baseando-se em tradições culturais diversas, o iluminismo se configura, não tanto como um compacto sistema de doutrinas, mas muito mais como um movimento em cuja base está a confiança na razão humana, cujo desenvolvimento é condição de progresso para a humanidade e de libertação dos vínculos cegos e absurdos da tradição, das raízes da ignorância, da superstição, do mito e da opressão. Desse modo, veremos como se explicita a Razão dos iluministas como defesa do conhecimento científico e da técnica, como instrumento de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade, como tolerância ética e religiosa, como defesa dos inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão, como rejeição dos dogmáticos sistemas metafísicos factualmente incontroláveis, como crítica das superstições representadas pelas religiões positivas e como defesa do deísmo (e, por vezes, também do materialismo), como combate aos privilégios e à tirania. São precisamente essas as "semelhanças de família" que, nas diferentes tradições, nos permitem falar do movimento iluminista como um movimento filosófico, pedagógico e político que, ademais, também influenciou fortemente a historiografia e a arte.

A Kant, por fim, reservamos uma exposição que constitui como que pequena monografia, a qual, ao lado de uma exposição sintética dos escritos pré-críticos, apresenta uma análise precisa da estrutura das três "Críticas", procurando conjugar a clareza didática com o rigor científico.

O volume se conclui com um apêndice que, como um complemento indispensável, contém os quadros cronológicos sinóticos e o índice dos nomes, tudo a cargo do professor Claudio Mazzarelli (cf. pp. 933ss.), que, unindo sua dupla competência de professor de longa data e de pesquisador científico, procurou fornecer um instrumento ao mesmo tempo o mais rico e funcional.

Dirigimos nosso agradecimento ao professor Dante Cesarini, de Perugia, pela ajuda que nos prestou no exame das relações entre o iluminismo e o neoclassicismo.

Os autores também expressam uma grata recordação à memória do professor Francesco Brunelli, que idealizou e promoveu a iniciativa desta obra. Pouco antes de seu imprevisto desaparecimento, ele já estava preparando a execução tipográfica deste projeto.

O nosso mais vivo agradecimento ao doutor Remo Bernacchia, por ter favorecido e tornado realizável a concepção inteiramente nova em que se inspira a presente obra. Em especial, cabe a ele o mérito de haver tornado possível a nova edição e de ter previsto uma estrutura técnica capaz de possibilitar também futuros melhoramentos na obra. Expressamos uma gratidão especial à doutora Clara Fortina, que, na qualidade de redatora, dedicou-se apaixonadamente ao êxito da obra, para além dos seus deveres profissionais.

Os autores assumem em comum a responsabilidade por toda esta obra, por terem trabalhado juntos (cada qual segundo a sua competência, sua sensibilidade e seus próprios interesses) para o bom êxito de cada um dos três volumes, em plena unidade de espírito e de intenções.

Os Autores

Primeira parte

O HUMANISMO E O RENASCIMENTO

"Magnum miraculum est homo."
Hermes Trismegisto, in *Asclepius*

"Ó, suprema liberalidade de Deus Pai! Ó, suprema e admirável felicidade do homem! Homem ao qual foi concedido obter aquilo que deseja e ser aquilo que quer. Ao nascerem, os seres brutos levam consigo, do seio materno, tudo aquilo que terão. Já os espíritos superiores, desde o início ou pouco depois já são aquilo que serão nos séculos dos séculos. No homem nascente, o Pai depositou sementes de toda espécie e germes de toda vida. E, na medida que cada um os cultivar, eles crescerão e nele darão os seus frutos. E, se forem vegetais, será planta; se forem sensíveis, será ser bruto; se forem racionais, se tornará animal celeste; se forem intelectuais, será anjo e filho de Deus. Mas se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro de sua unidade, fazendo-se um só espírito com Deus, na solitária névoa do Pai, aquele que foi colocado sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas."

Pico de Mirândola

Escola de Atenas, *pintura de Rafael. Sob as figuras dos filósofos gregos e seus grupos, apresenta uma admirável síntese do pensamento renascentista, idealizado em todos os seus componentes. O grupo da esquerda representa a corrente órfico-pitagórica (cf. a ampliação da p.42 e a respectiva legenda) e místico-transcendentalista, culminando com Platão, que tem a mão apontada para o céu*

(cf. a ampliação da p. 60 e a respectiva legenda). O grupo da direita representa os filosofos da natureza e os cientistas, capitaneados por Aristóteles (cf. a ampliação da p. 86 e a respectiva legenda). O conceito geral que Rafael pretendeu expressar foi o seguinte: o supremo ideal filosófico está em uma síntese capaz de unificar a metafísica da transcendência, a filosofia da natureza, a teologia e a magia.

Capítulo I

O PENSAMENTO HUMANISTA-RENASCENTISTA E SUAS CARACTERÍSTICAS GERAIS

1. O significado historiográfico do termo "humanismo"

Existe toda a interminável literatura crítica sobre o período do humanismo e do Renascimento. E, no entanto, não apenas os estudiosos não conseguiram chegar a uma definição das características dessa época, capaz de reunir um consenso unânime, mas também, pouco a pouco, enredaram a tal ponto a meada dos vários problemas que hoje é difícil para o próprio especialista desenredá-la.

A questão revela-se ainda mais complexa pelo fato de que, nesse período, não ocorre apenas uma mudança no pensamento filosófico, mas também, em geral, em toda a vida do homem, em todos os seus aspectos: sociais, políticos, morais, literários, artísticos, científicos e religiosos. E tornou-se bem mais complexa ainda pelo fato de que as pesquisas se tornaram predominantemente analíticas e setoriais, e os estudiosos apresentarem a tendência de fugir das grandes sínteses ou até simplesmente das hipóteses de trabalho de caráter global ou das perspectivas de conjunto.

Assim, é necessário antes de mais nada focalizar alguns conceitos básicos, sem os quais não seria possível sequer a proposição dos vários problemas relativos a esse período.

Comecemos por examinar o próprio conceito de "humanismo".

O termo "humanismo" é recente. Parece que foi usado pela primeira vez por F. I. Nietnammer para indicar a área cultural

coberta pelos estudos clássicos e pelo espírito que lhe é próprio, em contraposição com a área cultural coberta pelas disciplinas científicas. Entretanto, o termo "humanista" (e seus equivalentes nas várias línguas) nasceu por volta de meados do século XV, calcado nos termos "legista", "jurista", "canonista" e "artista", para indicar os professores e cultores de gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral. Ademais, já no século XIV falava-se de "studia humanitatis" e de "studia humaniora", expressões referidas a famosas afirmações de Cícero e Gélio, para indicar essas disciplinas.

Para os mencionados autores latinos, "humanitas" significava aproximadamente aquilo que os helênicos indicavam com o termo "paideia", ou seja, educação e formação do homem. Ora, considerava-se que as letras, ou seja, a poesia, a retórica, a história e a filosofia desempenhavam um papel essencial nessa obra de formação espiritual. Com efeito, são essas disciplinas que estudam o homem naquilo que ele tem de peculiar, prescindindo de qualquer utilidade pragmática. Por isso, mostram-se particularmente capazes não apenas de nos dar a conhecer a natureza específica do próprio homem, mas também de fortalecê-la e potencializá-la: em suma, mostram-se mais capazes do que todas as outras disciplinas a fazer o homem ser aquilo que *deve* ser, precisamente em virtude de sua natureza espiritual específica.

Sobretudo a partir da segunda metade do século XIV e depois, sempre de forma crescente, nos dois séculos seguintes (com seu ponto culminante precisamente no século XV), verificou-se uma tendência a atribuir aos estudos relativos às *litterae humanae* um grande valor, considerando a Antigüidade clássica, latina e grega, como um paradigma e um ponto de referência para as atividades espirituais e a cultura em geral. Pouco a pouco, os autores latinos e gregos se firmavam como modelos insuperáveis nas chamadas "letras humanas", verdadeiros mestres de humanidade.

Assim, "humanismo" significa essa tendência geral que, embora com precedentes ao longo da época medieval, a partir de Francisco Petrarca, apresentava-se agora de modo marcadamente novo por seu particular colorido, por suas peculiares modalidades e pela intensidade, a ponto de marcar o início de um novo período na história da cultura e do pensamento.

Não nos alongaremos aqui a descrever o grande fervor que nasceu em torno dos clássicos latinos e gregos e de sua redescoberta, bem como ao paciente trabalho de pesquisa de códices nas bibliotecas e de sua interpretação. Nem nos deteremos nos acontecimentos que levaram a uma nova aquisição do conhecimento da língua grega, mais uma vez considerada como patrimônio espiritual essencial do homem culto (as primeiras cátedras de língua e literatura gregas foram instituídas no século XIV, mas a grande

difusão do grego ocorreu sobretudo no século XV: em especial, o Concílio de Ferrara e Florença, em 1438/1439, e, logo depois, a queda de Constantinopla, ocorrida em 1453, levaram alguns doutos bizantinos a fixarem moradia na Itália, tendo por conseqüência um grande incremento no ensino da língua grega). E, por fim, também não nos deteremos na formulação das complexas questões de caráter predominantemente erudito ligadas a esses fervorosos estudos: com efeito, essa tarefa cabe sobretudo à história em geral e à história literária em particular.

No entanto, queremos registrar duas das mais famosas interpretações do "humanismo" dadas recentemente, referindo-se plenamente ao seu *significado filosófico,* que é aquele que nos interessa primordialmente nesta obra.

a) A primeira é de P.O. Kristeller, que procurou limitar fortemente o significado filosófico e teórico do humanismo, inclusive a ponto de eliminá-lo. Segundo esse estudioso, bastaria deixar ao termo o significado técnico que ele tinha originalmente, restringindo-o assim ao âmbito das disciplinas retórico-literárias (gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral). Segundo Kristeller, os humanistas do período que estamos tratando foram superestimados, sendo-lhes atribuído um papel de renovação do pensamento que eles, na realidade, não desempenharam, visto que não se ocuparam diretamente da filosofia e da ciência. Em suma: para Kristeller, os humanistas não foram verdadeiros reformadores do pensamento filosófico porque, em absoluto, não foram filósofos.

Eis algumas afirmações significativas desse estudioso: "O humanismo renascentista não foi tanto uma tendência ou um sistema filosófico, mas muito mais um programa cultural e pedagógico, que valorizava e desenvolvia um setor *importante, mas limitado dos estudos.* Esse setor teve como seu centro um grupo de matérias que, essencialmente, não diziam respeito aos estudos clássicos ou à filosofia, mas sim *aquilo que, a grosso modo, pode ser indicado como literatura.* Foi a essa peculiar *preocupação literária* que o estudo verdadeiramente intensivo e extensivo dedicado pelos humanistas aos clássicos gregos e especialmente latinos deveu o seu caráter peculiar, que o diferencia dos estudos próprios dos filólogos clássicos a partir da segunda metade do século XVIII. Ademais, embora os *studia humanitatis* incluam uma disciplina filosófica, isto é, a moral, na verdade *excluem por definição campos como a lógica, a filosofia da natureza e a metafísica, além da matemática e da astronomia, da medicina, do direito e da teologia,* para citar apenas algumas matérias que tinham um lugar claramente definido no currículo universitário e nos esquemas classificatórios da época. Parece-me que esse simples fato basta para

fornecer *uma prova irrefutável contra as repetidas tentativas de identificar o humanismo renascentista com a filosofia, a ciência ou a cultura desse período, em seu conjunto.*"

Entre outras coisas, Kristeller cita como prova em favor de suas teses o fato de que, durante todo o século XV, os humanistas italianos não pretenderam substituir a enciclopédia do saber medieval por outra nova e que, ao contrário, "estavam conscientes de que sua matéria de estudo ocupava um lugar bem definido e limitado no sistema contemporâneo de estudos". Assim, entendido desse modo, o humanismo não representaria em absoluto "a soma total da ciência do Renascimento italiano".

Desse modo, segundo Kristeller, para compreender a época de que estamos falando, seria necessário dedicar atenção à *tradição aristotélica,* que tratava *ex professo* da filosofia da natureza e da lógica, que já havia se consolidado fora da Itália (sobretudo em Paris e Oxford) há bastante tempo, mas que na Itália só se consolidaria durante o século XVI. Diz Kristeller que foi na segunda metade do século XIV que "começou uma tradição contínua de aristotelismo italiano, a qual pode ser seguida através dos séculos XV e XVI e até por uma boa parte do século XVII".

Esse "aristotelismo renascentista" levou adiante os métodos próprios da "escolástica" (leitura e comentário dos textos), mas enriquecendo-se com as novas influências humanistas, que iriam exigir dos estudiosos e pensadores peripatéticos que retornassem aos textos gregos de Aristóteles, deixassem de lado as traduções latinas medievais e fizessem uso dos comentadores gregos e também de outros pensadores gregos.

Desse modo, como destaca Kristeller, os estudiosos hostis à Idade Média confundiram esse aristotelismo renascentista com o *resíduo de tradições medievais superadas* e, assim, considerando-o resíduo de uma cultura ultrapassada, acharam que deviam deixá-lo de lado em benefício dos "humanistas", verdadeiros portadores do novo espírito renascentista. Mas, segundo Kristeller, tratar-se-ia de um grave erro de compreensão histórica, porque freqüentemente a condenação do aristotelismo renascentista foi feita sem uma efetiva consciência daquilo que se estava condenando. À exceção de Pomponazzi (do qual falaremos adiante), que as mais das vezes foi seriamente considerado, um grave preconceito condicionou o conhecimento desse momento da história do pensamento. Por isso, Kristeller concluiu: "É relativamente pequeno o número de estudiosos modernos que realmente leram algumas obras dos aristotélicos italianos. O estudo de conjunto sobre essa escola que ainda exerce a maior influência é o livro de Renan sobre Averróis e o averroísmo *(Averroès et l'Averroïsme,* Paris, 1861, 2ª ed.), livro que teve notáveis méritos em sua época,

mas que também contém muitos erros e confusões, que depois foram repetidos por todos." Assim, é necessário estudar a fundo as questões discutidas pelos aristotélicos italianos desse período: desse modo, cairiam por terra muitos lugares comuns que só se mantêm porque foram continuamente repetidos, mas que carecem de base sólida, emergindo conseqüentemente uma nova realidade histórica.

Em conclusão, o humanismo representaria apenas *uma metade* do fenômeno renascentista e, mais ainda, a metade *não filosófica*. Assim, ele *só* seria plenamente compreensível se considerado junto com o aristotelismo que se desenvolveu paralelamente, o qual expressaria as verdadeiras idéias filosóficas da época. Ademais, segundo Kristeller, os artistas do Renascimento não deveriam ser vistos na ótica do grande "gênio criativo" (que constitui uma visão romântica e um mito do século XIX), mas sim como "ótimos artesãos", cuja excelência não decorre de uma espécie de superior adivinhação dos destinos da ciência moderna, mas sim da bagagem de conhecimentos técnicos (anatomia, perspectiva, mecânica etc.) considerada indispensável para a prática adequada de sua arte. Por fim, se a astronomia e a física realizaram progressos notáveis, não foi por motivo de sua ligação com o pensamento filosófico, mas sim com a matemática. E aos filósofos custou-lhes se harmonizar com essas descobertas, porque, tradicionalmente, não havia uma conexão precisa entre ma-temática e filosofia.

b) Diametralmente oposta é a reconstrução de Eugênio Garin, que reivindicou energicamente uma precisa *valência filosófica* para o humanismo, notando que a negação de significado filosófico aos *studia humanitatis* renascentistas deriva do fato de que, "as mais das vezes, entende-se por filosofia a construção sistemática de grandes proporções, *negando-se que a filosofia também pode ser outro tipo de especulação, não sistemática, aberta, problemática e pragmática*". Polemizando com as acusações de diletantismo filosófico que alguns estudiosos fizeram aos humanistas, escreve Garin: "A razão íntima daquela condenação do significado filosófico do humanismo (... está no) amor sobrevivente por uma visão de filosofia constantemente combatida pelo pensamento do século XV. Aquilo cuja perda é lamentada por tantos é justamente o que os humanistas quiseram destruir, isto é, a construção de grandes 'catedrais de idéias', das grandes sistematizações lógico-teológicas: a filosofia que submete todo problema e toda pesquisa à questão teológica, que organiza e encerra toda possibilidade na trama de uma ordem lógica preestabelecida. *Essa* filosofia, ignorada no período do humanismo como vã e inútil, é substituída por pesquisas concretas, definidas e precisas na dire-

ção das ciências morais (ética, política, economia, estética, lógica e retórica) e das ciências da natureza (...) cultivadas *iuxta propria principia,* fora de qualquer vínculo e de qualquer *auctoritas* (...)."

Aliás, diz Garin, a atenção "filológica" para com os problemas particulares "constitui precisamente a nova 'filosofia', ou seja, o novo método de examinar os problemas, que, portanto, não deve ser considerado, ao lado da filosofia tradicional, como um aspecto secundário da cultura renascentista, como acreditam alguns (basta pensar, por exemplo, na posição de Kristeller que examinamos), mas sim como *o próprio filosofar efetivo".*

Uma das mais destacadas características *desse* novo modo de filosofar é o *sentido da história* e da dimensão histórica, com seu respectivo sentido de objetivação e de afastamento crítico do objeto historicizado, ou seja, historicamente considerado. Escreve Garin: "Foi então, graças àqueles poderosos pesquisadores de antigas histórias que conquistamos um igual distanciamento tanto da física de Aristóteles como do cosmos de Ptolomeu, libertando-nos imediatamente de sua opressora clausura. E isso porque físicos e lógicos de Oxford e Paris já haviam começado a corroer aquelas estruturas por dentro, estruturas que se encontravam bastante abaladas depois do terrível golpe desfechado por Ockham. Mas somente *a conquista do antigo como sentido da história* — própria do humanismo filológico — permitiu considerar aquelas teorias como aquilo que elas verdadeiramente eram: pensamentos humanos, produtos de certa cultura e resultado de experiências parciais e particulares; não oráculos da natureza ou de Deus, revelados por Aristóteles e Averróis, mas sim visões e cogitações humanas."

A essência do humanismo não deve ser vista *naquilo* que ele conheceu do passado, mas sim *no modo em que* o conheceu, *na atitude peculiar* que adotou diante dele: "É precisamente a atitude adotada diante da cultura do passado e diante do próprio passado que define claramente a essência do humanismo. E a peculiaridade dessa atitude não se deve fixar em um singular movimento de admiração e afeto, nem em um conhecimento mais amplo, mas *em uma consciência histórica bem definida.* Os 'bárbaros' (= os medievais) não o foram por terem ignorado os clássicos, mas sim *por não tê-los compreendido na veracidade de sua situação histórica.* Os humanistas descobrem os clássicos porque os afastaram de si, procurando defini-los sem confundir *o latim deles* com o seu próprio. *Por isso, os humanistas verdadeiramente descobriram os antigos,* fossem eles Virgílio ou Aristóteles, apesar de conhecidíssimos na Idade Média. E isso porque restituíram Virgílio ao seu tempo e ao seu mundo e procuraram explicar Aristóteles no âmbito dos problemas e dos conhecimentos da Atenas do século IV antes de Cristo. *Por isso, no humanismo, não se pode nem se deve*

O célebre Davi, de Michelangelo, na majestade e nobreza de seus traços, representa visivelmente, de modo paradigmático, o conceito do homem como "o maior milagre" do universo, que constitui uma das marcas espirituais mais típicas do Renascimento.

distinguir a descoberta do mundo antigo e a descoberta do homem, porque se tratou de uma só coisa, já que descobrir o antigo como tal significou comparar-se com ele e, distanciando-se, colocar-se em relação com ele. Significou tempo e memória, sentido da criação humana, da obra terrena e da responsabilidade. Não por acaso os maiores humanistas foram, em grande número, homens de Estado, pessoas ativas habituadas à livre atuação na vida pública de sua época."

Mas a tese de Garin não se reduz a isso: ele coloca a nova "filosofia" humanista na realidade concreta daquele momento da vida histórica italiana, fazendo-a uma expressão dessa realidade, a ponto de explicar com razões sociopolíticas a reviravolta sofrida pelo pensamento humanista na segunda metade do século XV. Inicialmente, o humanismo foi uma exaltação da vida civil e das problemáticas a ela ligadas, porque estava vinculado à *liberdade política* daquele momento. O advento das tutelas e o eclipsar-se das liberdades políticas republicanas transformou os literatos em cortesãos e impeliu a filosofia para evasões de caráter contemplativo metafísico: "Retirada sua liberdade no plano político, o homem evadiu-se para um terreno diferente, voltando-se para si mesmo e procurando a liberdade do sábio (...). De um filosofar socrático, centrado no problema humano, passa-se para um plano platônico (...). Em Florença, enquanto Savonarola lança a última invectiva contra as tiranias que tudo corrompem e esterilizam, o 'divino' Marcílio procura no hiperurânio uma margem serena onde se abrigar das tempestades do mundo."

Na realidade, as teses contrapostas de Kristeller e de Garin revelam-se muito fecundas precisamente por sua antítese, porque uma destaca aquilo que a outra silencia, podendo portanto ser interpretadas entre si, se prescindirmos de alguns pressupostos dos dois autores. É verdade que, originalmente, o termo "humanista" indica o ofício do literato, mas essa profissão vai bem além do simples ensino universitário, entrando na vida ativa, iluminando os problemas da vida cotidiana, fazendo-se verdadeiramente uma "nova filosofia".

Ademais, o humanista distingue-se efetivamente pelo *novo modo* como lê os clássicos: houve um humanismo literário porque surgiram um novo espírito, uma nova sensibilidade e um novo gosto, com os quais as letras foram revisitadas. E o antigo alimentou o novo espírito, porque este, por seu turno, iluminou o antigo com uma nova luz.

Kristeller tem razão quando lamenta que o aristotelismo renascentista seja um capítulo a ser reestudado *ex novo* e também tem razão ao insistir no paralelismo desse movimento com o movimento propriamente literário. Mas o próprio Kristeller admite

que o Aristóteles *desse* período é um Aristóteles freqüentemente procurado e lido no *texto original,* sem a mediação das traduções e das exegeses medievais, tanto que chega até a retornar aos comentadores gregos para ser iluminado. Assim, trata-se de um Aristóteles *revisitado com um novo espírito,* que só o "humanismo" pode explicar. Portanto, Garin tem razão ao destacar o fato de que o humanismo olha o passado com *novos olhos,* com os olhos da "história", e que só atentando para esse fato é que se pode compreender toda essa época.

E a aquisição do sentido da história, ao mesmo tempo, significa aquisição do sentido de sua própria individualidade e originalidade. Só se pode compreender o *passado* do homem quando se compreende a sua "diversidade" em relação ao *presente* e, portanto, quando se compreende a "peculiaridade" e a "especificidade" do presente.

Por fim, no que se refere à excessiva vinculação do humanismo aos fatos políticos, que leva Garin a algumas afirmações que correm o risco de cair no historicismo sociologista, basta destacar que a grande mudança do pensamento humanista não está ligada somente a uma mudança política, mas também à descoberta e às traduções de Hermes Trismegisto e dos profetas-magos, de Platão, de Plotino e de toda a tradição platônica, o que representou a abertura de novos e ilimitados horizontes, do que falaremos adiante. De resto, o próprio Garin não se deixou levar por excessos sociologistas, como, no entanto, fizeram outros intérpretes por ele influenciados.

Concluindo, podemos dizer que a marca que distingue o humanismo consiste em *um novo sentido do homem e de seus problemas.* É um novo sentido que encontra expressões multiformes e, por vezes, até opostas, mas sempre ricas e freqüentemente muito originais. É um novo sentido que culmina nas celebrações teóricas da "dignidade do homem" como ser em certo sentido "extraordinário" em relação a toda a ordem do cosmos, como veremos adiante. Mas essas reflexões teóricas nada mais são do que expressões conceituais que têm nas representações da pintura, da escultura e de grande parte da poesia as suas correspondências visuais e fantástico-imaginativas, que, com a majestade, a harmonia e a beleza de sua figuração, expressam a mesma idéia, de vários modos em esplêndidas variações.

2. O significado historiográfico do termo "Renascimento"

O termo "Renascimento", como categoria historiográfica, consolidou-se no século XIX, em grande parte por mérito de uma obra de Jacob Burckhardt intitulada *A cultura do Renascimento na*

Itália (publicada em Basiléia, em 1860), que se tornou muito famosa, impondo-se longamente como modelo e como ponto de referência indispensável. Na obra de Burckhardt, o Renascimento emergia como fenômeno tipicamente italiano quanto às suas origens, caracterizado pelo individualismo prático e teórico, pela exaltação da vida mundana, pelo acentuado sensualismo, pela mundanização da religião, pela tendência paganizante, pela libertação em relação às autoridades constituídas que haviam dominado a vida espiritual no passado, pelo forte sentido de história, pelo naturalismo filosófico e pelo extraordinário gosto artístico.

Segundo Burckhardt, o Renascimento seria portanto uma época que viu surgir uma nova cultura, *oposta à medieval.* E a revivescência do mundo antigo teria desempenhado nisso um papel importante, mas não exclusivamente determinante. Escreve Burckhardt: "Aquilo que devemos estabelecer (...) como um ponto essencial é que não foi ressuscitada a Antigüidade por si só, mas sim ela e o novo espírito italiano, juntos e interpenetrados, que tiveram a força para arrastar consigo todo o mundo ocidental." Assim, partindo do *renascimento da Antiguidade*, passou-se a chamar de "Renascimento" toda essa época, que, porém, é algo mais complexo do que isso: com efeito, é a *síntese* do *novo espírito* que se criou na Itália com a *própria Antigüidade* — é o espírito que, rompendo definitivamente com o espírito da época medieval, inaugurou a época moderna.

Essa interpretação foi muito contestada, por várias vezes, em nosso século. Alguns chegaram mesmo a duvidar que o "Renascimento" constitua uma efetiva "realidade histórica" e não seja muito mais (ou predominantemente) uma invenção construída pela historiografia do século XIX.

Variados e de diversos tipos foram os reparos feitos sobre o Renascimento.

Alguns observaram que, se atentamente estudadas, as várias "características" consideradas típicas do Renascimento *também* podem ser encontradas *na Idade Média*. Outros insistiram muito no fato de que, a partir do século XI, mas sobretudo nos séculos XII e XIII, a Idade Média pode ser considerada plena de "renascimentos" de obras e autores antigos, que pouco a pouco emergiam e eram readquiridos. Conseqüentemente, esses autores negaram validade aos parâmetros tradicionais que durante longo tempo haviam baseado a distinção entre a Idade Média e o "Renascimento".

Mas logo se estabeleceu um novo equilíbrio, reconstituído em bases bem mais sólidas. Nesse meio tempo, porém, estabeleceu-se que o termo "Renascimento" não pode em absoluto ser considerado como mera invenção dos historiadores do século XIX, pelo simples

fato de que os humanistas usavam expressamente (com insistência e com plena consciência) expressões como "fazer reviver", "fazer voltar ao antigo esplendor", "renovar", "restituir a uma nova vida", "fazer renascer o mundo antigo" etc., contrapondo a nova época em que viviam à época medieval como a *época da luz* contraposta à *época da escuridão e das trevas.*

Mas, antes de continuar, vejamos três textos, entre numerosos existentes nesse sentido.

Falando a propósito da língua latina, escreve Lorenzo Valla: "Grande é portanto o sacramento da língua latina, grande é sem dúvida a força divina que há tantos séculos é custodiada junto aos estrangeiros, junto aos bárbaros, junto aos inimigos, pia e religiosamente, de tal forma que nós, romanos, não temos por que sofrer, mas sim nos alegrar e gloriar diante do mundo. Perdemos Roma, perdemos o reino, perdemos o domínio, não por causa nossa, mas dos tempos — e, no entanto, com esse mais esplêndido império reinamos ainda em tantas partes do mundo (...). Pois onde domina a língua romana, lá está o império romano (...). Mas como *foram tristes os tempos passados,* nos quais não tivemos nenhum homem douto! Por isso, mais *devemos nos comprazer com os nossos tempos, nos quais, se nos esforçarmos mais um pouco, confio em que logo renovaremos, mais que a cidade, a língua de Roma e, com ela, todas as disciplinas"* (tradução de E. Garin).

Cristóvão Landino assim descreve a obra de redescoberta dos clássicos empreendida por Poggio Bracciolini: "Para trazer à luz os monumentos dos antigos e para não deixar que tristes lugares roubassem tantos bens, foi preciso ir até povos bárbaros e procurar as cidades escondidas nos cumes dos montes lingônicos. Mas, graças a ele, retornas íntegro a nós ao Lácio, ó Quintiliano, o mais douto dos oradores; graças a ele, os divinos poemas de Sílio voltam a ser lidos pelos seus italianos. E, para que possamos conhecer a cultivação dos vários campos, ele nos traz de volta a grande obra de Columela. E restitui à pátria e aos concidadãos, a ti, ó Lucrécio, depois de tanto tempo. Pólux conseguiu arrancar o irmão das trevas do Tártaro, alternando-se com ele; Eurídice segue as cordas harmoniosas do esposo, destinada a voltar novamente aos negros abismos; mas Poggio, incólume, retira da *escura névoa* homens tão grandes que neles brilha eternamente uma clara luz. Uma *bárbara mão* havia envolvido em *negra noite* o orador, o poeta, o filósofo, o douto agricultor. Mas *Poggio conseguiu restituí-los a uma segunda vida,* libertando-os com admirável arte de um lugar infame" (tradução de E. Garin).

Por fim, Giorgio Vasari fala expressamente de "renascimento" da pintura e da escultura em relação à "ferrugem" medieval, saindo da "grosseria e da desproporção" para a perfeição do "modo moderno".

Por esse caminho, poderíamos multiplicar a lista dos documentos sobre a idéia de um "Renascimento" que efetivamente inspirou os homens daquela época.

Fica claro, portanto, que os historiógrafos do século XIX não erraram *nesse* ponto. Eles erraram foi no julgar que a Idade Média constituíra verdadeiramente uma época de barbárie, um tempo nebuloso, um período de escuridão.

Os homens do Renascimento, naturalmente, tinham essa opinião, mas por razões polêmicas e não objetivas: eles *sentiam* a sua mensagem inovadora como uma mensagem de *luz* que rompia as *trevas*. O que não significava que "verdadeiramente", ou seja, historicamente, antes *dessa luz* houvesse trevas, pois poderia haver (para manter a imagem) uma *luz diferente*.

Com efeito, as grandes aquisições historiográficas do nosso século mostraram que *a Idade Média foi uma época de grande civilidade, percorrida por fermentos e frêmitos de vários tipos, quase que totalmente desconhecidos pelos historiadores do século XIX*. Portanto, a "renascença" que constitui a peculiariedade do "Renascimento" não é a renascença da civilidade contra a incivilidade, da cultura contra a incultura e a barbárie, do saber contra a ignorância: ela é muito mais o nascimento de *outra* civilização, de *outra* cultura, de *outro* saber.

Mas, para que se entenda plenamente o que estamos dizendo, precisamos nos deter mais especificamente no próprio conceito de "Renascimento". As contribuições mais significativas nesse sentido (ainda que unilaterais em certos aspectos) nos vêm de uma obra monumental de Konrad Burdach, intitulada *Da Idade Média à Reforma* (onze volumes publicados em Berlim entre 1912 e 1939), que mostra as origens joanina e paulina (e, portanto, tipicamente religiosas) da idéia de "Renascimento", entendida como *renascimento para uma nova vida espiritual*. Trata-se do renascimento *para uma forma de vida mais elevada*, de uma renovação daquilo que o homem tem de mais peculiar, que, conseqüentemente, faz com que ele seja plenamente ele mesmo. A velha civilização que os renascentistas queriam trazer novamente à luz, portanto, devia ser precisamente o mais idôneo *instrumento* de "renovatio". Assim, na intenção original dos homens daquele período, o humanismo e o renascentismo "não se voltam para o trabalhoso acúmulo de velhas ruínas, mas sim para uma nova construção, *conforme um novo projeto*. Eles não procuravam trazer à vida uma civilização morta, mas sim queriam uma nova vida".

Ademais, Burdach mostrou claramente que o Renascimento também tem raízes na idéia de *renascimento do Estado romano*, que era bastante viva na Idade Média, quando não na idéia de *renascimento do espírito nacional unido à fé*, que na Itália se

expressou sobretudo em Cola de Rienzo, em cujo projeto a idéia de renascimento religioso é inserida no projeto político de renascimento histórico da Itália, gerando uma nova vida.

Assim, juntamente com Petrarca, Cola de Rienzo torna-se o mais significativo precursor da grande época do Renascimento italiano. Burdach escreve: "Inspirado na idéia política de Dante, mas ultrapassando-a, Rienzo, profeta de um distante futuro, proclamou a grande exigência da unidade da Itália." E destaca ainda que Cola de Rienzo "afirma sempre e continuamente que o objetivo dos seus esforços é *renovar* e *reformar:* é a *renovatio* e a *reformatio* de Roma, da Itália e, depois, também do mundo cristão."

As idéias de "renascimento" e "reforma" são visões que expressam conceitos que se interpenetram a ponto de constituir uma unidade indissolúvel: "Pode-se dizer que, no alicerce dessas duas visões, encontra-se aquele conceito místico do 'renascer', da recriação, que encontramos na antiga liturgia pagã e na liturgia sacramental cristã."

Desse modo, está corroída pela própria base a tese do Renascimento como época irreligiosa e pagã. Não apenas Burdach, mas também muitos outros estudiosos concordam com isso. F. Walser, por exemplo, escreve: "A velha afirmação de que o renascimento é 'religiosamente indiferente' é absolutamente errônea no que se refere a todo o desenvolvimento do movimento." E ainda: "Sob mil formas, na literatura, nas artes, nas festas populares etc., o paganismo do Renascimento era elemento puramente externo e formal, proveniente da moda."

Assim, o Renascimento representou um grande fenômeno espiritual de "regeneração" e "reforma", no qual o *retorno aos antigos* significou *revivescência das origens,* "retorno aos princípios", ou seja, retorno ao autêntico. É também nesse espírito que deve ser entendida *a imitação* dos antigos, que se revelou o estímulo mais eficaz para que os homens encontrassem, recriassem e regenerassem a si próprios.

Sendo assim, conseqüentemente, como sustentou Burdach, o humanismo e o renascentismo constituem "uma só coisa". Uma tese que, na Itália, Eugênio Garin comprovou brilhantemente em outras bases, com novos documentos e com provas abundantes e de vários tipos. Desse modo, não se pode mais sustentar que foram os *studia humanitatis,* entendidos como fenômeno literário e filológico (retórico), que criaram o Renascimento e o espírito renascentista (filosófico), como se se tratasse quase de uma causa acidental produzindo como efeitos um novo fenômeno substancial. Pode ser até que se tenha verificado justamente o contrário, isto é, foi o "renascimento" de um novo espírito (o descrito acima) que se serviu das *humanae litterae* como seu instrumento. O humanismo

só se tornou fenômeno literário e retórico no fim, isto é, quando se extinguiu o novo espírito vivificador.

Eis um trecho de Garin no qual esse conceito de *identidade entre o humanismo e o Renascimento,* de gênese burdachiana, é levado às extremas conseqüências, com argumentos muito sólidos: "Mas só é possível darmo-nos conta disso se, colocando-nos no centro desse nexo vivo entre *renovatio-humanitas* e voltando a examinar as *litterae* humanistas, compreendermos verdadeiramente o significado da *filologia* do Renascimento a partir desse ponto de vista aprofundado. Ela foi um esforço para que os homens se construíssem a si mesmos, em sua própria e mais clara verdade, pedindo aos antigos o caminho para se reencontrarem: *per litteras provocati, pariunt in seipsis,* como diz admiravelmente Ficino, construindo o que parece uma flagrante contradição, ou seja, afirmar-se na clareza pessoal singular precisamente através da *imitação* das mais fortes personalidades da história. Diante desse problema, no caso as relações com Cícero, Policiano respondeu não menos eficazmente: '*Non* exprimis, inquit aliquis, Ciceronem. Quid tum? Non enim sum Cicero; me tamem, ut opinor, *exprimo.*' Onde o *exprimere,* que corresponde ao *pariunt in seipsis* ficiniano, por serem ambos derivados do mesmo ambiente platonizante, indicam o mesmo conceito, isto é, o conceito de que *todo estímulo externo é instrumento, um impulso para gerar-se a si em si mesmo.* Um conceito, de resto, que não é diferente do já formulado por Salutati no *De Hercule,* onde é atribuída ao *sermo* dos poetas precisamente essa função de *recorrer à interioridade mais profunda para encontrar uma nova realidade.* Sendo verdadeira arte, qualquer que ela seja, pagã ou cristã, a poesia restitui o homem a si mesmo, converte-o a si mesmo e o restitui a um novo plano de realidade, fazendo-o perceber nos sensíveis um mundo que está além do sensível."

Para concluir: se por "humanismo" se entende a tomada de consciência de uma missão tipicamente humana através das *humanae litterae* (concebidas como produtoras e aperfeiçoadoras da natureza humana), então ele coincide com a *renovatio* de que falamos, ou seja, com o *renascimento do espírito do homem:* assim, o humanismo e o renascentismo são duas faces do mesmo fenômeno.

3. Determinações cronológicas e características essenciais do período humanista-renascentista

Do ponto de vista cronológico, o humanismo e o renascentismo ocupam dois séculos inteiros: os séculos XV e XVI. Como já observamos, seus prelúdios devem ser procurados no século XIV,

Cola de Rienzo: por volta de meados do século XIV, verbalizou instâncias de renovação e renascimento moral, espiritual e político. Há tempos, alguns estudiosos vêem nele um dos precursores da época renascentista.

particularmente na singular figura de Cola de Rienzo (cuja obra culmina por volta de meados do século XIV) e na personalidade e obra de Francisco Petrarca (1304-1374). E o seu epílogo alcança as primeiras décadas do século XVII: Campanella foi a última grande figura renascentista.

Tradicionalmente, falava-se do século XV como época do humanismo e do século XVI como época do Renascimento propriamente dito. Como, porém, caiu por terra a possibilidade de distinção conceitual entre humanismo e renascentismo, necessariamente também cai por terra essa distinção cronológica.

Se levarmos em conta os conteúdos filosóficos, eles mostram (e o veremos com mais amplitude um pouco adiante) que, o pensamento sobre o homem prevalece no século XV, ao passo que, no século XVI, o pensamento se amplia, abrangendo também a natureza. Nesse sentido, se, por razões de comodidade, se quiser indicar como humanista predominantemente o momento do pensamento renascentista que teve por objeto sobretudo o homem e como renascentista este segundo momento do pensamento, que considera também toda a natureza, pode-se até fazê-lo, embora com muitas reservas e com grande circunspecção. De todo modo, o certo é que, hoje, entende-se por Renascimento a denominação historiográfica de todo o pensamento dos séculos XV e XVI. Por fim, deve-se recordar que os fenômenos de imitação extrínseca e de filologismo e gramatismo não são próprios do século XV, mas sim do século XVI, constituindo enquanto tais (como já acenamos) os sintomas da incipiente dissolução da época renascentista.

Ademais, no que se refere às relações entre a Idade Média e o Renascimento italiano, devemos dizer que, no atual estado dos estudos, não se mantêm de pé nem 1) a tese da "ruptura" entre as duas épocas e tampouco 2) a tese da pura e simples "continuidade".

A tese correta é uma terceira. A teoria da *ruptura* pressupõe a *oposição* e a *contrariedade* entre as duas épocas, ao passo que a teoria da *continuidade* postula uma *homogeneidade* substancial. Mas, entre a contrariedade e a homogeneidade, existe a "diversidade". Ora, dizer que o Renascimento é uma época "diversa" da Idade Média não apenas permite distinguir as duas épocas sem contrapô-las, mas também identificar facilmente os seus nexos e as suas tangências, bem como as suas diferenças, com grande liberdade crítica.

E, conseqüentemente, outro problema também pode ser facilmente resolvido.

O Renascimento inaugura a época moderna? Os teóricos da "ruptura" entre Renascimento e Idade Média eram fervorosos defensores da resposta positiva a essa pergunta. Já os teóricos da "continuidade" davam-lhe resposta negativa. Hoje, em geral, tende-

se a identificar o começo da época moderna com a revolução científica, ou seja, com Galileu. Do ponto de vista da *história do pensamento,* essa parece a tese mais correta. A época moderna revela-se dominada por essa grandiosa revolução e pelos efeitos que ela provocou em todos os níveis. Nesse sentido, o primeiro filósofo "moderno" foi Descartes (e, em parte, também Bacon), como veremos adiante mais amplamente. Sendo assim, o Renascimento representa uma época diversa *tanto* da época medieval *como* da época moderna.

Naturalmente, assim como as raízes do Renascimento devem ser buscadas na Idade Média, da mesma forma as raízes do mundo moderno, por seu turno, devem ser procuradas no Renascimento. Pode-se dizer, inclusive, que o epílogo do Renascimento é marcado pela própria revolução científica: mas essa revolução assinala precisamente o epílogo, não a "marca" do Renascimento, ou seja, indica o seu fim, mas não expressa em absoluto a sua têmpera espiritual em geral.

Agora, falta-nos ainda examinar concretamente quais são as mais significativas "diferenças" que caracterizam o Renascimento, *tanto* em relação à Idade Média *como* em relação à época moderna, através do exame das várias correntes de pensamento e, individualmente, dos pensadores de destaque. Mas, antes disso, é necessário chamar a atenção do leitor para um dos aspectos mais típicos do pensamento renascentista, ou seja, a revivescência do componente helenístico-orientalizante, cheio de ressonância mágico-teúrgicas, difundido em alguns escritos que a tardia Antigüidade havia atribuído a deuses ou profetas antiquíssimos e que, na realidade, eram falsificações, mas que *os renascentistas tomaram por autênticas,* com conseqüências de grande importância, como emergiu claramente sobretudo dos estudos e das pesquisas das últimas décadas.

4. Os "profetas" e "magos" orientais e pagãos tidos pelos renascentistas como fundadores do pensamento teológico e filosófico: Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu

4.1. A diferença de nível histórico-crítico do conhecimento que os humanistas tiveram da tradição latina em comparação com a tradição grega

Preliminarmente, deve-se esclarecer uma grande questão: como foi possível que os humanistas, que descobriram a crítica filológica do texto e que chegaram a identificar importantes fal-

sificações (como, por exemplo, o ato de doação de Constantino) com base no exame da língua, tenham caído em erros tão flagrantes, tomando por autênticas as obras atribuídas aos profetas-magos Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu, que são falsificações tão evidentes para nós hoje? Como é que deixaram de aplicar a elas o mesmo método? Como se pôde observar tão grande falta de sagacidade crítica e credulidade tão desconcertante em relação a esses documentos?

A resposta a essas questões está bastante clara à luz dos estudos mais recentes: o trabalho de pesquisa dos textos latinos, que começou com Petrarca, consolidou-se *antes que ocorresse o contato com os textos gregos*. Assim, a sensibilidade e a capacidade técnica e crítica dos humanistas aguçaram-se muito antes em relação aos textos latinos do que em relação aos textos gregos. Ademais, os humanistas que se aproximaram dos textos latinos tinham interesses intelectuais mais concretos do que aqueles que se ocuparam predominantemente dos textos gregos, que tinham interesses mais abstratos e metafísicos. Os humanistas que se ocuparam predominantemente de textos latinos interessavam-se sobretudo pela literatura e a história, ao passo que os humanistas que se ocuparam de textos gregos interessavam-se sobretudo pela teologia e a filosofia. Além disso, as fontes e tradições usadas como referência pelos humanistas que se ocuparam de textos latinos eram bem mais límpidas do que as utilizadas pelos humanistas que se ocuparam de textos gregos, as quais se revelam extraordinariamente carregadas de incrustações multisseculares. Por fim, foram os próprios gregos doutos que saíram de Bizâncio para a Itália que, com sua autoridade, avalizaram uma série de convicções destituídas de fundamentos históricos.

Assim, tudo isso explica perfeitamente a situação contraditória que se criou: enquanto, por um lado, humanistas como Valla denunciavam como falsificações documentos latinos consagrados, por outro lado, ao contrário, humanistas como Ficino reafirmavam e reconsagravam a "autenticidade" de flagrantes falsificações gregas tardio-antigas, com resultados de grande alcance para a história do pensamento filosófico, como veremos agora.

4.2. Hermes Trismegisto e o *Corpus Hermeticum* em sua realidade histórica e na interpretação do Renascimento

Comecemos por Hermes Trismegisto e pelo *Corpus Hermeticum,* que tiveram a maior importância e celebridade no Renascimento.

Hoje, sabemos com certeza o que vamos expor.

Hermes Trismegisto é figura mítica, que nunca existiu. Essa figura mítica indica o deus Toth, dos antigos egípcios, considerado inventor das letras do alfabeto e da escrita, escrita dos deuses e, portanto, revelador, profeta e intérprete da sabedoria divina e do *logos* divino. Quando tomaram conhecimento desse deus egípcio, os gregos acharam que ele apresentava muitas analogias com o seu deus Hermes (= o deus Mercúrio dos romanos), intérprete e mensageiro dos deuses, qualificando-o então com o adjetivo "Trismegisto", que significa "três vezes grande" *(trismégistos = termaximus).*

Na Antigüidade tardia, particularmente nos primeiros séculos da época imperial (sobretudo nos séculos II e III d.C.), alguns teólogos-filósofos pagãos, em contraposição ao cristianismo que se expandia, produziram uma série de escritos que apresentaram sob o nome desse deus, com a evidente intenção de contrapor às Escrituras divinamente inspiradas dos cristãos outras escrituras, apresentadas também como "revelações" divinas.

As pesquisas modernas determinaram, sem qualquer sombra de dúvida, que sob a máscara do deus egípcio ocultam-se *diversos autores* e que, nesses textos, são bastante escassos os elementos "egípcios". Na realidade, trata-se de uma das últimas tentativas de ressurgimento do paganismo, amplamente baseada em doutrinas do platonismo daquela época (o medioplatonismo).

Dentre os numerosos escritos atribuídos a Hermes Trismegisto, o grupo claramente mais interessante é constituído por dezessete tratados (o primeiro dos quais leva o título de *Pimandro*) mais um escrito que só chegou até nós em uma versão latina (que, no passado, era atribuída a Apuleio) de um tratado intitulado *Asclépio* (talvez elaborado no século IV d.C.). É precisamente esse grupo de escritos que é denominado *Corpus Hermeticum* (= corpo dos escritos que se colocam sob o nome de Hermes).

A Antigüidade tardia aceitou todos esses escritos como autênticos. Os Padres cristãos, que neles encontraram acenos a doutrinas bíblicas (como veremos), ficaram muito impressionados e, conseqüentemente, convencidos de que eles remontavam à época dos patriarcas bíblicos, pensando assim que fossem obra de uma espécie de *profeta pagão.* Foi assim que pensou Lactâncio, por exemplo, como também, em parte, santo Agostinho. Ficino consagrou solenemente essa convicção e traduziu o *Corpus Hermeticum,* que se tornou um texto basilar do pensamento humanista-renascentista. Assim, por volta de fins do século XV (1488), Hermes foi solenemente acolhido na catedral de Siena, com uma efígie no pavimento sobre a inscrição "Hermes Mercurius Trismegistus, Contemporaneus Moysi".

Esse sincretismo entre doutrinas greco-pagãs, neoplatonismo e cristianismo, tão difundido no Renascimento, *baseia-se em grande medida nesse colossal equívoco.* Desse modo, muitos aspectos doutrinários do Renascimento, considerados estranhamente paganizantes e estranhamente híbridos, se apresentam agora sob uma justa luz.

Mas, para entendermos bem esse ponto, essencial para se estabelecer as "diferenças" do Renascimento *tanto* em relação à Idade Média *como* em relação à época moderna, é conveniente resumir as doutrinas de fundo do *Corpus Hermeticum.*

Deus é concebido em função dos conceitos de incorpóreo, de transcendência e de infinitude; também é concebido como Mônada e Uno, "princípio e raiz de todas as coisas"; por fim, também é expresso em função da imagem da luz. As teologias negativa e positiva se entrelaçam: por um lado, tende-se a conceber Deus como estando acima de tudo, como totalmente outro de tudo aquilo que existe, como sendo "sem forma e sem figura" e, portanto, como "privado de essência" e, por isso, inefável; por outro lado, reconhece-se que Deus é Bem e Pai de todas as coisas e, portanto, causa de tudo e, enquanto tal, tende-se a representá-lo positivamente. Um dos tratados, por exemplo, diz que Deus é, ao mesmo tempo, aquilo que é invisível e aquilo que é mais visível.

A hierarquia dos "intermediários" que vai de Deus ao mundo é concebida do seguinte modo:

1) No vértice, encontra-se o Deus supremo, que é Luz suprema e Intelecto supremo, capaz de gerar por si só.

2) Segue-se o Logos, que é "filho" primogênito do Deus supremo.

3) Do Deus supremo deriva também um Intelecto demiúrgico que, portanto, é um secundogênito, mas é expressamente considerado "consubstancial" em relação ao *Logos.*

4) Segue-se o *Anthropos,* ou seja, o Homem incorpóreo, também derivado de Deus e "imagem de Deus".

5) Por fim, segue-se o Intelecto que é dado ao homem terreno (rigorosamente distinto da alma e claramente superior a ela), que é o que de divino existe no homem (e que, aliás, em certo sentido, é o próprio Deus no homem), desempenhando papel essencial na ética, na mística e na soteriologia hermética.

Ademais, o Deus supremo é concebido como se explicitando "em número infinito de forças" e também como "forma arquetípica" e como "o princípio do princípio, que não tem fim".

O *Logos* e o Intelecto demiúrgico são os criadores do cosmos. Eles agem de modo diverso sobre a escuridão ou treva, que originariamente se separam e dualisticamente se opõe ao Deus-

Hermes Trismegisto é personagem mítica, identificado pelos antigos com o deus egípcio Toth, correspondente ao Hermes grego e ao Mercúrio romano. Os escritos a ele atribuídos (que se tornaram muito famosos) são falsificações da época imperial, que combinam platonismo, elementos extraídos da doutrina cristã e uma forma de gnose místico-mágica. O Renascimento considerou Hermes como uma espécie de profeta pagão aproximadamente tão antigo quanto Moisés, atribuindo-lhe uma autoridade extraordinária, a ponto de acolhê-lo solenemente, no último quarto do século XV, até mesmo em um mosaico da catedral de Siena, que reproduzimos aqui. Quem não levar em conta a influência dos escritos herméticos não poderá compreender parte do pensamento renascentista.

luz. E constroem um mundo ordenado. São produzidas e postas em movimento as esferas celestes. Então, do movimento dessas esferas são produzidos os seres privados de razão (que, no primeiro momento, nascem todos bissexuais).

Mais complexa é a geração do homem terrestre. O *Anthropos* ou Homem incorpóreo, térciogênito do Deus supremo, deseja imitar o Intelecto demiúrgico e também criar algo. Obtendo o consentimento do Pai, o *Anthropos* atravessa as sete esferas celestes até à Lua, recebendo por participação as forças de cada uma delas, e depois se debruça sobre a esfera da Lua e vê a natureza sublunar. Então, o *Anthropos* apaixona-se por essa natureza e, por seu turno, a natureza se apaixona pelo homem. Mais precisamente, o Homem se apaixona por sua própria imagem refletida na natureza (na água), é colhido pelo desejo de unir-se a ela e, assim, cai. Desse modo é que nasce o homem terrestre, com sua dupla natureza, espiritual e corpórea.

Na verdade, o autor hermético do *Pimandro* complica notavelmente a sua antropogonia. Com efeito, do acasalamento do homem incorpóreo com a natureza corpórea não ocorre imediatamente o nascimento do homem comum: ao invés disso, nascem sete homens (sete como as esferas dos planetas), cada qual macho e fêmea ao mesmo tempo. E tudo permanece nessa condição até o momento em que, por vontade do Deus supremo, os dois sexos dos homens (e dos animais, que já haviam nascido por efeito do movimento dos planetas) são divididos, recebendo o mandamento bíblico de crescerem e se multiplicarem: "Crescei aumentando e multiplicai-vos em quantidade todos vós que fostes criados e produzidos; e quem possui o intelecto reconheça-se a si mesmo como imortal, saiba que a causa da morte é o amor (eros) e conheça tudo aquilo que existe."

Substancialmente, a mensagem do hermetismo (da qual decorreu todo o seu sucesso) se afunila em uma *doutrina da salvação*. E suas teorias metafísico-teológico-cosmológico-antropológicas nada mais são do que um suporte para essa soteriologia.

Assim como o nascimento do homem terreno deve-se à queda do *Anthropos* (o Homem incorpóreo), que queria unir-se à natureza material, da mesma forma a sua salvação consiste em libertar-se dos laços materiais. Os meios para a libertação são os indicados pelo conhecimento (gnose) da doutrina hermética. Antes de mais nada, o homem deve conhecer-se a si mesmo e convencer-se de que sua natureza consiste no *intelecto*. E, como o intelecto é parte de Deus (= Deus em nós), reconhecer-se a si mesmo desse modo significa reconhecer a Deus. Todos os homens possuem o intelecto, mas somente em estado potencial: possuí-lo em ato ou perdê-lo é coisa que depende de cada homem.

Se o intelecto abandona o homem é só por causa da vida má que o homem leva, sendo portanto por culpa do próprio homem: "Amiúde o intelecto voa para fora da alma. E, nesse momento, ela não é mais capaz de ver nem de ouvir, tornando-se semelhante a um ser sem razão, tal é a potência do intelecto! Por outro lado, o intelecto não pode suportar uma alma turva, abandonando-a então ao corpo, que a oprime aqui na terra. Tal alma, meu filho, não possui o intelecto; assim, tal ser não deve ser chamado homem."

No entanto, se o intelecto está presente no homem é por causa da escolha do bem por ele realizada, tornando-o digno de tal dom divino. O homem não deve esperar a morte física para alcançar o seu fim, ou seja, para se "divinizar". Com efeito, ela pode se regenerar, libertando-se das forças negativas e más e dos "tormentos das trevas", através das forças divinas do bem, até alcançar distanciamento do corpo, purificando assim o seu intelecto e, desse modo, unindo-se extaticamente ao Intelecto divino, por meio da graça de Deus.

Nessa complexa visão, considerada mais ou menos tão antiga quanto os mais antigos livros da Bíblia, os homens do Renascimento não podiam deixar de ficar impressionados com os acenos ao "filho de Deus", ao *Logos* divino, que lembra o *Evangelho* de João. O tratado XIII do *Corpus Hermeticum* contém até uma espécie de "Sermão da montanha" e afirma que a obra de "regeneração" e salvação do homem deve-se ao "filho de Deus", definido como "homem por querer de Deus". Ficino chegou a considerar o *Corpus Hermeticum* até mais rico que os próprios textos de Moisés, no sentido em que ele prevê a encarnação do Logos, do Verbo, dizendo que a "Palavra" do Criador é o "Filho de Deus".

Essa estupefação diante do profeta pagão (tão antigo quanto Moisés) que fala do "Filho de Deus" levou à aceitação, pelo menos parcial, da estrutura astrológica e gnóstica da doutrina. E não apenas isso: como o *Asclepius* também fala expressamente de práticas de magia simpática, Ficino e outros encontraram em Hermes Trismegisto uma espécie de justificação e legitimação da própria magia, embora entendida em um novo sentido, como veremos. A complexa visão sincretista de platonismo, cristianismo e magia, que constitui uma das marcas do Renascimento, encontra assim em Hermes Trismegisto, "priscus theologus", uma espécie de modelo *ante litteram* ou, pelo menos, uma significativa série de estímulos extremamente nutrientes. Portanto, sem o *Corpus Hermeticum* não é possível entender o pensamento renascentista.

Com toda razão, portanto, Yates conclui: "Os mosaicos de Hermes Trismegisto e das Sibilias foram colocadas na catedral de Siena durante a década de 80 do século XV. A representação de Hermes Trismegisto nesse prédio cristão, tão acentuadamente

próxima à entrada, equivalendo a atribuir-lhe uma posição espiritual proeminente, não constitui um fenômeno local isolado, mas sim um símbolo de como ele era considerado pelo Renascimento italiano e um prenúncio do seu extraordinário sucesso no século XVI e até no século XVII em toda a Europa."

4.3. O "Zoroastro" do Renascimento

Um documento que apresenta muitas analogias com os escritos herméticos é constituído pelos chamados *Oráculos caldeus,* uma obra em hexâmetros da qual numerosos fragmentos chegaram até nós. Com efeito, pode-se encontrar em ambos os escritos a mesma mistura de filosofemas (extraídos do medioplatonismo e do neopitagorismo), com acentuação do esquema triádico e trinitário e com representações míticas e fantásticas, apresentando um tipo análogo de religiosidade recomposta de inspiração oriental, característica do paganismo tardio, conjugada com uma análoga pretensão de transmitir uma mensagem "revelada". Nós *Oráculos,* aliás, o elemento mágico predomina ainda mais claramente do que no *Corpus Hermeticus* ao passo que o componente especulativo se enfraquece e se submete a objetivos práticos religiosos a ponto de perder toda a sua autonomia.

Qual é a gênese dessa obra?

As fontes antigas parecem indicar que o seu autor foi Juliano, denominado "o Teurgo", filho de Juliano, dito "o Caldeu", que viveu na época de Marco Aurélio, ou seja, no século II d.C. Com efeito, como esses *Oráculos* são mencionados já no século III d.C. tanto por escritores cristãos como por filósofos pagãos e como o seu conteúdo é expressão de uma mentalidade e um clima espiritual típicos da época dos Antoninos, como reconhecem quase todos os estudiosos, não é impossível que seu autor tenha sido realmente Juliano, o Teurgo, como muitos estudiosos já tendem a admitir, embora com as devidas cautelas.

Além da sabedoria egípcia (à qual os escritos herméticos também se referem), os *Oráculos* também se vinculam à sabedoria babilônia. Com efeito, a heliolatria caldáica (o culto do Sol e do fogo) desempenha papel fundamental nesses escritos.

Esse Juliano, que, como dissemos, pode ser considerado com verossimilhança como o autor dos *Oráculos caldeus,* também foi o primeiro a ser denominado (ou que se fez denominar) "teurgo". Ora, o "teurgo" difere essencialmente do "teólogo", já que este, como já se notou há muito tempo, limita-se a *falar acerca dos deuses,* ao passo que aquele *evoca os deuses e atua sobre eles.*

Mas o que é extamente a "teurgia"?

A teurgia é a "sabedoria" e a "arte" da magia, utilizadas para

Pormenor da parte direita da Escola de Atenas *de Rafael (cf. pp. 14-15), que mostra Zoroastro, ostentando na mão um globo representando o céu (a figura que está diante dele tem na mão o globo terrestre; a posição peculiar indica a influência do céu sobre a terra). Zoroastro viveu sete séculos antes de Cristo. Os renascentistas consideravam-no autor dos* Oráculos caldeus, *cujas doutrinas mágico-teúrgicas tiveram ampla influência (na realidade, os* Oráculos *são uma obra da época imperial). Juntamente com Hermes Trismegisto e com Orfeu, Zoroastro contribuiu para criar a peculiar têmpera espiritual que diferencia o Renascimento tanto da Idade Média como da época moderna.*

finalidades místico-religiosas. E são precisamente essas finalidades místico-religiosas que constituem o dado característico que distingue a teurgia da magia comum. Os estudiosos modernos observaram que enquanto a magia vulgar faz uso de nomes e fórmulas de origem religiosa com objetivos profanos, a teurgia, ao contrário, faz uso das mesmas coisas com fins religiosos. E esses fins, como sabemos, são a libertação da alma em relação ao corpóreo e à "fatalidade" a ele ligada e a conjunção com o divino.

Isso é o que se conseguiu estabelecer até hoje. Mas os renascentistas não pensavam assim, *induzidos que foram a grave erro por abalizado douto bizantino,* Jorge Gemisto, nascido em Constantinopla por volta de 1355, que se fez denominar Pleton. Considerando ser Zoroastro o autor dos *Oráculos caldeus* (induzido em erro por um de seus mestres) e indo para a Itália por ocasião do Concílio de Florença, ministrou lições sobre Platão e sobre a doutrina dos *Oráculos,* acreditando-os como expressão do pensamento de Zoroastro e suscitando notável interesse por eles.

Assim, Zoroastro foi considerado como profeta (*"priscus theologus"),* sendo por vezes apresentado até como anterior a Hermes ou como primeiro por cronologia e dignidade junto a ele. Na realidade, Zoroastro (= Zaratustra) foi reformador religioso iraniano do século VII/VI a.C., que não tem nada a ver com os *Oráculos caldeus.*

Esse novo equívoco, portanto, contribuiu grandemente para a difusão da mentalidade mágica no Renascimento.

4.4. O Orfeu renascentista

Orfeu foi poeta místico da Trácia. A ele ligava-se o movimento religioso mistérico chamado "órfico" devido ao seu nome, do qual já falamos no primeiro volume. Já no século VI a.C. esse poeta-profeta era chamado "Orfeu famoso de nome".

Em relação ao *Corpus Hermeticum* e aos *Oráculos Caldeus,* o orfismo representa uma tradição muito mais antiga, que influenciou Pitágoras e Platão, sobretudo no que se refere à doutrina da metempsicose.

Mas muitos dos documentos que chegaram até nós como "órficos" são falsificações posteriores, nascidas na época helenístico-imperial. O Renascimento conheceu sobretudo os *Hinos órficos.* Nas atuais edições, esses hinos são oitenta e sete, mais um proêmio. São dedicados a várias divindades, distribuindo-se segundo uma ordem conceitual precisa. Ao lado de doutrinas que remontam ao orfismo original, contêm ainda doutrinas estóicas e doutrinas provenientes do meio filosófico-teológico alexandrino, sendo portanto, seguramente, de composição tardia. Mas os re-

Pormenor do lado esquerdo da Escola de Atenas *de Rafael, representando um rito "órfico". A base da coluna pretende significar que a revelação órfica constitui a base sobre a qual foi construída a filosofia. E isso aconteceu efetivamente, em ampla medida, no mundo antigo. Mas, sob o nome de Orfeu, o Renascimento conheceu sobretudo falsificações da época imperial, como, por exemplo, os célebres* Hinos Órficos, *traduzidos por Ficino. Orfeu era considerado como profeta e mago antiqüíssimo, apenas pouco posterior a Moisés.*

nascentistas os consideravam autênticos. Ficino cantava esses hinos para obter a influência benéfica das estrelas.

Segundo o próprio Ficino, na genealogia dos profetas, Orfeu foi sucessor de Hermes Trismegisto e muito próximo a ele. Pitágoras ligava-se diretamente a Orfeu. Platão teria haurido a sua doutrina de Hermes e de Orfeu. Assim, Hermes, Orfeu e Platão eram ligados em uma conexão que constitui o alicerce de toda a construção do platonismo renascentista, que, conseqüentemente, mostra-se completamente diferente do platonismo medieval.

Está claro, portanto, que se não se levar em conta todos os fatores que recordamos, se nos escapa toda possibilidade de captar o significado da proposição metafísico-teológico-mágica da doutrina da Academia florentina e de grande parte do pensamento dos séculos XV e XVI.

A tudo isso deve-se agregar ainda a enorme autoridade granjeada pelo pseudo-Dionísio Areopagita, que já era apreciado na Idade Média, mas agora passava a ser lido com outros interesses (Ficino também realizou uma tradução latina dos escritos de Dionísio). Esse autor, como sabemos, não é o santo convertido por são Paulo em Atenas, mas sim autor neoplatônico tardio (cf. vol. I, p. 308). E também essa "falsificação" contribuiu para criar aquele clima especial de que falamos.

À luz do que foi dito até agora, podemos passar ao exame do pensamento dos vários humanistas e das diversas tendências e correntes filosóficas humanístico-renascentistas.

Capítulo II

IDÉIAS E TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO HUMANÍSTICO-RENASCENTISTA

1. Os debates sobre os problemas morais e o neo-epicurismo

1.1. Os primórdios do humanismo

1.1.1. Francisco Petrarca

Como já dissemos, Francisco Petrarca (1304-1374) é considerado unanimemente como o primeiro humanista. Isso já estava muito claro para todos já nas primeiras décadas do século XV, quando Leonardo Bruni escrevia solenemente: "Francisco Petrarca foi o primeiro, tendo tanta graça e engenho que reconheceu e trouxe à luz a antiga graciosidade do estilo perdido e extinto."

E como foi que Petrarca chegou ao humanismo? Partindo do exame e da atenta análise da "corrupção" e da "impiedade" de seu tempo, ele procurou identificar suas causas, para tentar remediá-las. E, em sua opinião, as causas eram basicamente duas, estreitamente ligadas entre si: 1) *a propagação do "naturalismo" difundido pelo pensamento árabe,* especialmente por Averróis; 2) *o predomínio indiscriminado da dialética e da lógica,* com a respectiva mentalidade racionalista. E julgou fácil indicar os antídotos para esses dois males: 1) ao invés de nos desperdiçarmos no conhecimento puramente exterior da natureza, é preciso *nos voltarmos para nós mesmos,* objetivando o conhecimento de nossa própria alma; 2) ao invés de nos perdermos nos vazios exercícios dialéticos, precisamos redescobrir a eloqüência, as *humanae litterae* ciceronianas.

Com isso, ficam perfeitamente delineados o programa e o método do "filosofar" próprio de Petrarca: a verdadeira sabedoria está em conhecer-se a si mesmo e o caminho (o método) para alcançar essa sabedoria está nas artes liberais.

Eis algumas exemplificações eloqüentes dessas idéias. No escrito *Sobre a própria ignorância e a de muitos outros,* contra o naturalismo dos averroístas, Petrarca escreve: "Ele (= o averroísta) sabe muitas coisas sobre as feras, os pássaros e os peixes e conhece muito bem quantos pêlos o leão tem na juba, quantas penas tem o pavão na cauda, com quantos tentáculos o polvo envolve o náufrago (segue-se um longo e pitoresco elenco de curiosidades do mesmo gênero dessas). Em grande parte, essas coisas são falsas, o que aparece quando se pode fazer a sua experiência, ou são desconhecidas para aqueles mesmos que as afirmam; assim, elas são criadas com muita facilidade, porque distantes, e aceitas muito livremente; mas, mesmo que fossem verdadeiras, de nada serviriam para uma vida feliz. *Eu, com efeito, me pergunto para que serve conhecer a natureza das feras, dos pássaros, dos peixes e das serpentes, mas ignorar ou não procurar conhecer a natureza do homem, por que nascemos, de onde viemos, para onde vamos"* (tradução de M. Capelli).

Mas a passagem mais famosa, indubitavelmente, é aquele trecho da *Epístola* que narra a subida ao monte Ventoso. Chegando ao cume do monte depois de uma longa caminhada, Petrarca abriu *As confissões* de santo Agostinho e as primeiras palavras que leu foram estas: "E os homens vão admirar os altos montes, as grandes ondas do mar, os largos leitos dos rios, a imensidade do oceano e o curso das estrelas, *mas esquecem-se de si mesmos."* E eis o seu comentário: "Fiquei estupefato, confesso; disse ao meu irmão, que ainda desejava ouvir mais, que não me perturbasse; e fechei o livro, enraivecido comigo mesmo por aquela minha admiração pelas coisas terrenas, *embora há muito tempo já devesse ter aprendido, inclusive com os filósofos pagãos, que nada é digno de admiração além da alma, para a qual nada é grande demais"* (tradução de E. Bianchi).

Analogamente, no que se refere ao segundo ponto que apontamos, Petrarca insiste no fato de que *a "dialética" leva à impiedade e não à sabedoria.* O sentido da vida não é revelado por montes de silogismos, mas sim pelas *artes liberais,* cultivadas oportunamente, isto é, não como fins em si mesmas, mas como *instrumentos* de formação espiritual.

E eis como a antiga definição de filosofia dada por Platão no *Fédon* é apresentada como coincidente com a visão cristã no escrito *Invectiva contra um médico:* "Meditar profundamente sobre a morte, armar-se contra ela, dispor-se a desprezá-la e suportá-la e,

Petrarca (1304-1374): é considerado por unanimidade o primeiro dos humanistas.

se necessário, enfrentá-la, dando esta breve e mísera vida em troca da vida eterna, da felicidade e da glória — eis a verdadeira filosofia, que alguns disseram nada mais ser do que o pensamento da morte. Uma explicação da filosofia que, embora encontrada pelos pagãos, é própria contudo dos cristãos..." (tradução de E. di Leo).

Conseqüentemente, pode-se compreender perfeitamente que a contraposição entre Aristóteles e Platão se apresentava como inevitável. Em si mesmo, Aristóteles é respeitável, mas foi ele quem forneceu as armas para os averroístas, sendo utilizado para construir aquele "naturalismo" e aquela "mentalidade dialética" a que Petrarca tinha tanta aversão. Assim, Platão (um Platão que, no entanto, ele não podia ler, pois não conhecia o grego) torna-se o símbolo do pensamento humanista, "o príncipe de toda filosofia". No escrito *Sobre a própria ignorância e a de muitos outros,* podemos ler: "Mas quem, perguntarão alguns, deu esse primado a Platão? Não eu, responderei, mas sim a verdade, como dizem, já que, *se ele não a alcançou, ficou-lhe bem próximo, muito mais do que os outros,* como o reconhecem Cícero, Virgílio, que o seguiu sem nomeá-lo, Plínio, Plotino, Apuleio, Macróbio, Porfírio, Censorino, José e, entre os nossos, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e muitos outros, o que se poderia provar facilmente, se de todos já não fosse conhecido. E quem lhe negou tal primado, excetuando-se o tolo e barulhento rebanho dos escolásticos?" (tradução de L.M. Capelli).

Para concluir, citamos uma afirmação que mostra a que altura Petrarca havia elevado a dignidade da "palavra", que, em certo sentido, se tornaria para os humanistas aquilo que há de mais importante: "Pois Sócrates, vendo um belo jovem em silêncio, disse-lhe: 'Fala, para que eu possa ver-te!' Pois ele pensava que *não é tanto pela fisionomia que se vê o homem, mas pelas palavras.*"

E esse poderia inclusive ser o lema do movimento humanista: "não é tanto pela fisionomia que se vê o homem, mas pelas palavras".

1.1.2. **Coluccio Salutati**

O caminho aberto por Petrarca foi seguido com sucesso por Coluccio Salutati, que nasceu em 1331 e que foi chanceler da República de Florença de 1374 a 1406 . Ele foi importante sobretudo pelos seguintes motivos: a) prosseguiu com grande vigor a polêmica contra a medicina e as ciências naturais, reafirmando a tese da supremacia das artes liberais; b) contra a colocação dialético-racionalista de sua época, sustentou uma visão de filosofia entendida como mensagem testemunhada e transmitida com a própria vida (como fez o pagão Sócrates e como fizeram Cristo e os santos como são Francisco) e centrada no ato da vontade como

exercício de liberdade; c) sustentou com força especial o primado da vida ativa sobre a contemplativa; d) como operador cultural, teve o grande mérito de ter promovido a instituição da primeira cátedra de grego em Florença, sendo chamado à Itália para assumi-la o douto bizantino Emanuel Crisolora.

As duas passagens que citamos a seguir, extraídas respectivamente de uma *Epístola* e do tratado *Sobre a nobreza das leis e da medicina* (utilizando a tradução de E. Garin), ilustram muito bem a concepção do *primado da vida ativa sobre a contemplativa,* à qual retornaria muitas vezes o pensamento do século XV e que constitui uma das marcas do humanismo:

"Não acredites, peregrino, que fugir da multidão, evitar a visão das coisas belas, encerrar-se em um claustro ou segregar-se em um ermo seja a vida da perfeição. Aquilo que dá à tua obra o nome da perfeição está em ti: está em ti a faculdade de acolher as coisas externas que não te tocam nem te podem tocar, bastando que a tua mente e a tua alma estejam recolhidas, deixando de se procurar nas coisas externas. Se o teu espírito não os admitir dentro de si, a praça, o foro, a cúria e os lugares mais populosos da cidade serão como que um ermo, como que uma solidão longínqua e perfeita. No entanto, se, na recordação das coisas distantes ou na sedução das coisas presentes, nossa mente voltar-se para o exterior, a que pode levar a vida solitária? Pois é próprio do espírito pensar sempre em alguma coisa que se capte com os sentidos, que se incruste na memória, que se encontre com a argúcia do intelecto ou que se imagine na febre do desejo. Dize-me, peregrino: quem acreditas que tenha sido mais caro a Deus, Paulo solitário e inativo ou Abraão operoso? E Jacó, com seus doze filhos, com tantos rebanhos, com duas mulheres, com tantas riquezas e tantos bens, não pensas que ele tenha sido mais caro ao Senhor do que os dois Macários, Teófilo e Hilarião? Acredita-me, peregrino: são incomparavelmente maiores aqueles que se preocupam com as coisas do mundo do que aqueles que se dedicam só à contemplação, de forma que há muito mais eleitos daquele do que deste estado."

"Para dizer a verdade, afirmo corajosamente e confesso candidamente que, sem inveja e sem contraste, deixo de bom grado para ti e para quem eleva ao céu a pura especulação todas as outras verdades, desde que se me deixe a cognição das coisas humanas. Podes permanecer cheio de contemplação, mas que, ao contrário, eu possa ficar rico de bondade. Podes meditar por ti mesmo, procura o verdadeiro e regozija-te ao encontrá-lo. (...) Que eu, ao contrário, esteja sempre imerso na ação, voltado para o fim supremo. Que toda ação minha sirva a mim, à família, aos parentes e — o que é ainda melhor — que eu possa ser útil aos amigos e à pátria e possa viver de modo a servir à sociedade humana pelo exemplo e pelas obras."

1.2. Debates sobre temáticas sociopolíticas em alguns humanistas do século XV: L. Bruni, P. Bracciolini e L. B. Alberti

1.2.1. Leonardo Bruni

Leonardo Bruni (1370/1374-1444), inicialmente funcionário da Cúria Romana e depois chanceler em Florença, foi discípulo, amigo e continuador da obra de Salutati. Os efeitos do ensino da língua grega por Crisolora já se manifestam em Bruni frutos extraordinariamente maduros. Com efeito, ele traduziu Platão *(Fédon, Górgias, Fedro, Apologia, Críton, Cartas* e parcialmente *O banquete),* Aristóteles *(Ética a Nicômaco, Econômicos, A política),* Plutarco e Xenofonte, Demóstenes e Ésquines. Revestem-se de interesse filosófico os seus *Diálogos* (dedicados a Pier Paolo Vergerio) e a *Introdução à promoção moral,* além das *Epístolas.*

A fama de Bruni está ligada sobretudo às traduções de *A política* e *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, que fizeram época não apenas porque contribuíram para mudar o tipo de abordagem desses textos, mas também porque forneceram uma linfa vital para a própria especulação. Bruni opôs ao humanismo espiritualista e intimista de Petrarca um humanismo *mais empenhado política e civilmente.* Para ele, precisamente, os clássicos são mestres de virtudes "civis". Assim, para Bruni, é paradigmático o conceito aristotélico de homem entendido como "animal político", que se torna o eixo do seu pensamento: o homem só se realiza plena e verdadeiramente *na dimensão social e civil* indicada por Aristóteles em *A política.*

Mas a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles também é reavaliada por ele: Bruni estava convencido de que sua dimensão "contemplativa" havia sido substancialmente exagerada e, em grande parte, deformada. O que vale mais não é o *objeto* contemplado, mas sim o *homem* que pensa e, enquanto pensa, age. O "sumo bem" de que fala a *Ética a Nicômaco* não é um bem abstrato ou, de qualquer forma, transcendente ao homem, mas sim o bem *do homem,* a realização concreta de sua virtude, que, como tal, nos dá a felicidade. E, como Aristóteles, Bruni reavalia o prazer, entendido sobretudo como conseqüência da atividade que o homem desenvolve segundo a sua natureza, como havia dito o Estagirita.

Ainda como Aristóteles, Bruni sustenta que o verdadeiro parâmetro dos juízos morais é o *homem bom* (e não uma regra abstrata). Entre outras coisas, em uma passagem memorável, na qual alguns conceitos aristotélicos assumem as cores de um humanismo verdadeiramente especial, ele escreve: "Antes de mais nada, é preciso compreender o seguinte: se um homem não é bom (= virtuoso), não pode ser prudente (= sábio). Com efeito, a

prudência (= sabedoria) é uma avaliação exata da utilidade — e uma verdadeira avaliação é incorrupta. Pois as coisas só podem aparecer como são para o homem bom. Os juízos dos maus são como o paladar dos doentes, que não provam o exato sabor de nada. Por isso, não há nada que os vícios mais prejudiquem do que a prudência, já que o celerado e o mau podem captar exatas demonstrações matemáticas e conhecimentos físicos, mas ficam completamente cegos para as obras sábias, perdendo com isso o lume da verdade (...). Assim, o caminho da felicidade abre-se reto e livre para o homem bom. Só ele não se engana nem erra. Só ele vive bem, o contrário do que faz o mau. Desse modo, *se quisermos ser felizes, tratemos de ser bons e virtuosos.*"

E Bruni conclui dizendo que, nesse ponto, os filósofos pagãos e os cristãos estão em perfeita harmonia: "Uns e outros sustentam as mesmas coisas sobre a justiça, a temperança, a fortaleza, a liberalidade e as outras virtudes, como os vícios a elas contrários."

1.2.2. **Poggio Bracciolini**

Poggio Bracciolini (1380-1459), secretário da Cúria Romana e depois chanceler em Florença, também era muito ligado a Salutati. Ele foi um dos mais esforçados e fervorosos descobridores de antigos códices (cf. acima, pp. 17-18). Em suas obras, ele debate temáticas que se haviam tornado canônicas nas discussões dos humanistas, particularmente as seguintes: a) o elogio da vida ativa em comparação com a ascese da vida contemplativa vivida em solidão; b) o valor de formação humana e civil das *"litterae"*; c) a glória e a nobreza como fruto da virtude individual; d) a questão da "fortuna", que torna instável e problemática a vida dos homens, mas contra a qual a virtude pode levar a melhor; e) a reavaliação das riquezas (já iniciada por L. Bruni na introdução aos *Econômicos* de Aristóteles), consideradas como o nervo do Estado e como aquilo que torna possível, nas cidades, os templos, os monumentos, a arte, os ornamentos e toda beleza.

A propósito deste último tema, E. Garin escreveu que nos encontramos diante de uma "estranha e moderna valorização do dinheiro, quando não do capital..." Trata-se, portanto, de notável antecipação.

Mas queremos concluir com uma observação de Bracciolini sobre a virtude que, com belas variações sobre temas estóicos, sustenta ser a virtude autárquica, não necessitando de nada e sendo a única fonte de verdadeira nobreza: "Além de ser verdadeira, essa doutrina mostra trazer grande utilidade para a nossa

vida. Pois se nos convencermos de que os homens só se tornam nobres na honestidade e no bem e que a verdadeira nobreza é aquela que cada um conquista agindo, não aquela que deriva da habilidade e do trabalho alheios, seremos mais impelidos (...) à virtude e não vencidos pelo ócio e sem fazer nada digno de louvor, nos deixaremos contentar com a glória alheia, mas sim tenderemos nós mesmos a nos apossar das insígnias da nobreza." Esse texto apresenta um dos pensamentos básicos do humanismo: *a verdadeira nobreza é aquela que cada um conquista agindo.* Um pensamento que nada mais é do que uma variante de outro conceito basilar, de gênese romana, não menos caro a essa época: *cada qual é artífice da própria fortuna.*

1.2.3. **Leon Battista Alberti**

Uma figura de humanista de interesses poliédricos foi Leon Battista Alberti (1404-1472), que, além das questões filosóficas, também se ocupou de matemática e de arquitetura. São conhecidos especialmente os seus escritos *Sobre a arquitetura, Da pintura, Da família, Do governo da casa, Momo* e *Intercenais* (recentemente descobertas por Garin em sua integridade).

Eis alguns temas (entre tantos outros) que se destacam em Alberti:

a) Em primeiro lugar, deve-se destacar a crítica das investigações teológico-metafísicas, consideradas vãs, contrapondo a elas as investigações morais. Para Alberti, é inútil procurar descobrir as causas supremas das coisas, porque isso não foi concedido aos homens, que só podem conhecer aquilo que está sob os seus olhos, ou seja, por meio da experiência.

b) Ligada a essa crítica encontra-se a exaltação do *homo faber* e de sua atividade produtiva e construtora, ou seja, aquela atividade que não está voltada apenas para o benefício do indivíduo, mas também para o benefício de todos os outros homens e da cidade. Por isso, ele censura a sentença de Epicuro, "que, em Deus, reputa como a suma felicidade o nada fazer", sustentando que a verdade é exatamente o contrário e que o supremo vício é "estar em vão". Sem a ação, a contemplação não tem sentido. No entanto, elogia os estóicos, que consideravam "o homem ser pela natureza constituído no mundo especulador e operador das coisas" e achavam que "cada coisa nasceu para servir ao homem e o homem para conservar a companhia e a amizade entre os homens". E louva Platão por ter escrito que "os homens nasceram por motivo dos homens".

c) Nas artes, Alberti destacou a grande importância do conceito de "ordem" e "proporção" entre as partes: a arte

Leon Battista Alberti (1404-1472),humanista de interesses poliédricos: filósofo, matemático e arquiteto.

reproduz e recria aquela ordem entre as partes que existe na realidade das coisas.

d) Alguns chegaram até mesmo a identificar em Alberti a presença de uma espécie de filosofia urbanista *ante litteram*. L. Malusa escreve: "Entre as artes, a arquitetura é (...) para Alberti a mais elevada e a mais próxima da obra da natureza. Edificar é natural no homem, pois com isso se volta eminentemente para a criação de uma ordem na cidade, que é desenvolvimento de virtude e exigência da natureza. A concretização de uma cidade que seja ao mesmo tempo humana e natural ocupa uma ampla parte do *De re aedificatoria*, que pode ser considerada como um original estudo de 'filosofia urbanista': em Alberti, o papel dos prédios e da cidade torna-se fundamental para a instauração da ordem moral e da felicidade."

e) Mas um dos temas mais característicos debatidos por Alberti é o da relação entre "virtude" e "sorte". Para ele, a "virtude" não é tanto a *virtus* cristã, mas muito mais a *areté* grega, ou seja, aquela atividade peculiar do homem que o aperfeiçoa e garante-lhe a supremacia sobre as coisas. Em especial, apesar de algumas observações pessimistas, Alberti mostra-se firmemente convencido de que, quando considerada e exercida de modo realista e não como veleidade, *a virtude leva a melhor sobre a sorte.*

Duas afirmações suas, sobre o sentido da atividade humana e sobre a superioridade da virtude sobre a fortuna, tornaram-se particularmente célebres. Por isso, queremos transmiti-las com as suas próprias palavras. A primeira: "Portanto, parece-me crer que certamente *o homem não nasceu para apodrecer jazendo, mas sim para estar de pé fazendo* (...): o homem não nasce para entristecer-se no ócio, mas sim para agir em coisas magníficas e amplas, com as quais possa agradar e honrar a Deus em primeiro lugar, e para ter em si mesmo como uso de perfeita virtude e, desse modo, fruto de felicidade." A segunda: "Como poderemos confessar não ser mais nosso do que da fortuna aquilo que nós, com solicitude e diligência, decidimos manter ou conservar? *Não está em poder da fortuna* e não é, como acreditam alguns tolos, *tão fácil vencer quem não quer ser vencido. A fortuna só subjuga a quem se lhe submete.*"

Essas afirmações são como que duas esplêndidas epígrafes que valem para todo o movimento humanista.

1.2.4. **Outros humanistas do século XV**

Para concluir, recordemos alguns nomes de célebres humanistas do século XV.

Giannozzo Manetti (1396-1459) traduziu Aristóteles e os *Salmos*, mas ficou conhecido sobretudo por seu escrito *De dignitate et excellentia hominis*, com o qual abriu a grande discussão "sobre

a dignidade do homem" e sua superioridade em relação às outras criaturas.

Mateus Palmieri (1406-1475) conciliou uma vida contemplativa com a vida ativa. Embora reafirmando a fecundidade da obra humana e o papel central da cidade, revela inflexões platônicas que antecipam uma mudança de clima espiritual.

Por fim, deve-se mencionar Ermolau Bárbaro (1453-1493), que se qualificou como tradutor de Aristóteles (chegou até nós a sua tradução da *Retórica),* empenhando-se em restituir ao texto do Estagirita o seu antigo espírito, libertando-o das incrustações medievais. Uma afirmação sua tornou-se famosíssima: "Reconheço dois senhores: Cristo e as letras." Essa divinização das letras levava Ermolau Bárbaro a uma posição quase de ruptura: com efeito, ele chegava ao ponto de propor o celibato e o descompromisso civil para os doutos, a fim de que pudessem se dedicar inteiramente ao ofício das letras.

1.3. **O neo-epicurismo de Lourenço Valla**

Uma das figuras mais ricas e significativas do século XV foi certamente Lourenço Valla (1407-1457).

A sua posição filosófica, como se expressa sobretudo na obra *Do verdadeiro e do falso bem,* é marcada por uma viva polêmica contra o ascetismo estóico e contra os excessos do ascetismo monástico, em oposição aos quais afirma as instâncias do "prazer", entendido, porém, em seu sentido mais amplo e não somente como prazer da carne. O trabalho de Valla representa, portanto, uma curiosa tentativa de retomada do epicurismo, relançado e resgatado em bases cristãs.

O raciocínio de fundo de Valla é o seguinte: tudo aquilo que a natureza fez "não pode ser senão santo e louvável"; o prazer deve ser visto nessa ótica, isto é, também é considerado como santo e louvável; mas, como o homem é feito de corpo e alma, o prazer se explica em diferentes níveis; assim, há um prazer sensível, que é o mais inferior, mas também existem os prazeres do espírito, das leis, das intituições, das artes e da cultura, bem como, acima de todos, o prazer do amor cristão por Deus.

Valla não tem dúvida de que se possa chamar de "prazer" a felicidade de que a alma desfruta no Paraíso, escrevendo: "Quem duvidaria em chamar essa bem-aventurança ou quem poderia chamá-la melhor do que de 'prazer'? E, mais adiante, precisa: "Entretanto, é preciso notar que, embora eu diga que o prazer ou deleite é o único bem, contudo eu não amo o prazer, mas a Deus. O próprio prazer é amor, já que Deus faz o prazer. Recebendo, ama; recebido, é amado. O próprio amar é deleite, prazer, bem-aventurança, felicidade ou caridade, que é o fim último, em relação ao qual

se colocam as outras coisas. Por isso, não concordo que se diga que Deus deve ser amado por si mesmo, como se o próprio amor e o deleite existisse tendo em vista um fim e não fossem fins eles mesmos. Melhor se diria se se dissesse que Deus é amado não como causa final, mas como causa eficiente" (tradução de G. Radetti).

O sentido da doutrina do prazer de Valla foi interpretado com muita fineza por E. Garin: "A proclamada santidade da *voluptas,* de resto sentida de forma muito lucreciana, é uma defesa da divindade da natureza, admirável manifestação da ordenada e providencial bondade de Deus. Como toda posição antimaniqueísta muito viva, também a posição exposta em certas páginas de Valla parece deslizar em direção ao pelagianismo (cf. Vol. I, p 433), correndo o risco de deificar a natureza e, através da natureza, também o prazer, *hominumque divumque Voluptas.* Entretanto, nada se perde de sua validade, nem da justeza daquele chamado à experiência cristã, entendida não como redenção da alma, mas como redenção do homem, de *todo o homem,* carne e alma, contra todo ascetismo pessimista e contra todo maniqueísmo evidente ou larvar."

Tudo isso é exato. Mas deve-se acrescentar que o resultado último dessa amplificação da *voluptas* é uma superação da doutrina do próprio Epicuro. Com efeito, a conjunção dessa doutrina com o cristianismo muda o seu caráter, como o próprio Valla diz expressamente: "E assim refutei ou condenei tanto a doutrina dos epicúreus como a dos estóicos, mostrando que o bem sumo ou desejável não se encontra nem em uns nem em outros e nem mesmo em algum dos filósofos, mas sim em nossa religião, não podendo ser alcançado na terra, mas sim nos céus."

Se levarmos em conta essas afirmações, não nos surpreenderemos com as conclusões a que chega Valla em outra obra célebre que escreveu: *Sobre o livre-arbítrio.* Colocando-se contra a razão silogizante e contra o conhecimento do divino entendido aristotelicamente, Valla faz valer as instâncias da fé, entendida como a entende são Paulo, contrapõe as virtudes teologais às virtudes do intelecto e escreve textualmente: "Fujamos portanto da cupidez de conhecer as coisas superiores e nos aproximemos muito mais das coisas humildes. Nada importa mais para o cristão do que a humildade. Desse modo, sentimos muito mais a magnificência de Deus, pois está escrito: 'Deus resiste aos soberbos, mas concede a graça aos humildes.' "

Analogamente, só nessa ótica e nesse espírito pode-se entender corretamente o *Discurso sobre a falsa e mentirosa doação de Constantino,* na qual Valla demonstra com rigorosas bases filológicas a falsidade daquele documento, sobre o qual a Igreja fundamenta a legitimidade do seu poder temporal, fonte de corrupção. A

Lourenço Valla (1407-1457): propôs uma forma de epicurismo conciliável com a doutrina cristã e também foi filólogo de valor (entre outras coisas, descobriu a falsidade do documento relativo à célebre "Doação de Constantino").

correta interpretação da "palavra" restitui a verdade — e esta salva. É assim que Valla conclui esse admirável escrito: "Mas, nesta minha primeira oração, não quero exortar os príncipes e os povos a deterem o Papa em sua corrida desenfreada e obrigá-lo a permanecer dentro de seus limites. Quero apenas que o advirtam. Uma vez instruído sobre a verdade, talvez volte espontaneamente da casa alheia para a sua casa e torne das vagas furiosas e das tremendas tempestades para o porto. Se se recusar a fazê-lo, então nos voltaremos para outro discurso, muito mais severo. Que eu possa um dia ver — e não há nada que eu deseje mais fortemente do que ver isso, especialmente se acontecer a meu conselho – o Papa sendo apenas vigário de Cristo e não também de César!"

O trabalho de pesquisa filológica de Valla também se estendeu aos textos sacros, na obra *Confrontos e anotações sobre o Novo Testamento extraídas de diversos códices de língua grega e de língua latina,* que tinha o objetivo de restituir o texto genuíno do Novo Testamento e, desse modo, torná-lo mais inteligível. Os estudiosos destacaram que, com essa delicada operação, Valla pretendia opor o método filológico ao método filosófico medieval das *quaestiones* na leitura dos textos sacros, polindo-os de todas as incrustações que se haviam depositado sobre eles.

Dessa forma, Valla abria um caminho destinado a um grande futuro. E a força demolidora do seu método revela-se por inteiro no termo com o qual ele indica a língua latina, isto é, "sacramentum." Para Valla (como bem esclareceu Garin), a língua é encarnação do espírito dos homens e a palavra é encarnação do seu pensamento. Daí a sacralidade da linguagem e a necessidade de respeitar a palavra e restituí-la à sua genuinidade, para entender o espírito que ela expressa.

Com Valla, o humanismo alcança uma de suas conquistas mais elevadas e duradouras.

2. O neoplatonismo renascentista

2.1. Acenos sobre a tradição platônica em geral e sobre os doutos bizantinos do século XV

A época do humanismo e do renascentismo é marcada por maciça revivescência do platonismo, que cria uma têmpera espiritual inconfundível.

A revivescência do platonismo, porém, não significa o renascimento do pensamento de Platão tal como o encontramos expresso nos diálogos. É verdade que a Idade Média leu pouquíssimos diálogos *(Menon, Fédon* e *Timeu)* e que, ao contrário, ao longo do século XV, os diálogos foram todos traduzidos para o

latim, as versões de Leonardo Bruni alcançaram grande sucesso e muitos humanistas puseram-se em condições de ler e entender o texto grego original. Entretanto, o redescoberto texto platônico continuou a ser lido à luz da tradição platônica posterior, ou seja, em função dos parâmetros que os neoplatônicos tornaram canônicos.

Para o leitor de hoje, que está de posse das mais refinadas técnicas exegéticas, isso pode parecer paradoxal. Na realidade, porém, não o é. Somente a partir de princípios do século XIX é que se conseguiu começar a separar as doutrinas genuinamente platônicas das doutrinas neoplatônicas e somente em nossos dias, pouco a pouco, se está completando sistematicamente a imagem filosófica de Platão em todos os seus traços, como já vimos em parte no volume anterior (cf. pp 129ss.).

Isso aconteceu por uma série de motivos, que devemos precisar sinteticamente, porque nos ajudam bastante a compreender a época que estamos estudando.

Em geral, a Antigüidade tendia a atribuir ao fundador de uma escola ou de um movimento filosófico todas as descobertas posteriores nele inspiradas. Isso aconteceu particularmente com Platão, pelo fato de ele não ter deixado escritos sistemáticos, confiando às lições as suas doutrinas sobre os princípios supremos e não autorizando os discípulos a comporem um quadro geral do seu pensamento. Como vimos no volume anterior, a Academia por ele fundada sofreu o destino mais aventuroso e registrou mudanças de grande relevo (cf. vol.I, pp. 36ss e 274ss). Na época helenística, deslizou para o ceticismo e depois se fez portador de instâncias ecléticas (absorvendo sobretudo elementos estóicos), ao passo que, na época imperial, esforçou-se por criar uma sistematização metafísica de conjunto, que se iniciou com os medioplatônicos (cf. vol. I, pp. 246 ss) e culminou com Plotino e os neoplatônicos tardios (cf. vol. I, pp. 256 ss).

Deve-se recordar ainda que, com os neoplatônicos, os próprios escritos aristotélicos, em certo sentido, foram assumidos na tradição, comentados em uma certa ótica e considerados como os "pequenos mistérios", com a função de introduzir aos "grandes mistérios", ou seja, como escritos propedêuticos capazes de preparar a compreensão de Platão. A isso acrescente-se ainda as complicações que já ilustramos neste volume (pp 32 - 41 ss), ligadas aos complexos acontecimentos relativos ao *Corpus Hermeticum* e aos *Oráculos caldeus*, ou seja, àquelas correntes de pensamento mágico-teúrgico que utilizaram filosofemas platônicos, colorindo com tintas bem particulares uma série de conceitos platônicos, que assim coloridos influenciaram por reflexo a própria tradição platônica de origem. Por fim, deve-se lembrar que o platonismo teve o seu patrimônio doutrinário acrescido também com a especulação

cristã, alcançando cumes de notável elevação nos escritos do pseudo-Dionísio Areopagita (cf. vol. I, pp. 421 ss), que apresentam elementos proclianos combinados com elementos extraídos da teologia cristã, exercendo grande fascínio.

Ora, o platonismo chegou aos renascentistas com todas essas incrustações multisseculares, ou seja, chegou-lhes na forma do *neoplatonismo* e, ademais, com todas as infiltrações mágico-herméticas e cristãs. E como tal foi acolhido e reconsagrado.

Mas ainda há um último ponto a ser destacado para que se tenha o quadro completo. Quando as escolas filosóficas de Atenas e Alexandria entraram em decadência, Bizâncio recolheu e manteve viva a tradição helênica, embora com escassa originalidade. E foram precisamente os doutos bizantinos que passaram para o Renascimento italiano aquela tradição, com todas as incrustações de que falamos, às quais ainda se acrescentaram depois também algumas incrustações provenientes do platonismo latino-medieval.

Os doutos bizantinos afluíram para a Itália em três momentos sucessivos: 1) em princípios do século XIV, foram chamados a ensinar (cf. acima) homens como Emanuel Crisolora, que criou a tradição de estudos gregos em Florença; 2) a partir de 1439, verificou-se um afluxo maciço, por ocasião do Concílio de Ferrara-Florença, no qual se discutiu a união da Igreja grega com a romana; 3) a partir de 1453, houve uma verdadeira diáspora de doutos gregos, em virtude da queda de Constantinopla nas mãos dos turcos.

Hoje, já está bem claro para os historiadores que essa afluência de doutos gregos para a Itália *não gerou* o renascimento dos estudos dos clássicos gregos (que, como já vimos, tem raízes muito mais profundas), mas *movimentou-o e promoveu-o* notavelmente.

No que se refere particularmente aos *conteúdos filosóficos* relativos ao renascimento neoplatônico, esses doutos não contribuíram com elementos originais. O único ponto de destaque foi a polêmica que fomentaram sobre a "superioridade" de Platão em relação a Aristóteles. Jorge Gemisto Pleton (1355-1452, aprox.) sustentou vivamente a claríssima superioridade de Platão, chegando até mesmo a propor uma forma de neopaganismo com bases platônicas.

Contra ele, Jorge Escolário Genádio (aprox. 1405-1472) defendeu tenazmente Aristóteles, coadjuvado (embora em outras bases) por Jorge Trapezúncio (1395-1486).

Uma tentativa de conciliação do conflito, conduzida com grande classe e com o auxílio de amplos conhecimentos, foi feita por Bessarion (aprox. 1400-1472), nomeado cardeal pelo papa Eugênio

Era assim que Rafael e os renascentistas imaginavam Platão. Este particular da Escola de Atenas *mostra muito bem o desejo de apresentar o fundador da Academia não apenas como o filósofo da transcendência por excelência, mas também como perfeitamente conciliável com Aristóteles. mostrando-o em uma atitude complementar em relação a ele (Platão aponta para o céu, Aristóteles para a natureza, de modo que um completa o outro; cf. pp. 14-15). Ademais, através do livro que lhe põe sob o braço, ou seja, o* Timeu *(que contém a síntese cosmológica), Rafael pretende indicar a possibilidade concreta de passagem da metafísica platônica aos interesses "naturalistas" aristotélicos.*

IV. Para ele, estabelecer a harmonia entre Platão e Aristóteles significava também criar uma base para unificar a Igreja grega com a romana. Por isso, Bessarion foi considerado o mais grego dos latinos e o mais latino dos gregos. Entre outras coisas, ficou famosa a sua tradução da *Metafísica* de Aristóteles. Entretanto, apesar de seus vastíssimos conhecimentos sobre as fontes, Bessarion também propôs e avalizou amplamente a interpretação neoplatônica de Platão (e não poderia ter sido diversamente, devido às razões que já explicamos).

Mas o grande relançamento do platonismo, do ponto de vista filosófico, iria acontecer por outros caminhos: por um lado, graças à obra de Nicolau de Cusa; por outro lado, através da obra da Academia platônica florentina, tendo à frente Ficino e, depois, Pico de Mirândola. É desses filósofos que falaremos agora.

2.2. Nicolau de Cusa: a douta ignorância em relação ao infinito

2.2.1. A vida, as obras e a posição cultural de Nicolau de Cusa

Uma das personalidades de maior destaque do século XV (talvez o gênio mais dotado especulativamente) foi Nicolau de Cusa, assim chamado por causa da cidade de Kues, onde nasceu em 1401 (o seu nome era Kryfts ou, na grafia modernizada, Krebs). Alemão de origem, mas italiano por formação, Nicolau estudou especialmente em Pádua. Foi ordenado sacerdote em 1426 e tornou-se cardeal em 1448. Morreu em 1464.

Dentre suas obras, podemos recordar: *A douta ignorância* (1438-1440), *As conjecturas* (elaboradas entre 1440 e 1445), *A busca de Deus* (1445), *A filiação de Deus* (1445), *A apologia da douta ignorância* (1449), *O idiota* (1450), *A visão de Deus* (1453), *A esmeralda* (1458), *O príncipe* (1450), *O poder ser* (1460), *O jogo da bola* (1463), *A caça da sabedoria* (1463), *O compêndio* (1463) e *O ápice da teoria* (1464). (Todos esses escritos encontram-se nas *Obras filosóficas* de Nicolau de Cusa, traduzidas para o italiano por G. Federici Vescovini, UTET, Turim, das quais nos valemos).

Entretanto, somente em parte Nicolau de Cusa interpreta as instâncias renascentistas. Inicialmente, ele se formou com base na problemática ligada às correntes ocamistas, sendo depois influenciado pelas correntes místicas ligadas a Eckhart. Mas a marca do seu pensamento é constituída sobretudo pelo predomínio do neoplatonismo, especialmente na formulação desenvolvida pelo Pseudo-Dionísio, quando não de Escoto Eriúgena (ainda que em menor medida), a serviço de fortes interesses teológicos e religiosos.

Nicolau de Cusa (1401-1464): grande teólogo e filósofo neoplatônico. Suas teorias foram uma como que grande ponte entre a época medieval e o período renascentista. (A foto reproduz o monumento a Nicolau de Cusa que se encontra na Igreja de San Pietro in Vincoli, em Roma).

Entretanto, seria errado pensar em Nicolau de Cusa como filósofo predominantemente ligado ao passado: com efeito, embora ele não se mostre alinhado com os humanistas, também não se encontra alinhado com os escolásticos. Na verdade, ele não segue o método "retórico" (ou seja, inspirado na eloqüência antiga) próprio dos primeiros, mas também não segue o método da *quaestio* e da *disputatio* característico dos segundos. Nicolau faz uso original de métodos extraídos dos processos matemáticos, não, porém, em sua valência matemática propriamente dita, mas sim em sua valência analógico-alusiva. O tipo de conhecimento que deriva desse método é denominado por nosso filósofo como "*docta ignorantia*", onde o adjetivo corrige o substantivo de modo essencial.

Vejamos então, concretamente, em que consiste essa "douta ignorância" de Nicolau de Cusa.

2.2.2. **A douta ignorância**

Em geral, quando se busca a verdade acerca das várias coisas, põem-se em relação e comparam-se o certo com o incerto, o desconhecido com o conhecido. Portanto, quando se indaga no âmbito das coisas finitas, o juízo cognoscitivo é fácil ou difícil (quando se trata de coisas complexas), mas, *de qualquer modo, é possível*. Entretanto, as coisas são bem diferentes quando se indaga do infinito, que, enquanto tal, *escapa a toda proporção*, restando-nos portanto desconhecido. É essa a causa do nosso *não saber* em relação ao infinito: precisamente o fato de ele não ter "proporção" alguma em relação às coisas finitas. A consciência dessa desproporção estrutural entre a mente humana (finita) e o infinito, ao qual porém, ela tende e pelo qual anseia, e a busca que se mantém rigorosamente no âmbito dessa consciência crítica constituem precisamente a douta ignorância.

Eis as conclusões de Nicolau de Cusa: "O intelecto finito não pode entender de modo preciso a verdade das coisas por meio das semelhanças. A verdade não é um mais ou um menos, pois consiste em algo de indivisível e não pode ser medida com precisão por nada que exista como diferente do verdadeiro, assim como o círculo, cujo ser consiste em algo de indivisível, não pode medir o não-círculo. Assim, o intelecto, que não é a verdade, não pode compreender nunca a verdade de modo preciso, não podendo portanto compreendê-la ainda mais precisamente ao infinito, porque está para a verdade como o polígono está para o círculo. Quanto mais ângulos tiver o polígono, tanto mais será semelhante ao círculo; entretanto, jamais será igual a ele, ainda que multipliquemos os seus ângulos ao infinito, já que nunca se chegará à identidade com o círculo."

Estabelecida essa premissa, Nicolau indica um caminho correto de *busca por aproximação* daquela *verdade* (em si mesma

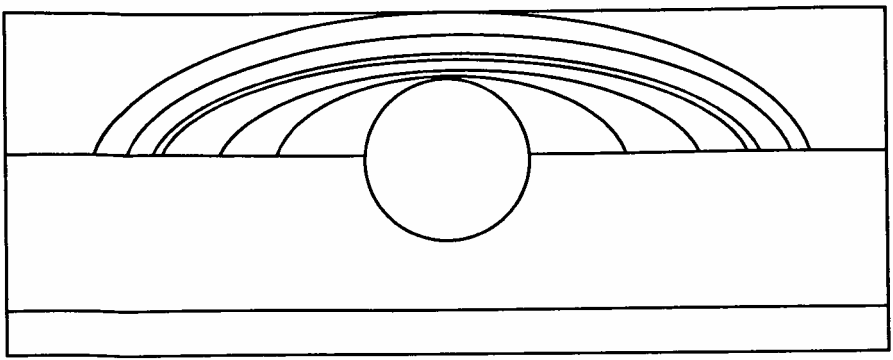
inalcançável), centrado na concepção segundo a qual ocorre no infinito uma *coincidentia oppositorum*. Por esse caminho, as várias coisas finitas podem aparecer não tanto em antítese com o infinito, mas muito mais como tendo com ele uma relação simbólica, de certa forma significativa e alusiva.

Desse modo, em Deus, enquanto infinito, coincidem todas as distinções, que nas criaturas se apresentam como opostas entre si.

O que significa isso?

Nicolau mostra bem o que entende quando fala de "coincidência dos opostos", utilizando o conceito de "máximo". Em Deus, que é o *máximo "absoluto"*, os opostos "máximo" e "mínimo" são a mesma coisa. Com efeito, pensemos em uma "quantidade" *maximamente* grande e em uma *maximamente* pequena. Agora, com a mente, subtraiamos a "quantidade". Note-se que subtrair a quantidade significa prescindir do "grande" e do "pequeno". O que resta então? Resta a coincidência do "máximo" e do "mínimo", visto que "o máximo é *superlativo*, como o é o mínimo". Por isso, Nicolau escreve: "A quantidade *absoluta* (...) não é mais máxima do que mínima, já que nela coincidem mínimo e máximo."

Generalizando esse resultado, acrescenta o nosso filósofo: "As oposições convêm às coisas que admitem um excedente e um excedido, fazendo-o diversamente. Entretanto, nunca convêm ao máximo absoluto, que está acima de qualquer oposição. E, como o máximo absoluto é absolutamente em ato todas as coisas que podem ser e o é sem oposição, de forma que o mínimo coincide com o máximo, então também está acima de qualquer afirmação e negação. Tudo aquilo que se concebe que é não é mais do que aquilo que não é. E tudo aquilo que se concebe que não é não é menos do que aquilo que é. Mas aquilo que é tudo o é de tal modo a não ser nada. E é maximamente aquilo que também é minimamente. Dizer 'Deus, que é o próprio máximo absoluto, é luz' é o mesmo que dizer 'Deus é maximamente luz e é minimamente luz'. Com efeito, se assim não fosse, o máximo absoluto não seria em ato todos os



possíveis, isto é, não seria infinito e não seria o limite de todas as coisas, não sendo limitado por nenhuma delas."

A geometria nos oferece esplêndidos exemplos "alusivos" de *coincidência dos opostos no infinito.* Tomemos um círculo, por exemplo, e aumentemos o seu raio, pouco a pouco, ao infinito, isto é, até fazê-lo tornar-se máximo. Pois bem, nesse caso, o círculo acabará por coincidir com a linha e a circunferência pouco a pouco se tornará minimamente curva e maximamente reta, como mostra o gráfico da p.64

Ademais, no círculo infinito cada ponto será centro e, ao mesmo tempo, também extremo. E, analogamente, coincidirão arco, corda, raio e diâmetro. E tudo coincidirá com tudo.

O mesmo, por exemplo, vale também para o triângulo. Se, pouco a pouco, prolongarmos um lado ao infinito, o triângulo acabará por coincidir com a reta. E os exemplos poderiam se multiplicar. Portanto, ao infinito, os opostos coincidem. Desse modo, Deus é *complicatio oppositorum et eorum coincidentia.*

Tudo isso implica uma superação do modo comum de raciocinar, que se funda no princípio da não-contradição. E Nicolau tenta uma justificação das possibilidades dessa superação explorando a distinção (de gênese platônica) dos graus de conhecimento em: a) percepção sensorial; b) razão (*ratio*); c) intelecto (*intellectus*). Da seguinte forma: a) a percepção sensorial é sempre positiva ou afirmativa; b) a razão, que é discursiva, afirma e nega, mantendo os opostos distintos (afirmando um nega o outro e vice-versa) segundo o princípio da não-contradição; c) já o intelecto, acima de toda afirmação e negação racionais, capta a coincidência dos opostos com um ato de intuição superior. Escreve Nicolau: "Assim, de modo incompreensível, *acima de todo discurso racional,* vemos que o máximo absoluto é o infinito, ao qual nada se opõe e com o qual o mínimo coincide."

É nesse quadro que ele repropõe as principais temáticas do neoplatonismo cristão com originalidade e fineza.

Três pontos merecem ser destacados de modo particular: a) o modo como ele apresenta a relação Deus-mundo; b) o destaque que dá ao antigo princípio segundo o qual "tudo está em tudo"; c) o conceito de homem como "microcosmos".

2.2.3. A relação entre Deus e o universo

Nicolau de Cusa apresenta a derivação das coisas de Deus em função de três conceitos básicos (já utilizados por alguns pensadores platônicos medievais): 1) o conceito de "complicação". 2) o conceito de "explicação"; 3) o conceito de "contração".

1) Deus contém em si todas as coisas (como máximo de todos

os máximos). Assim, pode-se dizer que ele "complica" (inclui) todas as coisas. Deus é a "complicação" de todas as coisas, assim como, por exemplo, a unidade numérica é a "complicação" de todos os números, dado que estes nada mais são do que a unidade que se explica e que em cada número nada mais se encontra senão a unidade. Basta pensar também no ponto, que é "complicação" de todas as figuras geométricas, visto que a linha outra coisa não é do que o ponto que se explica, e assim por diante.

2) Com esses exemplos, também fica claro o conceito de "explicação". Mas deve-se notar uma coisa: quando se considera Deus como "complicação", deve-se dizer que todas as coisas estão *em Deus,* sendo *Deus em Deus;* quando se considera Deus como "explicação", Deus é em todas as coisas aquilo que elas são. Diz Nicolau: enquanto explicação, Deus "é como a verdade na sua imagem". Desse modo, dizer que o universo é explicação de Deus significa dizer que ele é "imagem" do Absoluto.

3) O conceito de "contração" se explica como conseqüência disso, ou seja, como *manifestação de Deus.* No universo, Deus está "contraído" (manifestado), assim como a unidade está "contraída" na pluralidade, a simplicidade na composição, a quietude no movimento, a eternidade na sucessão temporal e assim por diante.

2.2.4. **O significado do princípio "tudo está em tudo"**

Assim sendo, então, cada ser é "contração" do universo, assim como este, por seu turno, é contração de Deus. O que significa que *cada ser resume o universo inteiro e Deus.* Todo o universo é flor na flor, é vento no vento, é água na água, é tudo em tudo, segundo a antiga máxima de Anaxágoras.

Eis uma belíssima página de Nicolau de Cusa, em que ele expressa esse conceito de modo admirável: "Como decorre claramente do primeiro livro que Deus está em todas as coisas de tal modo que todas estão em Deus e como, agora, vemos que Deus está em todas as coias pela mediação do universo, a conseqüência disso é que tudo está em tudo e que qualquer coisa está em qualquer coisa. Enquanto é perfeitíssimo pela ordem da natureza, o universo precedeu todas as coisas, para que qualquer coisa possa estar em qualquer coisa. Em uma criatura qualquer, o universo é essa mesma criatura; desse modo, cada coisa acolhe todas, de modo que, nela, sejam essa mesma criatura de modo contraído. Mas, como uma coisa qualquer não pode ser todas em ato, estando contraída, ela contrai todas, para que elas sejam a mesma. Se todas as coisas estão em todas, parece que todas as coisas precedem qualquer uma das coisas. Assim, todas as coisas não são uma pluralidade, porque a pluralidade não precede a nada. Por isso, todas as coisas sem pluralidade precederam uma coisa qualquer segundo uma ordem

natural. Assim, muitas coisas não estão em uma coisa qualquer em ato, mas todas, sem pluralidade, são essa coisa mesma. O universo está nas coisas de modo contraído e cada coisa que existe em ato contrai os seus universos, para que eles sejam em ato aquilo que ela é. Tudo aquilo que existe em ato está em Deus, porque Deus é o ato de tudo. Mas o ato é a perfeição e o fim da potência. E, estando o universo contraído em qualquer coisa existente em ato, está claro que Deus, que está no universo, está em qualquer coisa e que qualquer coisa que existe em ato está, como universo, imediatamente em Deus. Assim, dizer que 'qualquer coisa está em qualquer coisa' outra coisa não é do que dizer 'Deus está em tudo por tudo' ou 'tudo está em Deus por tudo'. Essas elevadíssimas verdades podem ser compreendidas claramente por um intelecto sutil: ou seja, de que modo Deus, sem diversidade, está em todas as coisas (porque qualquer coisa está em qualquer coisa) e todas estão em Deus (porque todas estão no todo). Mas, como o universo está em qualquer coisa como qualquer coisa está nele, o universo, de modo contraído, é em qualquer coisa aquilo que ele próprio é contraidamente. E, assim, qualquer coisa no universo é o próprio universo, embora o universo esteja de modo diverso em uma coisa qualquer e esta esteja diversamente no universo."

E eis algumas belas exemplificações: "Façamos um exemplo. Está claro que a linha infinita é linha, triângulo, círculo e esfera. Toda linha finita tem o seu ser da linha infinita, que é tudo aquilo que existe. Por isso, na linha finita, tudo aquilo que é a linha infinita (isto é, linha, triângulo etc.) é linha finita. Assim, toda figura, na linha finita, é linha. E não está nela como o triângulo, o círculo ou a esfera em ato, porque de muitas coisas em ato não deriva em ato uma só coisa, enquanto uma coisa qualquer em ato não está em qualquer coisa, mas o triângulo na linha é linha, o círculo na linha é linha e assim por diante. Para fazer-te compreender mais claramente: a linha em ato só pode existir no corpo, como mostraremos alhures. E ninguém duvida de que, no corpo que tem comprimento, largura e profundidade, estejam complicadas todas as figuras. Nessa linha em ato, portanto, todas as figuras são, em ato, linha, o triângulo está no triângulo e assim por diante. Todas as coisas na pedra são pedra, na alma vegetativa são alma, na vida são vida, no sentido são sentido, na vista são vista, no ouvido são ouvido, na imaginação são imaginação, na razão são razão, no intelecto são intelecto, em Deus são Deus."

2.2.5. A proclamação do homem como "microcosmos"

O conceito de homem como "microcosmos" nada mais é do que uma conseqüência dessas premissas. No contexto do pensamento de Nicolau, o homem é "microcosmos" em dois níveis: a) o nível

ontológico geral, porque "contrai" em si mesmo todas as coisas (da mesma forma que, nesse sentido, toda coisa é microcosmo); b) o nível ontológico especial, visto que, sendo dotado de mente e conhecimento, o homem, do ponto de vista cognoscitivo, é "implicação" das imagens de todas as coisas.

Vamos transcrever três passagens mais características a esse respeito, dado que, nesse ponto, Nicolau de Cusa está em perfeita sintonia com os humanistas, que fizeram do conceito de homem como "microcosmos" uma verdadeira bandeira ideal, a marca espiritual de toda uma época.

Nas *Conjecturas,* pode-se ler: "Está claro que a unidade da humanidade, no sentido que existe contraída no homem, complica todas as coisas segundo a natureza dessa contração. A virtude de sua unidade abrange todas as coisas e as mantém nos limites de sua razão, tanto que nada escapa ao seu poder: com efeito, pressupõe poder captar tudo com o sentido, a razão ou o intelecto e crê poder complicar em sua unidade essas virtudes e poder alcançar humanamente todas as coisas enquanto contempla a si mesma. Com efeito, o homem é deus, ainda que não absolutamente, porque é homem. É um deus humano. O homem é também um mundo, mas não é contraidamente tudo, porque é homem. O homem é um microcosmos ou um mundo humano. Em sua potência humana, a área da humanidade compreende Deus e o universo-mundo. O homem pode ser um deus humano ou humanamente um deus, como pode ser um anjo humano, uma fera humana, um leão humano, um urso humano etc. Na potência da humanidade, todos os seres existem segundo o modo particular dela. Na humanidade se explicam humanamente todas as coisas, do mesmo modo como se explicam universalmente no universo, porque existe um mundo humano. Todas as coisas são complicadas humanamente na humanidade, porque ela é um deus humano. Com efeito, a humanidade é unidade, que é também infinidade humanamente contraída. E, como é condição da unidade explicar os entes por si, na medida em que é entidade que complica os entes em sua simplicidade, daí deriva que a virtude da humanidade explica tudo por si dentro do círculo de sua área, extraindo tudo da potência do seu centro. A condição da sua unidade é a de constituir-se como fim de suas explicações, enquanto é infinita."

No *Jogo da bola,* explicita-se ainda mais: "Certamente, o homem é um pequeno mundo, que também é parte do mundo grande. Em todas as partes resplandece o todo, porque a parte é parte do todo, assim como o homem inteiro resplandece na mão que é proporcional ao todo. Entretanto, na cabeça, toda a perfeição do homem resplandece de modo ainda mais perfeito. O universo, igualmente, resplandece em qualquer de suas partes. Todas as

coisas têm uma relação e uma proporção com o universo. A perfeição da totalidade do universo resplandece mais naquela parte que se chama 'homem'. Por isso, o homem é um mundo perfeito, embora seja um pequeno mundo que é parte do grande mundo. Portanto, aquilo que o universo tem de modo universal o homem o tem de modo particular, próprio e distinto. E, como só pode haver um universo, mas podem existir muitos seres particulares e distintos, uma multiplicidade de homens particulares e distintos porta em si a espécie e a imagem de um único universo perfeito, de modo que a estabilidade da unidade do grande universo é explicada mais perfeitamente em uma multiplicidade tão diversa de muitos pequenos mundos mutáveis, que se sucedem uns aos outros."

No escrito *A mente* (que faz parte de *O idiota),* por fim, pode-se ler: "Considero que a mente (do homem) é a mais simples imagem da mente divina, entre todas as imagens da *complicação* divina. A mente é a imagem primeira da *complicação* divina, que *complica* todas as suas imagens na sua simplicidade e na sua *virtude de complicação.* Deus, com efeito, é a *complicação das complicações* e a mente, que é imagem de Deus, é a *imagem da complicação das complicações."*

2.3. Marcílio Ficino e a Academia platônica florentina

2.3.1. A posição de Ficino no pensamento renascentista

Em 1462, Cosme, o Velho, dos Médicis, doou a Ficino uma vila em Carregi para que ele pudesse, com toda a comodidade e tranqüilidade, dedicar-se ao estudo e à tradução de Platão. Essa data assinala o nascimento da "Academia platônica", que não foi uma escola organizada, mas muito mais um sodalício de doutos e amantes da filosofia platônica, do qual Ficino foi a mente diretora.

Marcílio Ficino (1433-1499) marcou uma reviravolta decisiva na história do pensamento humanístico-renascentista. Em parte, essa reviravolta se explica pelas novas condições políticas, que acarretaram uma transformação do literato-chanceler da República no literato-cortesão, a serviço dos novos senhores. Mas a atividade de pensamento dos literatos-chanceleres já havia esgotado todas as suas possibilidades, sendo agora necessário apresentar uma fundamentação teórica daquele "primado" e daquela "dignidade" do homem sobre os quais todos os humanistas da primeira metade do século XV haviam insistido, mas, as mais vezes, permanecendo no nível fenomenológico e descritivo. E essa obra foi empreendida precisamente por Ficino, com base na recuperação maciça e no repensamento da grande tradição "platônica".

A importância de Ficino está emergindo de modo sempre mais claro como verdadeiramente essencial não somente para se compreender o pensamento da segunda metade do século XV, mas também para se entender o pensamento do século XVI.

Foram três as atividades fundamentais às quais Ficino se dedicou: 1) a de *tradutor;* 2) a de *pensador e filósofo;* 3) a de *mago.* Não acrescentaremos como quarta atividade a de *sacerdote* (fez-se ordenar padre em 1474, já na faixa dos quarenta anos de idade), pois, como veremos, para ele, "sacerdote" e "filósofo" são a mesma coisa. Suas três atividades revelam-se intimamente ligadas entre si e até indissolúveis. Ficino traduziu uma grande quantidade de textos (de que falaremos logo) não por erudição, mas para responder a necessidades espirituais precisas e seguindo um plano filosófico claro. O teórico, portanto, guiou as escolhas do tradutor. E a atividade do tradutor, assim como a do pensador, liga-se com a do mago, não de modo agregado, mas sim essencial, pelas razões que explicaremos.

2.3.2. Ficino como tradutor

Sua atividade oficial como tradutor começou em 1462, precisamente com as versões de Hermes Trismegisto, ou seja, com o *Corpus Hermeticum,* do qual já falamos amplamente e com os *Hinos órficos* , aos quais se seguiram, em 1463, os *Commentaria in Zoroastrem.* Em 1463, Ficino começou a tradução das obras de Platão, nas quais trabalhou até 1477. Entre 1484 e 1490, traduziu as *Enéadas* de Plotino e, entre 1490 e 1492, traduziu Dionísio Areopagita.

Entre uns e outros, traduziu também obras de medioplatônicos, de neopitagóricos e de neoplatônicos, como Porfírio, Jâmblico e Proclo, além do bizantino Miguel Pselo.

Como se vê, o mapa da "tradição platônica" está completo.

A tradução de Hermes Trismegisto, Orfeu e Zoroastro antes de Platão decorre do fato de que Ficino considerava como autênticos e antiqüíssimos os documentos atribuídos àqueles pretensos profetas e magos, achando que Platão *dependia deles,* como já dissemos e como veremos melhor agora.

2.3.3. Os pontos fundamentais do pensamento filosófico de Ficino

Como filósofo, Ficino se expressou sobretudo nas obras *Sobre a religião cristã* e *Teologia platônica,* além de vários comentários a Platão e a Plotino. O seu pensamento é uma forma de neoplatonismo cristianizado, rico em observações interessantes, dentre

as quais emergem como peculiares as seguintes: a) o novo conceito de *filosofia como "revelação";* b) o conceito de alma como *"copula mundi";* c) um repensamento do *"amor platônico"* em sentido cristão.

a) A filosofia nasce como "iluminação" da mente, como dizia Hermes Trismegisto. O ato de dispor e dobrar a *alma,* de modo a que se torne *intelecto* e acolha a luz da divina revelação em que consiste a atividade filosófica, coincide com a própria religião. Filosofia e religião são inspiração e iniciação aos sacros mistérios do verdadeiro. Hermes Trismegisto, Orfeu e Zoroastro foram igualmente "iluminados" por essa luz, sendo portanto profetas. Assim, sua obra é uma mensagem sacerdotal, voltada para a divulgação do verdadeiro.

O fato de que esses "prisci theologi" tenham podido captar uma mesma verdade (que também foi atingida, sucessivamente, por Pitágoras e Platão), segundo Ficino, se explica perfeitamente em função do Logos, ou seja, do Verbo divino (do qual, inclusive, Hermes Trismegisto fala expressamente), que é igual para todos. A vinda de Cristo, com o Verbo fazendo-se carne, assinala o completamento *dessa* revelação. Portanto, Hermes, Orfeu, Zoroastro, Pitágoras, Platão (e os platônicos) podiam perfeitamente se harmonizar com a doutrina cristã, posto que derivavam de uma única fonte (o Logos divino). A religião dos simples não basta para vencer a incredulidade e o ateísmo: é preciso fundar uma *"docta religio"* que sintetize a filosofia platônica e a mensagem evangélica. É precisamente nessa ótica que deve ser vista a consagração sacerdotal de Ficino, assim como a sua missão de sacerdote-filósofo.

b) No que se refere à estrutura metafísica da realidade, Ficino a concebe, segundo o esquema platônico, como uma *sucessão de graus* decrescentes *de perfeição,* que ele, porém, de modo original (em relação aos neoplatônicos pagãos), identifica nos cinco graus seguintes: Deus, anjo, alma, qualidade (= forma) e matéria. Ora, os primeiros dois graus e os últimos dois são claramente distintos entre si, como mundo inteligível e mundo físico, ao passo que a alma representa o "elemento de conjunção", que tem as características do mundo superior) mas, ao mesmo tempo, é capaz de vivificar o mundo inferior. Numa ótica neoplatônica, Ficino admite uma alma do mundo, almas das esferas celestes e almas dos seres vivos, mas é sobretudo para a alma racional do homem que ele dirige o seu interesse. O lugar medial da alma é o *terceiro,* tanto percorrendo os cinco graus da hierarquia do real de baixo para cima como de cima para baixo, como mostra este esquema:

Marcílio Ficino (1433-1499) foi a mente diretora da Academia platônica florentina. Traduziu para o latim todos os textos essenciais da tradição platônica (de Platão a Plotino e ao Pseudo-Dionísio) e divulgou as doutrinas herméticas, por ele consideradas a fonte da qual o próprio Platão havia extraído a sua filosofia.

1	↓	Deus	↑	5
2		anjo		4
3		ALMA		3
4		qualidade		2
5		matéria		1

Desse modo, escreve Ficino: "Semelhante natureza parece extremamente necessária na ordem do mundo, de modo que, depois de Deus e do anjo, que não são divisíveis nem segundo o tempo nem segundo a dimensão, e acima do corpo e da qualidade, que se dissipam no tempo e no espaço, cumpra o papel de meio termo adequado: um termo que seja de certo modo dividido pelo decurso do tempo, mas não seja dividido pelo espaço. É a alma que se insere entre as coisas mortais sem ser mortal, porque se insere íntegra e não dividida, assim como também íntegra e não dispersa se retrai. E, como ela rege os corpos, mas também adere ao divino, é *senhora* dos corpos, não companheira. *Esse é o milagre máximo da natureza.* As outras coisas que estão sob Deus, cada qual em si mesma, são entidades singulares: *ela, porém, é simultaneamente todas as coisas.* Ela tem em si a imagem das coisas divinas, das quais depende, mas também as razões e os exemplos das coisas inferiores, que, de certo modo, ela própria produz. Fazendo-se intermediária de todas as coisas, possui as faculdades de todas as coisas. E, sendo assim, ela perpassa todas. Mas, como é verdadeira conexão de todas, quando migra para uma não deixa a outra, mas migra de uma para outra sempre conservando todas, de modo que pode ser justamente chamada de *centro da natureza,* a *intermediária* de todas as coisas, a *corrente* do mundo, a *fisionomia* do todo, o *núcleo e a cópula* do mundo" (tradução de N. Abagnano).

c) Em Ficino, está estreitamente ligado a essa temática da alma o tema do "amor platônico" (ou "amor socrático"), pelo qual o Eros platônico (entendido por Platão como força que, à visão da beleza, eleva o homem ao Absoluto, dando à alma as asas de que necessita para retornar à sua pátria celeste; cf. vol. I, pp. 152s) se conjuga com o amor cristão. Para Ficino, em sua mais alta manifestação, o amor coincide com a reintegração do homem empírico à sua Idéia metempírica em Deus, o que se torna possível através de uma progressiva ascensão na escala do amor. Portanto, é uma espécie de "divinização", é um fazer-se eterno no Eterno.

Essa idéia fica clara em uma admirável passagem do *Comentário* do *Banquete* de Platão: "Ainda que gostem dos corpos, as almas e os anjos não amarão propriamente a eles, mas a Deus neles: nos corpos amaremos a sombra de Deus, nas almas a similitude de Deus, nos anjos a imagem de Deus. Assim, no tempo presente, amaremos Deus em todas as coisas, de modo que, em

última análise, amamos todas as coisas nele. Sendo assim, vivendo desse modo, chegaremos àquele grau em que veremos Deus e todas as coisas nele. Nós o amaremos em si e todas as coisas nele: desse modo, dando-se tudo a Deus com caridade no tempo presente, recupera-se nele por fim. Porque volta-se à sua Idéia, pela qual se foi criado. *E aí será de novo reformado, se alguma parte de si lhe faltasse; e, assim reformado, estará unido à sua idéia na eternidade.* Quero que saibais que o verdadeiro homem e a Idéia do homem são um todo único. Entretanto, na terra, nenhum de nós é verdadeiro homem enquanto estamos separados de Deus, porque estamos afastados da nossa Idéia, que é a nossa forma. E a ela seremos reduzidos pelo divino amor, com uma vida pia. Certamente, aqui, nós estamos divididos e truncados, mas depois, ligados pelo Amor à nossa Idéia, retornaremos íntegros, de modo que ficará aparente que nós primeiro amamos Deus nas coisas para depois amar as coisas nele e que nós honramos as coisas em Deus *sobretudo para nos recuperarmos — e, amando Deus, amamos a nós mesmos."*

A teoria do "amor platônico" teve ampla difusão na Itália (Pico de Mirândola, Bembo, Castiglione), pois o terreno já havia sido preparado pela difusão do "doce estilo novo" e pelas temáticas a ele ligadas, mas também fora da Itália (especialmente na França).

Leão Hebreu (cujo verdadeiro nome era Jehudah Abarbanel, tendo nascido em 1460 e morrido por volta de 1521), em seus *Diálogos de amor,* distinguiu-se de todos pelo frescor e a originalidade, reelaborando essa doutrina de uma forma que faria sentir sua influência inclusive na concepção do *amor Dei intellectualis* de Spinoza, de que falaremos adiante (cf. pp. 434).

Dentre os tantos documentos relativos ao "amor platônico", para concluir, transcrevemos esta bela *Altercação* de Lourenço de Médici, que mostra a grande penetração dessa doutrina sobre o amor:

Da divina infinitude, o abismo
como que através da névoa contemplamos,
embora a alma lhe tenha o olhar fixo,
mas com um perfeito e verdadeiro amor o amamos.

Aquele que conhece Deus, Deus a si atrai;
amando, à sua altura nos erguemos.

A ele a mente aspira como sumo bem,
a contentá-la; mas não se contenta
se a Deus somente olha e mira.

Porque a visão, embora atenta,
que a alma vidente em si recebe,
no criada e finita se contenta.

E, assim, ser nos seus graus ela deve
se, por potência, a alma é finita,
seu operar também é finito e breve.

Mas a alma que desses laços saiu
só se contenta inteiramente se pousa
em coisas que sente serem de imensa vida;

e só se compraz com aquele bem
que de Deus é conhecido; e tal desejo
e o gáudio dele parecem imensos;

mas que, amando, se converte em Deus
e sobre o Deus visto se dilata.

2.3.4. **A doutrina mágica de Ficino e sua importância**

A doutrina mágica de Ficino pode ser vista sobretudo na obra *De vita,* de 1489, que é composta de três escritos. Ele não hesita em proclamar-se "mago", seguidor da "magia natural", não a magia perversa, que trafica com os espíritos, nem a magia vazia e profana, como mostra este texto exemplar: "Segue então adiante, Guicciardini: responde aos curiosos que Marcílio não aprova a magia e suas figuras, mas é Plotino que ele expõe. O que está claramente escrito para quem lê com honestidade. Não se fala em absoluto daquela magia profana, que se funda no culto aos demônios, mas sim daquela magia natural, que desfruta dos benefícios celestes com meios naturais, para a boa saúde dos corpos. Uma faculdade que se deve conceder a quem a usa de modo legítimo, assim como justamente se admite a medicina e a agricultura, aliás, até mais ainda quanto mais é perfeita uma atividade que liga as coisas celestes às terrenas. Dessa forja é que vieram aqueles magos que, antes de todos, adoraram Jesus recém-nascido. Por que então tens tanto medo do nome de 'mago'? É um nome caro ao Evangelho, que não significa um homem maléfico e venenoso, mas sábio e sacerdote. E o que professa aquele mago, o primeiro adorador de Cristo? Se queres saber, é como um agricultor, é certamente um cultor do mundo. Mas nem por isso adora o mundo, como o agricultor não adora a terra. Assim como o agricultor, para alimentar os homens, cuida do campo segundo o clima, da mesma forma aquele sábio, aquele sacerdote, para cuidar da saúde dos homens, liga as coisas inferiores às superiores e, oportunamente, faz germinar as coisas terrenas ao calor do céu, quase como os ovos sob a galinha. É o que sempre faz o próprio Deus e, fazendo-o ensina e induz a fazer com que as coisas ínfimas sejam geradas pelas superiores, sendo por elas movidas e dirigidas. Enfim, são

duas as espécies de magia. Uma é a daqueles que, com determinados ritos, conciliam os demônios consigo e, entregando-se à sua obra, começam a construir portentos — e essa forma foi totalmente rejeitada quando se expulsou o senhor deste mundo. A outra espécie é a daqueles que submetem oportunamente as matérias naturais a causas naturais, plasmando-as por meio de uma certa lei admirável. E também dúplice é o recurso a esse artifício: um deriva da curiosidade, o outro da necessidade. Aquela cria prodígios vãos por ostentação, como quando os magos persas, no momento em que o Sol e a Lua ocupavam o signo favorável de Leão, faziam nascer da sálvia putrefata sob o estrume um pássaro semelhante ao melro, mas com uma cauda de serpente e, depois de tê-lo incinerado, colocavam-no em lâmpada, da qual logo aparecia uma casa cheia de serpentes. Isso é inteiramente vão; devemos fugir dele como danoso. No entanto, é preciso salvar a parte necessária da magia, que conjuga a medicina com a astrologia. Se, depois disso, alguém ainda for tão obstinado a ponto de insistir, deixa, Guicciardini, que não leia os meus escritos, que não os compreenda, que não se sirva deles, se for homem inteiramente indigno de tanto benefício. E muitos argumentos ainda poderás acrescentar, com teu engenho, contra a sua ingrata ignorância."

A "magia natural" de Ficino fundamentava-se na construção neoplatônica do seu pensamento, que implica a animação universal das coisas, mas também, particularmente, na introdução de um elemento especial que ele chama "espírito", que é uma *substância material sutilíssima* que perpassa todos os corpos e que, entre outras coisas, constitui o meio pelo qual a alma age sobre os corpos e estes sobre ela. Esse "espírito" (substância pneumática) está difundido em toda parte e, portanto, está presente em nós, assim como está presente no mundo e no céu. O "espírito do céu", porém, é mais puro. Fazendo uso de vários meios, precisamente "naturais", a "magia natural" de Ficino tendia a predispor oportunamente o "espírito" que está no homem a receber o mais possível o "espírito" do mundo e absorver a sua vitalidade "por meio dos raios dos astros oportunamente atraídos".

Enquanto portadores de vida e de espírito, podiam ser utilizados diversamente pedras, metais, ervas e conchas, desfrutando-se de sua presumida "simpatia" de modo vantajoso. Assim, Ficino também confeccionava talismãs. Ademais, fazia uso de encantamentos musicais, cantando hinos órficos com acompanhamento instrumental monocórdio para assim captar as benéficas influências planetárias com consonâncias que "simpatizavam" com as dos astros. E ele vinculava estreitamente essas práticas com a medicina. Ele não via nada de contrário ao cristianismo em tudo isso: em muitos casos, o próprio Cristo havia sido um curador.

Essas coisas, note-se bem, não são fenômenos de pura excentricidade isolada, mas são coisas comuns a muitos homens do Renascimento, constituindo portanto um elemento característico de uma época, do qual não podemos prescindir para compreender esse período.

Mas a maior surpresa veio com recentes descobertas, pelas quais viemos a saber que Bruno, o mais significativo dos pensadores renascentistas, apresentou-se em Oxford e ministrou lições na universidade plagiando nada menos que um terço dos tratados do *De vita* de Ficino, tão grande era o fascínio dessas doutrinas! Mas disso falaremos adiante.

2.4. Pico de Mirândola entre platonismo, aristotelismo, cabala e religião

2.4.1. A posição de Pico

A posição de Ficino, tão rica de idéias e temáticas, tem uma correspondência analógica na posição de Pico de Mirândola (1463-1494), apesar de suas numerosas diferenças e divergências.

As novidades mais vistosas que ele trouxe, em relação a Ficino, foram as seguintes: a) à magia e ao hermetismo, ele agregou também a cabala (ou *Cabbala*), cuja eficácia extraordinária exaltou; b) pretendeu envolver também Aristóteles no programa geral de pacificação doutrinária (havia estudado o aristotelismo sobretudo em Pádua); c) além disso, sentiu a necessidade de reagir contra os sintomas de um incipiente fenômeno de involução da escolástica em sentido gramatista e, portanto, fortemente reducionista, que se manifestava em alguns humanistas, defendendo assim algumas conquistas da escolástica (nesse sentido, é significativa a polêmica com Ermolau Bárbaro), que estudou especialmente em Paris; d) manifestou o vivo desejo de que a reforma religiosa não se limitasse ao plano teórico, mas atingisse também a vida religiosa e retomasse a pureza dos costumes (nesse sentido, foram significativas suas simpatias para com Savonarola).

Deter-nos-emos aqui em dois pontos de maior relevo de sua doutrina.

2.4.2. Pico e a cabala

Como é que Pico entendia a "cabala" e como considerava poder inseri-la no seu plano de conciliação geral entre a religião e a filosofia?

A cabala é uma doutrina mística ligada à teologia judaica, sendo apresentada como uma revelação especial feita por Deus aos judeus, a fim de que pudessem conhecê-lo melhor e melhor pudessem entender a Bíblia. A cabala conjuga dois aspectos: um aspecto

teórico-doutrinário (que, entre outras coisas, comporta uma particular interpretação "alegórica" da Bíblia) e um aspecto prático-mágico, que se desenvolve tanto por uma forma de auto-hipnose voltada para concretizar a contemplação como por uma forma muito próxima da magia, fundada no suposto poder sacro da língua hebraica e no poder proveniente dos anjos oportunamente invocados, bem como dos dez nomes que indicam os poderes e atributos de Deus, chamadas *sefirot*. A cabala é de origem medieval, apresentando influências helenísticas (em certos aspectos, manifesta um espírito análogo ao dos escritos herméticos, dos *Oráculos caldeus* e do orfismo), mas os seus fundadores a fizeram remontar à mais antiga tradição hebraica.

Também nesse caso, o responsável por uma série de posições assumidas por Pico foi um flagrante erro histórico. Com efeito, ele considerava que *a cabala remontava verdadeiramente à antiga tradição, até mesmo a Moisés,* que a teria transmitido oralmente, sob a forma de iniciação esotérica.

Mas como, geralmente, se têm apenas idéias muito vagas sobre a cabala, consideramos oportuno transcrever aqui um texto de Yates (extraído do volume *Giordano Bruno e a tradição hermética,* Laterza, Bari), no qual a estudiosa (valendo-se sobretudo de uma obra fundamental de G. Scholem) resume a construção teórica e prática geral da doutrina com exemplar clareza e com grande eficácia:

"Tal como se desenvolveu na Espanha durante a Idade Média, a cabala baseava-se na doutrina das dez *sefirot* e das vinte e duas letras do alfabeto hebraico. A doutrina das dez *sefirot* está exposta no livro da criação, o *Sefer yesirah,*constantemente referida em tudo pelo *Zohar,* obra mística escrita na Espanha no século XIII, que reflete as tradições do cabalismo espanhol da época. As *sefirot* são "os dez nomes mais comuns de Deus e, em seu conjunto, formam o seu único grande nome". São os 'nomes criativos que Deus chamou ao mundo' e o universo criado é o desenvolvimento externo dessas forças vivas em Deus. Esse aspecto criador das *sefirot* as insere em um contexto cosmológico. E, com efeito, existe uma relação entre eles e as dez esferas do cosmos, que é composto das esferas dos sete planetas, da esfera das estrelas fixas e das esferas superiores, situadas além dessas. Um traço singular do cabalismo é constituído pela importância atribuída aos anjos ou espíritos divinos como intermediários esparsos por todo esse sistema, dispostos segundo hierarquias correspondentes às outras hierarquias. Existem também anjos maus ou demônios, cujas hierarquias correspondem às dos seus antagonistas no campo do bem. O sistema teosófico do universo, no qual se baseiam as infinitas sutilezas do misticismo cabalístico, liga-se às Escritu-

ras através de elaboradas interpretações místicas das palavras e das letras do texto hebraico, particularmente do *Gênesis* (do qual uma boa parte do *Zohar* constitui comentário).

Para o cabalista, o alfabeto hebraico contém o nome ou os nomes de Deus. Ele reflete a natureza espiritual fundamental do mundo e a linguagem criadora de Deus. Do ponto de vista de Deus, a criação é a expressão do seu recôndito Si mesmo, que se atribui um nome, o santo nome de Deus, ato perpétuo da criação. Contemplando as letras do alfabeto hebraico e suas combinações, enquando constituem o nome de Deus, o cabalista contempla ao mesmo tempo Deus e suas obras, através do poder do nome.

Desse modo, os dois ramos do cabalismo espanhol baseiam-se no nome ou nos nomes, que têm caráter reciprocamente complementar e se sobrepõem parcialmente. Um ramo se denomina 'Senda das *sefirot*'; o outro, 'Senda dos nomes'. Um especialista da 'Senda dos nomes' foi Abraham Abū'l-Afiya, judeu espanhol do século XIII que elaborou uma técnica de meditação extremamente complexa, baseada em um sistema de associação das letras do alfabeto hebraico em infinitas combinações e variações.

Embora a cabala seja essencialmente uma doutrina mística, um método para tentar conhecer Deus, encontra-se a ela vinculada também uma atividade mágica, que pode ser exercida mística ou subjetivamente sobre nós mesmos: é uma espécie de auto-hipnose para facilitar a contemplação. G. Scholem pensa que Abū'l-Afiya a praticasse precisamente nesse sentido. Ela também pode se desenvolver em uma forma de magia operativa, que se vale do poder da língua hebraica ou dos poderes dos anjos invocados para realizar operações de magia. (É óbvio que falo pondo-me na posição de alguém que acredita misticamente na magia, como Pico de Mirândola.) Os cabalistas elaboraram muitos nomes de anjos desconhecidos das Escrituras (que mencionam apenas Gabriel, Rafael e Miguel), acrescentando à raiz, pela qual é definida a função específica de determinado anjo, um sufixo como 'el' ou 'iah', que representa o nome de Deus. A esses nomes de anjos, invocados ou inscritos em talismãs, era atribuída uma grande eficácia. Um notável poder mágico também era atribuído a abreviaturas de palavras hebraicas, obtidas com o método *notarikon*, ou a transposições e anagramas de palavras, formadas com o método *temurah*. Um dos métodos mais complicados usados na cabala prática ou na magia cabalística era a *gematria*, baseada em valores numéricos atribuídos a cada letra do alfabeto hebraico, implicando um sistema matemático de extrema complexidade. Graças a ela, tão logo as palavras eram convertidas em números e os números em palavras, podia-se ler a organização de conjunto do mundo em termos de palavras-números ou se podia calcular exatamente o

João Pico de Mirândola (1463-1494) foi pensador platônico, fervoroso defensor da cabala, além do pensamento hermético. Foi o teórico mais conhecido da doutrina da "dignidade do homem".

número de hóspedes celestes, que ascendia a 301.655.172. A equação palavra-número, como todos esses métodos, não tem necessariamente um caráter mágico, podendo ser simplesmente mística. Entretanto, é um aspecto importante da cabala prática, graças à vinculação com os nomes dos anjos. Existem, por exemplo, setenta e dois anjos através dos quais pode-se chegar às próprias *sefirot* ou invocá-los, quando se conhecem os seus nomes e números respectivos. As invocações devem ser sempre formuladas em hebraico, mas também existem invocações tácitas, que se pode realizar simplesmente manipulando ou dispondo em certa ordem palavras, letras, sinais ou símbolos da língua hebraica."

Por esse motivo, Pico dedicou-se intensamente ao estudo da língua hebraica (além do árabe e do caldeu), porque sem o conhecimento direto do hebraico não se pode praticar a cabala com eficácia.

Somente nessa ótica é que se pode entender as famosas *Novecentas Teses inspiradas na filosofia, na cabala e na teologia* apresentadas por Pico, nas quais deveriam se unificar aristotélicos e platônicos, filosofia e religião, magia e cabala. Algumas dessas teses foram julgadas heréticas, tendo sido condenadas. Em conseqüência disso, Pico sofreu uma série de contrariedades, sendo inclusive preso em Savóia, quando fugia da França. (Depois, foi libertado por Lourenço, o Magnífico, e perdoado por Alexandre VI em 1493). O *Discurso sobre a dignidade do homem,* que se tornou muito famoso, ficando como um dos textos mais conhecidos do humanismo, é que constituía a premissa geral de suas teses.

2.4.3. **Pico e a doutrina da dignidade do homem**

A doutrina desse grandioso "manifesto" sobre a "dignidade do homem" é apresentada como uma derivação da sabedoria do Oriente, desenvolvendo-se particularmente de uma sentença do *Asclépio,* obra atribuída, como já dissemos, a Hermes Trismegisto: "Magnum miraculum est homo". Eis as afirmações explícitas do nosso autor: "Li nos escritos dos árabes, venerandos Padres, que Abdalla Sarraceno, interrogado sobre quem lhe parecia admirável neste palco do mundo, respondeu que não percebia nada de mais esplêndido do que o homem. E com essa afirmação concorda o famoso dito de Hermes: 'Grande milagre, ó Asclépio, é o homem.' "

Mas por que o homem é esse grande milagre? A explicação que Pico dá a essa questão tornou-se muito famosa, com toda a justiça. Todas as criaturas são ontologicamente determinadas a serem aquilo que são e não outra coisa, em virtude da essência precisa que lhe foi dada. Já o homem, único entre as criaturas, foi colocado no limite entre dois mundos, com uma natureza *não predeterminada, mas constituída de tal modo que ele próprio se*

plasmasse e esculpisse segundo a forma pré-escolhida. Assim, o homem pode se elevar à vida da pura inteligência e ser como os anjos, podendo inclusive elevar-se ainda mais acima. Desse modo, *a grandeza e o milagre do homem estão no fato de ele ser artífice de si mesmo, autoconstrutor.*

Eis o belíssimo discurso posto por Pico na boca de Deus, imaginado como sendo dirigido ao homem recém-criado, o qual encontrou um vastíssimo eco em todos os seus contemporâneos, de todas as tendências: "Eu não te dei, Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto próprio, nem qualquer prerrogativa só tua, para que obtenhas e conserves o aspecto e as prerrogativas que desejares, segundo a tua vontade e os teus motivos. A natureza limitada dos astros está contida dentro das leis por mim prescritas. Mas tu determinarás a tua sem estar constrito a nenhuma barreira, segundo o teu arbítrio, a cujo poder eu te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que, daí, tu percebesses tudo o que existe no mundo. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que, como livre e soberano artífice, tu mesmo te esculpisses e te plasmasses na forma que tiveres escolhido. Tu poderás degenerar nas coisas inferiores, que são brutas, e poderás, segundo o teu querer, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas."

Assim, enquanto os seres brutos nada mais podem ser além de brutos e os anjos somente anjos, já no homem existe o germe de toda vida. Conforme o germe que cultivar, o homem se tornará planta, animal racional ou anjo e até mesmo, se não estiver contente com todas essas coisas e recolher-se em sua unidade mais íntima, então, "feito um espírito só com Deus, na solitária névoa do Pai, aquele que foi colocado acima de todas as coisas estará acima de todas as coisas".

E eis um último trecho, em que a natureza "camaleônica" do homem é encontrada em Pitágoras (doutrina da metempsicose), assim como na Bíblia e na sabedoria oriental, com fineza e engenhosidade (e o próprio Pomponazzi, como veremos, se inspirará nessa idéia): "Quem não admirará este nosso camaleão? Ou, quem sabe, quem admirará alguma outra coisa? Asclépio, o ateniense, não sem razão, disse dele que, por seu aspecto cambiante e sua natureza mutável, estava simbolizado nos mistérios por Proteu. Daí as metamorfoses celebradas pelos judeus e pelos pitagóricos. Com efeito, até a mais secreta teologia judaica transforma ora o Enoc santo no anjo da divindade, ora outros em outros espíritos divinos, enquanto os pitagóricos transformam os celerados em brutos ou, a se acreditar em Empédocles, até mesmo em plantas. Imitando isso, Maomé repetia freqüentemente, com razão: 'Quem se afasta da lei divina transforma-se em fera.' Com

efeito, não é o córtex que faz a planta, mas a natureza surda e insensível; não é o couro que faz a jumenta, mas a alma bruta e sensual; não é o corpo circular que faz o céu, mas a reta razão; não é a separação do corpo que faz o anjo, mas a inteligência espiritual. E, se vires alguém que se dedica ao ventre estendido ao chão, não é homem que estás vendo, mas sim uma planta; e se veres alguém cego, como Calipso, pelas vãs miragens da fantasia, tomado pelos torpes engodos e escravo dos sentidos, é um bruto o que estás vendo, não um homem. Se vês um filósofo que tudo discerne com a reta razão, venera-o, pois é animal celeste, não terreno. Se vês um contemplativo puro, ignaro do corpo, totalmente fechado nos recônditos da mente, esse não é animal terreno, nem celeste: é espírito mais augusto, apenas vestido de carne humana. Quem portanto deixará de admirar o homem? Não sem razão, no antigo e no novo Testamento, ele é ora chamado com o nome de todo ser de carne, ora é chamado com o nome de toda criatura, pois forja, plasma e transforma a sua pessoa segundo o aspecto de cada ser e o seu gênio de acordo com o de cada criatura. É por isso que o persa Evante, explicando a teologia caldéia, diz que o homem não tem uma imagem nativa própria, mas muitas imagens, estranhas e adventícias. Daí o dito caldeu de que o homem é animal de natureza variada, multiforme e cambiante". (As traduções usadas são de E. Garin).

Em conclusão, como se pode ver, somente no contexto mágico-hermético e cabalístico é que se pode entender a célebre mensagem de Pico de Mirândola. E somente considerando essa ótica é que se pode entender a *especificidade* e a *peculiariedade* do humanismo renascentista e, portanto, a sua diferença em relação ao humanismo medieval e a outras formas posteriores de humanismo.

2.5. **Francisco Patrizi**

Francisco Patrizi viveu no século XVI (1592-1597), mas trilhou o mesmo caminho de Ficino e de Pico. Ele representa um exemplo paradigmático da tenaz manutenção da mentalidade hermética, como já ilustramos. Ele se ocupou a fundo do *Corpus Hermeticum,* bem como dos *Oráculos caldeus.* A sua obra teórica mais notável é a *Nova filosofia universal.*

Seguindo Hermes Trismegisto (que ele considerava não apenas contemporâneo de Moisés, mas até mesmo *paulo senior*), Patrizi tinha a convicção de que, sem filosofia, não era possível ser religioso nem piedoso. Mas a deformação da filosofia de Aristóteles, que negava a providência e a onipotência de Deus, mostrava-se gravemente prejudicial. Assim, era necessário opor a Aristóte-

les a filosofia platônica (Platão, Plotino, Proclo e os Padres), *mas especialmente a filosofia hermética* (para ele, um tratado de Hermes valia mais do que todos os livros de Aristóteles).

Patrizi chegou ao ponto de conclamar o Papa a promover o ensino das doutrinas do *Corpus Hermeticum,* que, na sua opinião, seria de enorme importância, podendo ter o efeito de fazer os protestantes alemães retornarem à fé católica. E chegou até mesmo a recomendar ao pontífice a introdução do hermetismo no programa de estudos dos jesuítas. Em suma, para Patrizi, o *Corpus Hermeticum* teria podido ser ótimo instrumento a serviço da restauração do catolicismo.

A Inquisição, como é óbvio, condenou como não-ortodoxas algumas das idéias de Patrizi, que aceitou submeter-se a juízo. A tentativa de fazer a Igreja acolher oficialmente Hermes Trismegisto faliu. Mas, como observa justamente Yates, as peripécias de Patrizi mostram "a confusão mental difundida por volta de fins do século XVI e como era difícil, até mesmo para um piedoso platônico e católico, como Patrizi, perceber os limites de sua própria posição teológica".

3. O aristotelismo renascentista

3.1. Os problemas da tradição aristotélica no período do humanismo

Como já destacamos nas páginas anteriores, era grande a importância atribuída pelos estudiosos ao aristotelismo na Itália, nos séculos XV e XVI. Mas ficou claro que o quadro do pensamento renascentista fica incompleto e falso se não levarmos em conta as contribuições a eles feitas. Assim, procuraremos agora completar o que já havíamos antecipado.

Deve-se recordar que as interpretações básicas do aristotelismo eram três. a) A primeira é a alexandrina, que remontava ao antigo comentador de Aristóteles Alexandre de Afrodísia. Alexandre sustentava que o homem possui o *intelecto potencial,* mas que o *intelecto agente* é a própria Causa suprema (Deus), que, iluminando o intelecto potencial, torna possível o conhecimento. Assim sendo, não há lugar para uma alma imortal, pois ela deveria coincidir com o intelecto agente (as interpretações recentes levaram ao reconhecimento da presença da idéia de certa forma de imortalidade em Alexandre, mas uma imortalidade *impessoal* e inteiramente atípica; de qualquer modo, uma imortalidade *impessoal* não podia interessar os cristãos. b) No século XI, Averróis submeteu as obras aristotélicas a poderosos comentários, que tiveram ampla repercus-

são. A característica de sua interpretação era a tese segundo a qual haveria um *intelecto único e separado para todos os homens.* Caía assim por terra qualquer possibilidade de se falar de imortalidade do homem, visto que só era imortal o Intelecto único. Também era típica dessa corrente a chamada doutrina da "dupla verdade", que distinguia as verdades acessíveis à força da razão das verdades acessíveis unicamente à fé (mais adiante, voltaremos a falar do sentido dessa doutrina). c) Por fim, havia a interpretação tomista, que tentara uma grandiosa conciliação entre o verbo aristotélico e a doutrina cristã, como vimos no volume anterior.

Ora, na época do Renascimento todas essas interpretações foram repropostas. Entretanto, hoje, tende-se a contestar a validade desse esquema cômodo de distinção, destacando que a realidade era bastante complexa, não havendo nenhum aristotélico que se possa considerar seguidor de uma dessas tendências em todos os pontos, e que, a propósito de cada problema em particular, o alinhamento dos vários pensadores muda muito, apresentando grande variedade de combinações.

Trata-se, portanto, de divisão a ser usada com cautela.

No que se refere às temáticas, devemos recordar que, em virtude da estrutura do ensino universitário, os aristotélicos da época renascentista ocuparam-se sobretudo dos problemas lógico-gnosiológicos e dos problemas físicos (a política, a ética e a poética ficavam a cargo dos humanistas filólogos).

Já no que diz respeito às fontes do conhecimento, os aristotélicos distinguiam: a) a autoridade de Aristóteles; b) o raciocínio aplicado aos fatos; c) a experiência direta. Mas, pouco a pouco, começaram a privilegiar esta última, tanto que os estudiosos consideravam que (pelo menos tendencialmente) eles podem ser definidos como "empiristas".

Ademais, também aprofundaram os problemas lógicos e metodológicos com discussões de alto nível. A escola de Pádua chegou até mesmo a cunhar a expressão "método científico".

Todos os conceitos da física aristotélica foram discutidos analiticamente. Mas, nesse terreno, a estrutura geral da cosmologia do Estagirita que distinguia o mundo celeste, feito de éter incorruptivel, do terrestre constituído de elementos corruptíveis, não permitia progressos notáveis, impondo uma rigorosa separação entre a astronomia e a física. Ademais, a teoria dos quatro elementos qualitativamente determinados e a teoria das "formas" tornavam impossível a quantificação da física e a aplicação da matemática.

Era muito comentado e difundido, em particular, o tratado *De anima,* com sua doutrina sobre a alma (que, no esquema aristotélico, entrava no âmbito da problemática da "física", pelo menos em sua parte fundamental).

Era assim que Rafael e os renascentistas imaginavam Aristóteles. Este particular da Escola de Atenas *indica muito bem o desejo de apresentar o fundador do Perípatos não apenas como teórico da natureza, com a mão apontada para o mundo dos fenômenos, mas também como amigo dos humanistas: com efeito, ele leva sob o braço a* Ética, *um dos textos mais caros aos humanistas. O sentido da complementaridade e da concórdia entre Aristóteles e Platão (cf. texto de pp. 14-15) aqui expresso foi um dos maiores ideais renascentistas, perseguido por muitos, mas na realidade nunca alcançado (em muitos casos, inclusive, os dois filósofos foram tomados como símbolos de interesses espirituais opostos).*

Mas um ponto merece ser destacado com especial atenção. No passado, deu-se à doutrina da "dupla verdade", que foi retomada na época renascentista, um significado bastante inexato, o que deve ser rediscutido profundamente. Recentemente, os estudiosos chamaram a atenção para o fato de que a relação entre teologia e filosofia constituiu um problema que explodiu repentinamente no século XIII, em virtude do encontro entre a teologia, que se constituíra em bases lógicas, com um conjunto coerente de doutrinas, e a filosofia de Aristóteles, que, por seu turno, representava um conjunto de doutrinas coerentes — e desse encontro brotaram contrastes de vários tipos. A tentativa de síntese proposta por Tomás havia sido muito contestada: Escoto e Ockham haviam alargado o fosso que separa a ciência da fé e Siger de Brabante havia proposto a doutrina da "dupla verdade", que os averroístas latinos tornaram sua, sendo sustentada por alguns aristotélicos até o século XVII.

Pois bem, o que significa "dupla verdade"? P. Kristeller assim resume os resultados de seus estudos a propósito da questão, resultados com os quais se alinha a crítica recente: "Essa posição não sustenta que uma coisa pode ser verdade em filosofia por mais que o oposto seja verdade em teologia, como se tem lido muito amiúde, mas sim defende simplesmente que uma coisa pode ser mais provável segundo a razão e segundo Aristóteles, por mais que o oposto possa ser aceito como verdadeiro com base na fé. Essa posição foi criticada como insustentável ou insincera por muitos historiadores católicos ou anticatólicos. Com efeito, a acusação de hipocrisia agrada a muitos, mas é difícil prová-la. Até agora, ela não foi justificada com argumentos suficientes. Certamente, a posição encerra as suas dificuldades, mas não me parece absurda, oferecendo uma porta de saída, pelo menos aparente, para um dilema que se apresenta difícil para pensador que quer se ater simultaneamente à fé e à razão, à religião e à filosofia. Pode ocorrer que essa posição não seja satisfatória como raciocínio, mas devemos respeitá-la pelo menos como expressão problemática de autêntico conflito intelectual. Certamente, essa posição nos ajuda a traçar uma linha de distinção bem clara entre a filosofia e a teologia, reservando à filosofia certa margem de independência em relação à teologia. Assim, é lógico que essa posição tenha sido defendida, tanto em Paris como em Pádua e em outras universidades italianas, por aqueles filósofos de profissão que não eram teólogos ao mesmo tempo. Essa teoria, portanto, cumpriu um papel na emancipação da filosofia (e das ciências) em relação à teologia. Não creio que, como tal, a teoria da dupla verdade tenha sido uma expressão consciente do livre pensamento, como afirmaram os seus inimigos e admiradores em tempos recentes, mas certamente ela

preparou o caminho para os livres-pensadores de época posterior, especialmente para os do século XVIII, que abandonaram a teologia e a fé, aproveitando-se então de uma tradição que havia fixado a investigação puramente racional como empresa independente."

Esses esclarecimentos constituem a melhor premissa para podermos entender uma série de pensadores peripatéticos, particularmente o mais conhecido deles, de que falaremos agora.

3.2. **Pedro Pomponazzi e o debate sobre a imortalidade**

Pedro Pomponazzi (1462-1525), também chamado Peretto Mantovano, foi certamente o mais discutido dos aristotélicos, sendo considerado ainda, por muitos aspectos, como o mais interessante deles.

A sua obra que maiores polêmicas suscitou foi o *De imortalitate animae,* que debatia um problema central no século XVI.

No início, Pomponazzi era averroísta, mas pouco a pouco o seu averroísmo havia entrado em crise. Depois de ter meditado longamente sobre as soluções opostas de Averróis e santo Tomás, ele assumiu uma posição considerada "alexandrina", mas que, embora tenha pontos de contato com a teoria de Alexandre, é por ele formulada com um novo colorido.

A alma intelectiva é o princípio do entender e do querer imanente do homem. Diferentemente da alma sensitiva dos animais, a alma intelectiva do homem é capaz de conhecer o universal e o supra-sensível. Entretanto, ela não é uma "inteligência separada", tanto que só pode conhecer através das imagens que lhe derivam dos sentidos. Mas, sendo assim, estruturalmente, a alma não pode prescindir do corpo, já que, privada dele, não poderia desenvolver a sua função própria. Assim, ela deve ser considerada uma forma que nasce e perece com o corpo, *não tendo nenhuma possibilidade de agir sem o corpo.* Entretanto, como diz Pomponazzi, sendo o mais nobre dos seres materiais e encontrando-se na fronteira com os seres imateriais, a alma "rescende a imaterialidade, ainda que não em absoluto".

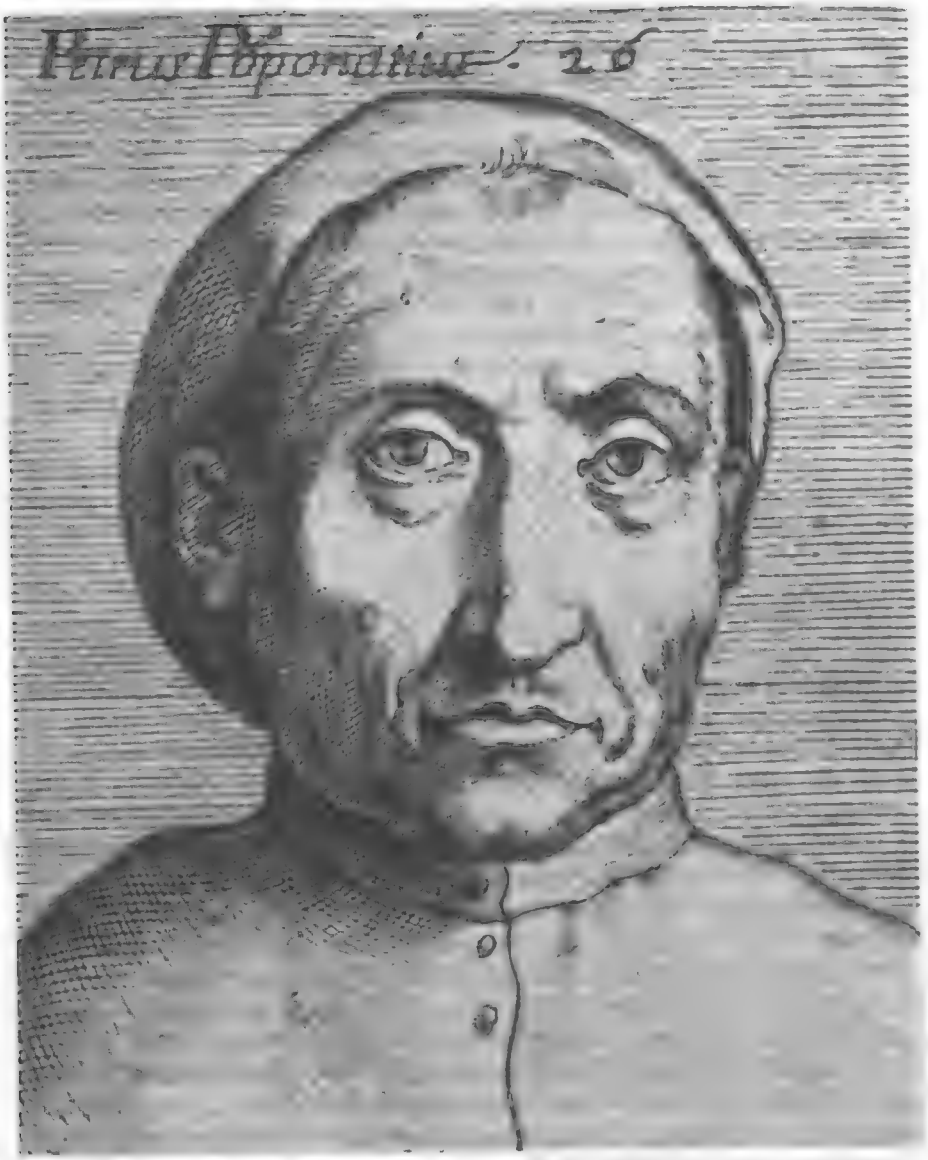
Essa tese desencadeou uma verdadeira tempestade, até porque — é bom lembrar — o dogma da imortalidade da alma era considerado absolutamente fundamental pelos platônicos e, em geral, por todos os cristãos.

Para dizer a verdade, Pomponazzi não queria em absoluto negar a imortalidade, pretendendo negá-la apenas como "verdade demonstrável com segurança pela razão". Diz ele que a imortalidade da alma é *artigo de fé,* que, como tal, deve ser provado com os instrumentos da fé, ou seja, "com a revelação e as escrituras

canônicas", já que os outros argumentos não são apropriados para isso. E diz também não ter dúvidas sobre esse artigo de fé.Levando-se então em conta o que dissemos sobre o significado da "dupla verdade", a posição de Pomponazzi fica bem clara.

O outro ponto também merece ser destacado: Pomponazzi sustenta que a "virtude" (ou seja, a vida moral) salva-se mais com a tese da "mortalidade" do que com a tese da "imortalidade" da alma, porque aquele que é bom tendo em vista os prêmios do além está de alguma forma corrompendo a pureza da virtude, submetendo-a a algo fora dela. De resto, diz ainda o nosso filósofo, retomando uma velha idéia que já havia sido defendida por Sócrates e pela Estoá, a verdadeira felicidade está depositada na própria virtude, ao passo que a infelicidade está depositada no próprio vício.

E, no entanto, apesar dessas drásticas contrações da imagem metafísica do homem, Pomponazzi retoma a idéia do homem como "microcosmos" e algumas idéias do célebre "manifesto" de Pico. A alma se encontra em primeiro lugar na hierarquia dos seres materiais e, portanto, como tal, limita com os seres imateriais, sendo assim "média entre uns e outros": é material, se comparada com o imaterial; é imaterial, se comparada com o material. Participa das propriedades das puras inteligências, bem como das propriedades materiais. Quando realiza ações pelas quais se assemelha às inteligências puras é chamada divina e, em certo sentido, transforma-se em realidade divina; quando realiza obras animais, transforma-se em animal. E, num tom que lembra muito de perto uma passagem de Pico que citamos há pouco, Pomponazzi escreve: "Com efeito, o homem pode ser chamado de serpente ou raposa pela malícia, tigre pela crueldade etc. E não existe nada no mundo que, de certa forma, não possa ceder suas propriedades ao homem. Por isso, não sem razão, o homem é chamado *microcosmos,* ou seja, pequeno mundo. *Compreende-se então que tenha havido alguém que disse ser o homem o maior milagre, reunindo em si todo o mundo e podendo transformar-se em qualquer matéria, na medida em que lhe é dada a potestade de seguir a propriedade natural que preferir.* Com justiça, portanto, os antigos redigiram aqueles seus apólogos, pelos quais alguns homens são feitos deuses, outros leões, outros lobos, outros peixes, outros plantas, outros pedras etc., porque verdadeiramente sempre houve homens que utilizaram o seu intelecto, outros no entanto somente as forças vegetativas etc. E aqueles que puseram os prazeres corpóreos antes das virtudes morais ou intelectuais tornam-se mais semelhantes aos animais que a Deus, sendo justamente chamados de animais insensatos. Assim, não é por ser alma mortal que se devem desprezar as virtudes e cultivar os vícios, a menos que se prefira



Pedro Pomponazzi, chamado Peretto Mantovano (1462-1525), foi o mais insigne dos aristotélicos renascentistas, conhecido sobretudo por sua problemática da alma.

ser mais animal do que homem e mais insensato do que sensato e consciente."

Também foi muito apreciado o *De incantationibus* (*O livro dos encantamentos*), no qual Pomponazzi responde à questão de se existem causas sobrenaturais na produção dos fenômenos naturais, mostrando que *todos os acontecimentos, sem exceção, podem ser explicados com o princípio da naturalidade,* inclusive tudo o que ocorre na história dos homens. No passado, exagerou-se muito o valor da formulação desse "princípio da naturalidade" e sua respectiva aplicação, afirmando-se que Pomponazzi "pressentia o novo e era muito superior aos seus tempos". Mas a crítica historicamente mais consciente chamou a atenção para o fato de que Pomponazzi, no caso, realiza uma operação que expressamente declara *circunscrita ao ponto de vista aristotélico,* além de afirmar ter consciência da existência de uma verdade diferente, que é precisamente a verdade da fé. O que redimensiona notavelmente o sentido do seu discurso.

Análoga é a posição do *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione,* no qual sustenta que, do ponto de vista natural, não há soluções certas para a questão do destino, mas que também se mostram contraditórias a propósito as soluções dos teólogos. Também nesse caso, para se ter uma resposta segura, é preciso confiar na fé e na revelação. Entretanto, *como filósofo natural,* ele prefere a solução dos estóicos, que admitiam o destino como soberano.

É nessa obra que se encontra a bela imagem de Pomponazzi, que identifica o esforço do filósofo ao de Prometeu: "Prometeu é verdadeiramente o filósofo que, querendo conhecer os mistérios de Deus, é roído por perpétuas preocupações e mistérios: não tem sede, não tem fome, não dorme, não come, não evacua, é ironizado por todos, é considerado tolo e sacrílego, é perseguido pelos inquisidores, é um curioso espetáculo para o vulgo. Esse é o ganho dos filósofos, essa é a sua recompensa" (tradução de T. Gregory).

Mas a modernidade de Pomponazzi, como aristotélico, está precisamente no fato de começar a preferir a experiência à autoridade dos escritos de Aristóteles, quando estes são contrários àquela. Em uma lição de 1523 (apontada de modo especial por B. Nardi), comentando uma passagem dos *Meteorológicos* de Aristóteles sobre a habitabilidade da terra na zona tórrida (entre o trópico de Câncer e o trópico de Capricórnio), depois de expor a opinião do próprio Aristóteles e a contida no respectivo comentário de Averróis, bem como depois de expor de forma silogística as demonstrações sobre a *inabitabilidade,* de repente ele afirma poder desmentir os silogismos apodíticos de Aristóteles e Averróis

com a carta de um amigo do Vêneto, que havia atravessado a zona tórrida, encontrando-a habitada.

E agora?

A conclusão de Pomponazzi é a seguinte: "Oportet stare sensui." É a experiência, e não Aristóteles, que tem sempre razão.

Depois de Pomponazzi, destacaram-se ainda entre os aristotélicos os nomes de César Cesalpino, Jacopo Zabarella, César Cremonini e Júlio César Vanini.

Já dissemos que têm razão todos os que consideram que o aristotelismo renascentista merece atenção maior do que a que desfrutou no passado, pois constitui um componente indispensável para se compreender a época. Por si mesmo, isso é certamente exato. Entretanto, no momento, ainda estamos longe do conhecimento preciso das relações existentes entre os dois ramos do aristotelismo: o ramo revivido pelos humanistas literatos, que é o Aristóteles ético-político, e o ramo constituído pelo Aristóteles lógico-naturalista das universidades.

De qualquer modo, está claro que o tom geral da época foi dado predominantemente pelo platonismo, ao passo que, na dialética geral do pensamento renascentista, o aristotelismo exerce predominantemente a função de antítese. Os próprios filósofos do século XVI, que estudaremos adiante e que se voltaram para a natureza em primeira instância, não apenas não encontravam qualquer conforto nas páginas de Aristóteles, como até encontravam enfado: Telésio considerava Aristóteles ao mesmo tempo muito pouco físico e muito pouco metafísico; Bruno o achava "um miserando velho", "abaixado, curvo, corcunda, ferido, inclinado como Atlante, oprimido pelo peso do céu a ponto de não poder vê-lo"; já os habitantes da *Cidade do Sol,* de Campanella, que expressam as idéias do filósofo, "são inimigos de Aristóteles, chamando-o de pedante".

4. Renascença do ceticismo

4.1. Revivescência das filosofias helenísticas no Renascimento

As tradições predominantes no século XV eram as do platonismo e do aristotelismo, como vimos, ao passo que o epicurismo e o estoicismo constituíam apenas instâncias marginais, que transparecem em alguns autores, sem, no entanto, imporem-se de modo relevante. Muito maior, porém, foi a difusão que estes últimos tiveram no século XVI, juntamente com o renascido ceticismo, na formulação que lhe foi dada por Sexto Empírico (cf. Vol. I, pp. 318s).

O ceticismo conseguiu até criar uma verdadeira e peculiar têmpera cultural, especialmente na França, encontrando a sua expressão mais elevada em Montaigne.

Como ocorreu esse renascimento?

O primeiro a utilizar Sexto Empírico de modo sistemático foi João Francisco Pico de Mirândola (1469-1533), neto do grande Pico, em sua obra *Exame das fatuidades das teorias dos pagãos e da verdade da doutrina cristã* (1520), na qual ele utiliza elementos céticos para demonstrar a insuficiência das teorias filosóficas e, portanto, da razão pura, concluindo que, para alcançar a verdade, é preciso a fé. A João Francisco Pico liga-se Heinrich Cornelius (que se fazia chamar Agrippa de Nettesheim, 1486-1535, conhecido sobretudo como mago), na obra *Incerteza e fatuidade das ciências e das artes* (escrita em 1526 e publicada em 1530), na qual sustenta que não são as ciências e as artes humanas (que são refutadas com argumentos extraídos de Sexto Empírico) que salvam o homem, mas somente a fé.

Na França, foram publicadas sucessivamente nove versões latinas de Sexto Empírico. Em 1562, Stephanus (Henri Estienne, 1522-1598) traduziu os *Esboços pirronianos* e, em 1569, Gentian Hervet (1499-1584) publicou todas as obras de Sexto Empírito em versão latina.

Nesse meio tempo, Justo Lipsio (Joost Lips, 1547-1606) repropunha na Alemanha e na Bélgica o estoicismo, tomando por modelo sobretudo Sêneca e procurando conciliá-lo com o cristianismo.

4.2. Michel de Montaigne e o ceticismo como fundamento de sabedoria

No quadro que traçamos brevemente, insere-se também o pensamento de Michel de Montaigne (1533-1592), autor dos *Ensaios* (1580 e 1588), que são obras-primas ainda hoje muito consideradas. Também em Montaigne o ceticismo convive com uma fé sincera. Isso surpreendeu muitos historiadores. Na realidade, porém, sendo o ceticismo desconfiança *na razão,* ele não coloca *a fé* em causa, pois esta situa-se num plano diferente, sendo portanto estruturalmente inatacável pela Scepse. Montaigne chega inclusive a escrever: "O ateísmo é (...) uma proposição quase contra a natureza e monstruosa, difícil também e inapta para fixar-se no espírito humano, por mais insolente e desregulado que ele possa ser" (utilizamos aqui a tradução de F. Garavini, Adelphi, Milão). Entretanto, a "naturalidade" do conhecimento de Deus depende inteira e exclusivamente da fé. O cético, portanto, não pode ser senão *fideísta.*

Michel de Montaigne (1533-1592) repropôs nos seus Ensaios *um pensamento de fundo ceticizante, rico em temáticas discutidas pelas antigas filosofias helenistas, mas traduzidos em uma linguagem muito moderna, fixada em páginas até hoje muito consideradas.*

Eis algumas significativas afirmações do nosso filósofo: "Assim, julgo que, em uma coisa tão divina e elevada, que tanto ultrapassa a inteligência humana, como é o caso da verdade com a qual aprouve à bondade de Deus nos iluminar, é bastante necessário que ele ainda nos dê a sua ajuda, com favor extraordinário e privilegiado, para que possamos concebê-la e acolhê-la em nós. *E não creio que os meios puramente humanos sejam de algum modo capazes disso,* pois, se o fossem, tantas almas raras e excelentes, tão abundantemente dotadas de forças naturais nos séculos antigos, não teriam deixado de chegar a esse conhecimento com a sua razão. *Somente a fé abraça estreita e seguramente os elevados mistérios de nossa religião."*

Mas o fideísmo de Montaigne não é o de místico. E o interesse dos *Ensaios* volta-se predominantemente para o homem e não para Deus. A antiga exortação contida na sentença inscrita no templo de Delfos, "homem, conhece-te a ti mesmo", apropriada por Sócrates e por grande parte do pensamento antigo, torna-se para Montaigne o programa do autêntico filosofar. Mas não só isso: os filósofos antigos visavam o conhecimento do homem com o objetivo de alcançar *a felicidade* — e esse objetivo também está no centro dos *Ensaios* de Montaigne. A dimensão mais autêntica da filosofia é a da "sabedoria", que ensina como devemos viver para sermos felizes.

Mas como é que a razão cética, abraçada por Montaigne, pode alcançar esses objetivos, aquela mesma razão cética que propõe acima de todas as coisas a pergunta de advertência "o que sou eu?" *(que sais-je?).*

Sexto Empírico escrevia que os céticos conseguiram resolver o problema da felicidade precisamente *através da renúncia ao conhecimento da verdade.* A propósito disso, ele citava o conhecido apólogo do pintor Apeles, que, não conseguindo pintar satisfatoriamente a espuma sobre a boca de um cavalo, tomado de raiva, lançou contra a pintura a esponja embebida em tintas. Então, a esponja deixou na tela uma mancha que parecia espuma. E, da mesma maneira que, com a renúncia, Apeles alcançou o seu objetivo, os céticos, com a renúncia a encontrar o verdadeiro (ou seja, suspendendo o juízo), acabaram encontrando a tranqüilidade.

A solução adotada por Montaigne inspira-se nessa colocação, mas é muito mais articulada, rica em nuanças e sofisticada, com a inclusão, também, de sugestões epicuréias e estóicas.

O homem é mísero? Pois bem, captemos o sentido dessa miséria. É limitado? Captemos o sentido dessa limitação. É medíocre? Captemos o sentido dessa mediocridade. Mas, se compreendermos isso, compreenderemos também que a grandeza do homem está precisamente na sua mediocridade.

Vejamos uma bela passagem de Montaigne, que ilustra alguns desses conceitos basilares: "Os outros formam o homem. Eu o descrevo. E *dele apresento um exemplar muito mal formado,* de modo que se devesse moldá-lo de novo na verdade o faria muito diferente daquilo que é. Entretanto, ele já está feito. Ora, os sinais de minha pintura são sempre fiéis, embora mudem e variem. O mundo nada mais é do que uma contínua gangorra: nele, todas as coisas oscilam sem cessar (...). *A própria constância nada mais é do que um movimento mais fraco.* Eu não posso fixar o meu objeto. Ele se move incerto e vacilante, por uma embriaguez natural. Eu tomo então tal ponto, assim como é, no instante em que me interesso por ele. *Não descrevo o ser, descrevo a passagem:* não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas sim de dia para dia, de minuto para minuto. *É preciso que eu adapte a minha descrição ao momento.* Poderei mudar de um momento para outro, não só por acaso, mas também por intenção. Trata-se de um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de idéias incertas e, às vezes, contrárias, seja porque eu mesmo estou diferente, seja porque eu capte os objetos segundo outros aspectos e considerações. Tanto é assim que talvez eu me contradiga, mas a verdade (...) nunca a contradigo. Se a minha alma pudesse se estabilizar, não faria ensaios, mas soluções: *ela está sempre em tirocínio e em experiência.* Eu exponho uma vida humilde e sem esplendor, mas é a mesma coisa. *Toda a filosofia moral se aplica muito bem a uma vida comum e privada, tanto quanto a uma vida de substância mais rica;* todo homem leva em si a forma inteira da condição humana."

Então, está claro que o "conhece-te a ti mesmo" não pode desembocar numa resposta sobre a *essência do homem,* mas somente sobre as características do homem *singular,* que alcançamos vivendo e observando os outros viverem, bem como procurando nos reconhecer a nós mesmos refletidos na experiência dos outros.

Os homens são notavelmente diversos entre si e, não sendo possível estabelecer os mesmos preceitos para todos, é preciso que cada um construa uma sabedoria *à sua própria medida.* Cada qual só pode ser *sábio de sua própria sabedoria.*

Mas, nessa busca de uma sabedoria sob medida para o indivíduo, Montaigne dispõe de uma regra geral, tão cara às filosofias helenistas: *dizer sim à vida em qualquer circunstância.*

Marcel Conche compreendeu essa mensagem de Montaigne, expressando-a em uma lúcida monografia, cujas teses de fundo vamos resumir. A vontade de afirmar a vida é o fundo da sabedoria. A vida nos é dada como algo que não depende de nós. Deter-se nos seus aspectos negativos (morte, dores, doenças) só pode deprimir

e levar à negação da vida. O sábio deve procurar rejeitar todo argumento contra a vida, devendo dizer incondicionalmente "sim" à vida *e, portanto, "sim" a tudo aquilo de que a vida é feita: a dor, as doenças, a morte.* Morrer, em especial, nada mais é do que o último ato do viver; portanto, saber morrer faz parte do viver. *Saber viver significa não ter necessidade, para ser feliz, de mais nada além do ato presente do viver.* O sábio vive no presente: para ele, o presente é a totalidade do tempo. Em suas próprias palavras: "O sábio fez a si mesmo uma promessa: a de jamais imprecar contra a vida. E ele vive assim, como que mantendo um juramento. Em suma, o sábio nada mais é do que o homem que sabe ser lógico consigo mesmo e que outra coisa não faz senão extrair todas as conseqüências da decisão de viver."

Capítulo III

O RENASCIMENTO E OS PROBLEMAS RELIGIOSOS E POLÍTICOS

1. O Renascimento e a religião

1.1. Erasmo de Roterdão e a *philosophia Christi*

1.1.1. A posição de Erasmo

Todo o pensamento humanista-renascentista é perpassado por um poderoso frêmito e por um grande anseio de renovação religiosa. Vimos, inclusive, que a própria palavra "Renascimento" apresenta raízes tipicamente religiosas. Também vimos emergirem temáticas especificamente religiosas em alguns humanistas e a grandiosa tentativa de construir uma "docta religio" em Ficino, bem como a posição análoga de Pico. Mas a explosão da problemática religiosa, por assim dizer, ocorreu fora da Itália, com Erasmo de Roterdão e, sobretudo, com Lutero (e, depois, com os outros reformadores). O primeiro pôs o humanismo a serviço da Reforma sem romper com a Igreja católica; já o segundo empolgou o próprio humanismo e quebrou a unidade cristã.

Comecemos por Erasmo.

Desiderius Erasmus (esse é o nome latinizado do flamengo Geer Geertsz) nasceu em Roterdão em 1466 (é possível que a data de nascimento seja também a de 1469). Ordenado padre em 1492, pediu e obteve dispensa dos ofícios sacros e do hábito. Mas nem por isso se enfraqueceram os seus interesses religiosos. Em muitas de suas posições teóricas, sobretudo na crítica à Igreja e ao clero renascentista, embora de forma atenuada e com grande fineza, ele antecipou algumas posições de Lutero, tanto que foi acusado de ter preparado o terreno para o protestantismo. Mas, depois da flagrante ruptura de Lutero com Roma, Erasmo não se alinhou com

ele, chegando inclusive a escrever contra ele (embora impelido por várias solicitações de amigos e não espontaneamente) um tratado intitulado *Sobre o livre-arbítrio.* Mas também não se alinhou ao lado de Roma, preferindo ficar numa posição própria ao assumir uma ambígua posição de neutralidade, que, se lhe foi favorável por certo período, com o correr do tempo foi-lhe prejudicial, deixando-o isolado e sem seguidores. E, assim, a grande fama que granjeara em vida acabou se dissolvendo rapidamente depois de sua morte, ocorrida em 1536.

Entre as suas obras, merecem uma menção especial *O manual do soldado cristão* (1504), os *Provérbios* (publicados em sua redação definitiva em 1508), o *Elogio da loucura,* de 1509 (impressa em 1511), o tratado *Sobre o livre-arbítrio* (1524) já citado, as suas edições de muitos Padres da Igreja e, sobretudo, a edição crítica do texto grego do *Novo Testamento* (1514-1516), com relativa tradução.

1.1.2. **Concepção humanista da filosofia cristã**

Erasmo era adversário da filosofia entendida como construção de tipo aristotélico-escolástico, centrando-se sobre os problemas metafísicos, físicos e dialéticos. Erasmo adota tons quase de desprezo por essa forma de filosofia. No *Elogio da loucura,* ele escreve: "Verdadeiramente doce é o delírio que os (= os filósofos que se dedicam a tais problemas) possui! Em sua mente, eles erigem inumeráveis mundos, medem quase que a esquadro o sol, as estrelas, a lua e os planetas, explicam a origem dos relâmpagos, dos ventos, dos eclipses e de todos os outros fenômenos inexplicáveis da natureza e não apresentam nunca hesitações, como se fossem os secretos confidentes do supremo regulador do universo ou então viessem nos trazer as notícias das reuniões dos deuses. Mas a natureza zomba deles e de suas elucubrações. Com efeito, eles não conhecem coisa alguma de certo. Prova mais do que suficiente disso é o fato de que nascem polêmicas intermináveis entre os filósofos sobre toda questão. Eles não sabem nada, mas afirmam saber tudo. E *não se conhecem a si próprios,* de modo que não conseguem perceber os abismos ou penhascos que se abrem à sua frente, porque a maioria deles é cega ou porque estão sempre nas nuvens. E, no entanto, eles proclamam orgulhosamente que vêem bem as idéias, os universais, as formas separadas, as matérias-primeiras, as essências e outras coisas tão sutis que, creio eu, nem mesmo Linceu conseguiria penetrá-las com o olhar" (tradução de C. Annaratone).

Para Erasmo, a filosofia é o conhecer-se a si mesmo ao modo de Sócrates e dos antigos: é *conhecimento sapiencial de vida* e, sobretudo, é sabedoria e prática de *vida cristã.* E a sabedoria cristã

não tem necessidade de complicados silogismos, podendo ser alcançada em poucos livros, os *Evangelhos* e as *Epístolas* de são Paulo. Escreve Erasmo: "Que outra coisa é a doutrina de Cristo, que ele próprio denomina *renascença,* senão um *retorno à natureza bem criada?*" Essa filosofia de Cristo, portanto, é uma "renascença", que representa um "retorno à natureza bem criada". E os melhores livros dos pagãos contêm "um grande número de coisas que concordam com a doutrina de Cristo".

Para Erasmo, a grande reforma religiosa se resume a sacudir dos ombros tudo aquilo que o poder eclesiástico e as disputas dos escolásticos acrescentaram à simplicidade das verdades evangélicas, confundindo-as e complicando-as. O caminho que Cristo indicou para a salvação é o mais simples: *fé* sincera, *caridade* não hipócrita e *esperança* que não se envergonha. Se tomarmos os grandes santos como exemplo, veremos que eles não fizeram outra coisa senão viver com liberdade de espírito a genuína doutrina evangélica. E a mesma coisa pode ser encontrada nas origens no monaquismo e na primitiva vida cristã.

Assim, é preciso *retornar às origens.* É nessa ótica de retomada das fontes que se inserem a edição crítica e a tradução do *Novo Testamento* (que Erasmo gostaria de ter visto nas mãos de todos), além da edição dos antigos Padres: Cipriano, Arnóbio, Ireneu, Ambrósio, Agostinho e outros (nesse sentido, Erasmo pode ser considerado o iniciador da patrologia). A reconstrução filológica do texto e sua correta edição têm portanto um significado bem preciso em Erasmo, um sentido que vai além da mera operação técnica e erudita.

1.1.3. **O conceito erasmiano de "loucura"**

É no *Elogio da loucura* que encontramos o espírito filosófico erasmiano em sua manifestação mais peculiar. Trata-se de uma obra que se tornou muito famosa, estando entre as poucas obras suas que ainda hoje se pode ler de bom grado.

O que é essa "loucura"?

Não é fácil identificá-la e defini-la, dado que Erasmo a apresenta em uma extensa gama, que vai do extremo (negativo) em que se manifesta a pior parte do homem ao extremo oposto, que consiste na fé em Cristo, que é a loucura da Cruz (como o próprio são Paulo a define). E, entre os dois extremos, Erasmo apresenta toda uma gama de graus de "loucura", num jogo muito hábil, por vezes usando a ironia socrátrica, outras vezes gostosos paradoxos e outras ainda uma crítica dilacerante e um indisfarçado desapontamento (como quando denuncia a corrupção dos costumes da Igreja da época). Às vezes, Erasmo denuncia a loucura com a evidente intenção da condenação; outras vezes, como no caso da fé,

com a intenção evidente de exaltar o seu valor transcendental; outras, ainda, simplesmente para mostrar a *ilusão humana,* aliás, apresentando-a como elemento indispensável do viver. A "loucura" é como uma vassoura mágica, que varre tudo o que se antepõe à compreensão das verdades mais profundas e severas da vida ou que nos faz ver que às vezes, sob as vestes de um rei, nada mais há do que um pobre mendigo ou o contrário, e que às vezes, sob a máscara do poderoso, nada mais há do que um vil. A "loucura" erasmiana arranca os véus, fazendo-nos ver a comédia da vida e a verdadeira face daqueles que se escondem sob máscaras; mas, ao mesmo tempo, mostra o sentido do palco, das máscaras e dos atores, procurando de certa forma fazer com que se aceitem todas as coisas assim como elas são. Assim, a "loucura" erasmiana é reveladora de "verdade".

Eis uma passagem estupenda de Erasmo: "Suponhamos o caso de que alguém quisesse arrancar as máscaras dos atores que desempenham o seu papel num palco, revelando aos espectadores as suas verdadeiras e reais faces. Não estará essa pessoa estragando toda a ficção cênica, merecendo ser preso como louco furioso e expulso do teatro a pedradas? De repente, o espetáculo assumirá uma nova fisionomia: antes havia uma mulher, agora há um homem; antes, um velho, agora um jovem; quem era rei, torna-se de repente um canalha; quem era um deus, na mesma hora revela-se um homúnculo. Cortar a ilusão significa mandar pelos ares todo o drama, pois precisamente o engano da ficção cênica é que encanta os olhos do espectador. Pois bem, o que é a vida do homem senão uma comédia, na qual cada qual está coberto por sua máscara particular e cada qual recita o seu papel, até que o diretor o afaste de cena? O diretor sempre confia ao mesmo ator ora a função de vestir a púrpura real, ora os farrapos de um miserável escravo. Assim, sobre o palco, tudo é postiço, mas a comédia da vida não se desenvolve de outro modo."

O ponto culminante da "loucura" erasmiana, como dizíamos, está na fé: "Por fim, está claro que os loucos mais frenéticos são precisamente aqueles que são finalmente aferrados por inteiro pelo ardor da piedade cristã: sinal manifesto disso é a dissipação que fazem de seus bens, o desconhecimento das ofensas, a resignação aos enganos, a não distinção entre amigos e inimigos (...). Ora, o que é isso senão loucura?" Ademais, o cume dos cumes da "loucura" é a felicidade celeste, que é própria da outra vida, mas da qual, às vezes, é dado aos piedosos perceberem, já aqui nesta terra, o sabor e o perfume, pelo menos por um breve momento. E, ao readquirirem consciência, essas pessoas se convencem de um fato, ou seja, que tocaram "o ponto culminante da felicidade durante todo o tempo que durou a sua loucura. Por isso, lamentam terem

Erasmo de Roterdão (1466-1536) foi um dos humanistas mais cultos e refinados. O seu pensamento gira sobretudo em torno de temáticas cristãs. A sua obra mais conhecida é o Elogio da loucura, *considerada (em vários níveis e com várias acepções) como uma dimensão essencial do viver humano.*

sido curados, não querendo outra coisa senão serem loucos desse modo por toda a eternidade".

A rigidez com que Erasmo criticou papas, prelados, eclesiásticos e monges do seu tempo e certos costumes dominantes na Igreja, bem como certas afirmações doutrinárias que fez, valeram-lhe a aversão dos católicos, que, mais tarde, colocaram no *Index* algumas de suas obras e recomendaram cautela crítica em relação a outras. Já Lutero enfureceu-se com a polêmica sobre o livre-arbítrio, definindo Erasmo, com insólita violência, como ridículo, tolo, sacrílego, tagarela, sofista e ignorante, qualificando sua doutrina como um misto de "cola e lama", "lixo e excrementos". Mas Lutero, como veremos logo, não admitia oposições. Com efeito, para alcançar objetivos em parte idênticos, esses dois homens trilhavam caminhos de direções opostas.

1.2. Martinho Lutero

1.2.1. Lutero e suas relações com a filosofia e com o pensamento humanista-renascentista

Já se disse muito bem que "*ubi Erasmus innuit ibi Luterus irruit*". Com efeito, Lutero (1483-1546) irrompeu na vida espiritual e política da época como autêntico furacão, que envolveu toda a Europa e cujo resultado foi a dolorosa ruptura da unidade do mundo cristão. Do ponto de vista da unidade da fé, a Idade Média termina com Lutero, iniciando-se com ele uma importante fase do mundo moderno.

Dentre os numerosos escritos de Lutero, podemos recordar: o *Comentário à epístola aos Romanos* (515-1516), as noventa e cinco *Teses sobre as indulgências* (1517), as vinte e oito teses relativas à *Disputa de Heidelberg* (1518) e os grandes escritos de 1520, que constituem verdadeiros manifestos da Reforma, *Apelo à nobreza cristã de nacionalidade alemã pela reforma do culto cristão, O cativeiro babilônio da Igreja* e *A liberdade do cristão,* além de o *Servo arbítrio,* contra Erasmo, em 1525.

Do ponto de vista histórico, o papel de Lutero é da maior importância, pois com sua Reforma religiosa logo se entrelaçaram elementos sociais e políticos que mudaram a fisionomia da Europa, sendo também de importância primordial em termos de história das religiões e do pensamento teológico. Entretanto, Lutero também merece um lugar em termos de história do pensamento filosófico, seja porque verbalizou a instância de renovação que os filósofos da época fizeram valer, seja por algumas valências teóricas (sobretudo de caráter antropológico e teológico) intrínsecas ao seu pensamento religioso, seja pelas conseqüências que o novo tipo de religiosidade por ele suscitado exerceu sobre os pensadores da

época (por exemplo, sobre Hegel e Kierkegaard) e da época contemporânea (por exemplo, certas correntes do existencialismo e a nova teologia).

A posição de Lutero em relação aos filósofos é totalmente negativa: a desconfiança nas possibilidades de a natureza humana salvar-se *por si só,* sem a graça divina (como logo veremos), iria levar Lutero a *não dar qualquer valor a uma investigação racional autônoma, a qualquer tentativa de examinar os problemas de fundo do homem com base no logos, na pura razão.* Para ele, a filosofia era vã sofisticação e, pior ainda, fruto daquela absurda e abominável soberba própria do homem que quer basear-se em suas próprias forças e não na única coisa que salva, isto é, a fé. Nessa ótica, Aristóteles parece-lhe como que a expressão de certa forma paradigmática dessa soberba humana. (O único filósofo que não é inteiramente envolvido nessa condenação parece ser Ockham; mas, precisamente ao separar e contrapor fé e religião, fôra Ockham que, sob certos aspectos, abrira um dos caminhos que iriam levar à posição de Lutero).

O texto seguinte, contra Aristóteles (e contra as universidades que, como sabemos, baseavam-se sobretudo na leitura e nos comentários a Aristóteles), é bastante paradigmático: "As universidades também precisam de uma boa e radical reforma. Tenho que dizê-lo — amargure-se quem quiser. Tudo aquilo que o Papa ordenou e instituiu dirige-se verdadeiramente para aumentar o pecado e o erro. O que são as universidades? Pelo menos até agora, foram instituídas para ser apenas, como diz o livro dos *Macabeus,* 'ginásios de efebos e da glória grega', nos quais se leva uma vida libertina, pouco se estuda a Sagrada Escritura e a fé cristã e reina apenas o cego e idólatra mestre Aristóteles, até mesmo acima de Cristo. O meu conselho seria o de que os livros de Aristóteles *Physica, Metaphysica, De anima* e *Ethica,* que até agora são reputados como os melhores, fossem abolidos juntamente com todos os outros que falam de coisas naturais, já que não é possível aprender nada das coisas naturais, nem das espirituais, nesses livros: ademais, até agora, ninguém conseguiu compreender a sua opinião; muitas gerações e nobres almas têm sido inutilmente oprimidas com vão trabalho, estudo e despesas. Posso até dizer que um paneleiro tem maior conhecimento das coisas naturais do que aquilo que está escrito em livros de tal feitura. Dói-me o coração saber que aquele maldito, presunçoso e astuto idólatra tenha desencaminhado e enganado com suas falsas palavras tantos entre os melhores cristãos: nele, Deus nos enviou uma praga para nos punir de nossos pecados. Com efeito, aquele desgraçado ensina em seu melhor livro, *De anima,* que a alma morre com o corpo, embora muitos tenham querido salvá-lo, com

inúteis palavras, como se não possuíssemos a Sagrada Escritura, que nos ensina abundantemente todas as coisas das quais Aristóteles nunca sequer ouviu falar. E, no entanto, aquele falecido idólatra venceu, expulsou e quase espezinhou o livro do Deus vivo, de tal modo que, pensando em semelhantes desventuras, não posso acreditar em outra coisa senão em que o espírito do mal tenha cogitado do estudo com esse propósito. O mesmo vale também para o livro da *Ethica,* mais torpe do que qualquer outro, que se opõe inteiramente à graça divina e às virtudes cristãs e, no entanto, é tão considerado. Ó, longe, mas bem longe dos cristãos tais livros! Que ninguém me conteste que falo demais ou me censure por nada saber. Caro amigo, sei muito bem o que estou dizendo! Conheço Aristóteles tão bem quanto tu e teus semelhantes, pois o li e ouvi com maior atenção do que a santo Tomás ou Escoto, do que posso muito bem me vangloriar, sem presunção, e até, se necessário, demonstrá-lo. Não me importa que, durante tantas centenas de anos, tantos intelectos sublimes se tenham debruçado sobre ele. Tais argumentos não me preocupam, porque está claro que, embora eles tenham feito alguma coisa, no entanto, tantos erros permaneceram por tantos anos no mundo e nas universidades" (trecho citado de Martinho Lutero, *Scritti politici,* org. por G. Panzieri Saija, introdução de L. Firpo, UTET, Turim).

Mas vejamos brevemente a posição de Lutero no âmbito da época renascentista para depois examinar os núcleos centrais do seu pensamento religioso-teológico.

As relações de Lutero com o movimento humanista já estão bastante claras (e, em parte, já as antecipamos com algumas observações):

a) Por um lado, ele verbaliza com voz potente e até prepotente aquele desejo de *renovação* religiosa, aquele anseio de *renascimento* para uma nova vida e aquela necessidade de *regeneração* que constituem as próprias raízes do Renascimento. E, desse ponto de vista, a Reforma protestante pode ser vista como um dos resultados desse grande e multiforme movimento espiritual.

b) Ademais, Lutero retoma e leva às últimas conseqüências o grande princípio do "retorno às origens", ou seja, do retorno às fontes e aos princípios, que os humanistas haviam procurado realizar através do retorno aos clássicos, que Ficino e Pico pretendiam através do retorno aos *prisci theologi* (às origens da revelação sapiencial: Hermes, Orfeu, Zoroastro, a cabala) e que Erasmo já havia claramente apontado no *Evangelho* e no pensamento das origens cristãs e dos Padres da Igreja. Mas o retorno ao *Evangelho,* que Erasmo havia procurado fazer mantendo equilíbrio e medida, em Lutero torna-se *revolução e subversão:* tudo aquilo que a tradição cristã havia contruído ao longo dos séculos parece para

Martinho Lutero (1483-1546) foi o teórico da Reforma protestante e o defensor da teoria da salvação somente pela fé (iustus vivit ex fide).

Lutero incrustação, construção artificiosa e peso sufocante, do qual era preciso se libertar. Para ele, a tradição mortifica o *Evangelho*. E mais: uma é a antítese do outro, a tal ponto que, como diz Lutero, "o acordo é impossível". Assim, para Lutero, o retorno ao *Evangelho* significa não apenas um drástico redimensionamento, mas também, inclusive, a eliminação do valor da tradição.

c) Isso, evidentemente, comporta uma ruptura não apenas com a tradição religiosa, mas também com a tradição cultural, que em muitos aspectos constituía o substrato daquela. Como pensamento e como teoria, portanto, o humanismo é rejeitado em bloco. Nesse sentido, a posição de Lutero é decididamente anti-humanista: com efeito, o núcleo central da teologia luterana nega qualquer valor verdadeiramente construtivo à própria fonte de onde brotam as *humanae litterae,* bem como à especulação filosófica, como já recordamos, visto que considera a razão humana como não sendo nada diante de Deus e visto que confia inteiramente a salvação à fé.

1.2.2. **Os elementos básicos da teologia de Lutero**

Os elementos doutrinários básicos de Lutero são substancialmente três: 1) a doutrina da justificação radical do homem *unicamente pela fé;* 2) a doutrina da infalibilidade da Escritura, considerada como a única fonte de verdade; 3) a doutrina do sacerdócio universal e a decorrente doutrina do livre-exame das Escrituras. Todas as outras proposições teológicas de Lutero nada mais são do que corolários ou conseqüências que derivam desses princípios.

1) A doutrina tradicional da Igreja era e é a de que o homem se salva pela *fé* e pelas *obras* (a fé só é verdadeira quando se prolonga e se expressa concretamente nas obras; as obras são testemunhos autênticos de vida cristã, quando são inspiradas e movidas pela fé, impregnando-se dela). Ou seja, as obras são indispensáveis.

Pois Lutero *contestou energicamente o valor das obras.* Por que razão? Vamos assinalar apenas de passagem as complexas razões de caráter psicológico e existencial, sobre as quais os estudiosos muito insistiram, porque aqui nos interessam predominantemente as motivações doutrinárias. Durante muito tempo, Lutero sentiu-se profundamente frustrado e incapaz de merecer a salvação através de suas próprias obras, que lhe pareciam sempre inadequadas, e, conseqüentemente, a angústia diante da problematicidade da salvação eterna o atormentou incessantemente. A solução que adotou, afirmando que basta a fé para salvar-se, libertou-o completa e radicalmente dessa angústia.

Mas eis as motivações conceituais: *nós, homens, somos criaturas feitas "do nada" e, enquanto tais, não podemos fazer nada de bom que tenha valor aos olhos de Deus, isto é, nada que tenha valor para nos transformar naquelas "novas criaturas" e realizar aquela "renascença" exigidas pelo Evangelho.* Como Deus nos criou do nada com um ato de livre vontade, *da mesma forma nos regenera com um ato análogo de livre vontade, completamente gratuito.* Depois do pecado de Adão, o homem decaiu a tal ponto que, *por si só,* não pode fazer absolutamente nada. Considerado em si mesmo, tudo aquilo que deriva do homem é "concupiscência", termo que, em Lutero, designa tudo aquilo que é ligado ao egoísmo, ao amor por si próprio. Sendo assim, a salvação do homem não pode deixar de depender do amor divino, que é dom absolutamente gratuito. A fé consiste em compreender isso e em entregar-se totalmente ao amor de Deus. É precisamente como ato de total confiança em Deus que a fé nos transforma e regenera.

Eis uma das passagens mais significativas a propósito desse tema (que extraímos do *Prefácio à Epístola aos Romanos,* obra constante dos *Scritti religiosi* de Martinho Lutero, org. por A. Vinay, UTET, Turim): "Fé não é aquela ilusão humana e aquele sonho que alguns pensam ser fé. Vendo que daí não deriva nenhuma melhora de vida nem boas obras, embora ouçam falar e muitos até falem diretamente de fé, caem em erro, dizendo que a fé é insuficiente, sendo necessário fazer obras e tornar-se piedoso e santo. Em conseqüência, se ouvem o Evangelho, formulam alguns pensamentos no coração e dizem 'Eu creio!'Consideram que isso é fé verdadeira. Mas, como trata-se apenas de um pensamento humano, que o íntimo do coração não conhece, isso não tem eficácia, daí não deriva nenhuma melhoria. Ao contrário, a fé é uma obra divina em nós, que nos transforma e nos faz nascer de novo em Deus. (...) Ela mata o velho Adão e transforma completamente os homens no coração, no espírito, no sentimento e em todas as energias, trazendo consigo o Espírito Santo. Oh, a fé é coisa viva, ativa, operante e poderosa, razão por que é impossível que não opere continuamente o bem! *Ela não pergunta nem mesmo se existem boas obras a realizar:* antes de pedi-las, ela já as fez, estando sempre em ação. Mas quem não realiza essas obras é homem sem fé, caminha tateando, buscando em volta de si a fé e as obras, sem saber o que são a fé e as boas obras, muito embora tagarele muito sobre a fé e as boas obras."

A fé "justifica sem obra alguma". Ainda que, dada a fé, Lutero admita que daí decorrem boas obras, nega que elas possam ter aquele sentido e aquele valor que tradicionalmente lhes eram atribuídos.

Deve-se recordar que essa doutrina pressupõe como fundo toda a questão das "indulgências" (e as polêmicas relativas), ligada justamente à teologia das "obras" (para a qual, aqui, só estamos acenando), mas que vai muito além dessas polêmicas, atingindo os próprios fundamentos da doutrina cristã. Lutero não apenas corrigiu os abusos ligados à pregação das indulgências, mas também cortou pela base o seu próprio fundamento doutrinário, com gravíssimas conseqüências, das quais falaremos adiante.

2) Tudo o que já dissemos seria suficiente para tornar compreensível o sentido do segundo ponto básico do luteranismo. Tudo o que nós sabemos de Deus e da relação homem-Deus nos é dito pelo próprio Deus na Escritura. Esta, portanto, deve ser entendida com rigor absoluto, sem a interferência de raciocínios e glosas metafísico-teológicas. Só a Escritura constitui a autoridade infalível de que necessitamos: o Papa, os bispos, os concílios e toda a tradição não somente não beneficiam, mas até obstaculizam a compreensão do texto sacro.

Essa enérgica remitência à Escritura já era própria de muitos humanistas, como vimos. Mas os estudos recentes destacaram também o fato de que, quando Lutero decidiu-se a empreender a tradução e a edição da *Bíblia,* já circulavam numerosas edições tanto do Antigo como do Novo Testamento. Cálculos realizados com bases bastante precisas indicam que deviam circular pelo menos cem mil cópias do Novo Testamento e cerca de vinte mil cópias dos *Salmos.* Entretanto, a demanda era muito superior à oferta. E a grande edição da *Bíblia* feita por Lutero respondia precisamente a essa necessidade, daí o seu sucesso triunfal. Assim, não foi Lutero que (como se dizia no passado) solicitou aos cristãos que lessem a Bíblia, mas foi ele quem, mais do que todos, soube satisfazer essa premente necessidade de leitura direta dos textos sacros, que já havia amadurecido em sua época.

Contudo, uma diferença merece ser ressaltada. Os estudiosos observaram que, na Bíblia, os humanistas procuravam algo diferente do que Lutero buscava: com efeito, os primeiros queriam encontrar nela um código de comportamente ético, as normas da vida moral, ao passo que Lutero queria encontrar a justificação da fé, diante da qual (como ele a entendia), considerado em si mesmo, o código moral perde qualquer significado.

3) O terceiro ponto básico do luteranismo pode ser muito bem explicado, além da lógica interna da nova doutrina (não há necessidade de um intermediário especial entre o homem e Deus, entre o homem e a Palavra de Deus), também pela situação histórica que se viera criando no fim da Idade Média e durante o Renascimento: o clero se havia mundanizado, não se vendo mais uma distinção efetiva entre padres e leigos. As revoltas de Wyclif e Huss, no

crepúsculo da Idade Média, são particularmente significativas nesse sentido. Falando sobre esses precedentes, escreve J. Delumeau: "Rejeitando os sacramentos, Wyclif rejeita, ao mesmo tempo, a Igreja hierárquica. Os padres (que devem ser todos iguais) não passam para ele de dispenseiros da Palavra, mas é somente Deus que opera tudo em nós, fazendo-nos descobrir a doutrina na Bíblia. Alguns anos mais tarde, Huss ensina que um padre em estado de pecado mortal não é mais um padre autêntico, o que também vale para os bispos e para o Papa" (in *La Riforma,* Mursia, Milão, 1975).

Assim, não era preciso muito para extrair daí as conclusões extremas, como fez justamente Lutero, isto é, a idéia de que *um cristão isolado pode ter razão contra um concílio inteiro,* se estiver iluminado e inspirado diretamente por Deus, não sendo portanto necessária uma casta sacerdotal, visto que cada cristão é sacerdote em relação à comunidade em que vive. Todo homem pode pregar a palavra de Deus. Assim, é eliminada a distinção entre "clero" e "laicato", embora não seja eliminado o ministério pastoral enquanto tal, indispensável em uma sociedade organizada.

Mas, nesse aspecto, as coisas logo assumiram uma conotação francamente negativa. A liberdade de interpretação abriu caminho para uma série de perspectivas não desejadas por Lutero, que, pouco a pouco, foi se tornando dogmático e intransigente, pretendendo, em certo sentido, ser dotado daquela "infalibilidade" que havia contestado ao Papa (não por acaso ele foi chamado de "o Papa de Wittenberg"). E pior ainda aconteceu quando, tendo perdido toda confiança no povo cristão organizado em bases religiosas, em virtude dos infinitos abusos, Lutero entregou aos príncipes a Igreja por ele reformada: nasceu assim a "Igreja de Estado", que é a antítese daquela Igreja à qual a Reforma deveria levar.

Portanto, aconteceu que, embora tenha afirmado solenemente *a liberadade da fé,* Lutero depois se contradisse do modo mais flagrante tanto nas afirmações como nos fatos. Em 1523, ele havia escrito (extraímos os textos do livro de Delumeau já citado): "Quando se trata da fé, trata-se de uma coisa livre, à qual não se pode obrigar ninguém. Trata-se de uma operação de Deus no espírito, excluindo-se portanto que um poder externo ao espírito possa obtê-la pela força." Em janeiro de 1525, reafirmava: "Quanto aos heréticos, aos falsos profetas e doutores, *não* devemos erradicá-los nem exterminá-los. Cristo diz claramente que devemos deixá-los viver." Mas já no fim desse mesmo ano Lutero escrevia: "Os príncipes *devem reprimir* os delitos públicos, os perjúrios e as blasfêmias manifestadas em nome de Deus", embora acrescentasse que "não devem, nisso, exercer nenhuma constrição sobre as pessoas, deixando-as livres (...) para maldizer Deus em segredo ou

não maldizê-lo". E, pouco depois, escrevia ao Eleitor da Saxônia: *"Em uma determinada localidade, não deve haver senão um só tipo de pregação."* Assim, pouco a pouco, Lutero induziu os príncipes a controlarem a vida religiosa, chegando mesmo a exortá-los a ameaçar e punir todos aqueles que desleixavam as práticas religiosas. Desse modo, o destino espiritual do indivíduo tornava-se patrimônio da autoridade política, nascendo assim o princípio *cuius regio, huius religio.*

1.2.3. Conotações pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero

Os componentes pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero estão evidentes em todas as suas obras, mas de modo especial em *O servo arbítrio,* escrito contra Erasmo. Nesse escrito, aquela "dignidade do homem" tão cara aos humanistas italianos e da qual Erasmo havia sido defensor em ampla medida é inteiramente subvertida, apresentando-se com o sinal oposto. O homem só pode se salvar se compreender que não pode em absoluto ser o artífice de seu próprio destino: com efeito, sua salvação *não* depende dele, mas de Deus; enquanto estiver tolamente convencido de que pode fazê-lo por si próprio, estará se iludindo, nada mais fazendo do que pecar. O homem precisa aprender a "desesperançar-se de si mesmo" para abrir caminho para a salvação, já que, desesperançando-se de si mesmo, entrega-se a Deus e tudo espera da vontade de Deus — e, desse modo, aproxima-se da graça e da salvação.

Considerado em si mesmo, ou seja, sem o Espírito de Deus, o gênero humano é "o reino do Diabo", é "um caos confuso de trevas".

O arbítrio humano é sempre e somente "escravo": de Deus ou do Demônio. Lutero compara a vontade humana a um cavalo que se encontra entre dois cavaleiros, Deus e o Demônio: tendo Deus sobre o dorso, *quer* andar e vai aonde Deus quiser; tendo no dorso o Demônio, anda e vai aonde quer o Demônio. Ela não possui sequer a faculdade de escolher entre os dois cavaleiros: são eles que disputam entre si o direito de cavalgá-la. E, a quem acha "injusta" essa sorte do homem, que desse modo fica predestinado, Lutero responde com uma doutrina extraída do voluntarismo ocamista: Deus é Deus precisamente porque não precisa prestar contas daquilo que quer e faz, estando bem acima daquilo que parece justo ou injusto para o direito humano.

Desse modo, natureza e graça ficam radicalmente separadas, assim como razão e fé. Quando age de acordo com a sua natureza, o homem outra coisa não pode fazer senão pecar; e, quando pensa de acordo com o seu intelecto, outra coisa não pode fazer senão errar. As virtudes e o pensamento dos antigos são vícios e erros.

Nenhum esforço humano pode salvar o homem, mas somente a graça e a misericórdia de Deus. Essa é a única certeza que, segundo Lutero, nos dá a paz.

1.3. Ulrich Zuínglio, o reformador de Zurique

Ulrich Zuínglio (1484-1531) foi inicialmente discípulo de Erasmo. E, apesar de um rompimento formal que teve com ele, permaneceu profundamente ligado à mentalidade humanista. Aprendeu o grego e o hebraico e estudou não somente a Escritura, mas também os pensadores antigos, como Platão e Aristóteles, Cícero e Sêneca. Pelo menos no início de sua evolução espiritual, compartilhou a convicção de Ficino e Pico sobre a revelação estendida universalmente, mesmo fora da *Bíblia*.

Em 1519, começou a sua atividade de pregador luterano na Suíça. Zuínglio era ativo defensor das teses fundamentais de Lutero, particularmente das seguintes: a) a Escritura é a única fonte de verdade; b) o Papa e os concílios não possuem uma autoridade que vá além da autoridade das Escrituras; c) a salvação ocorre pela fé e não pelas obras; d) o homem é predestinado.

Separavam Zuínglio de Lutero, além de algumas idéias teológicas (em particular sobre os sacramentos, aos quais ele dava um valor quase que simbólico), também a cultura humanista, com fortes elementos de racionalismo, e um marcado nacionalismo helvético (que, inconscientemente, o levou a privilegiar os habitantes de Zurique, como se eles fossem os eleitos por excelência).

Para dar uma idéia concreta da derivação da doutrina zuingliana em sentido humanista-filosófico, escolhemos dois pontos muito importantes: a questão do pecado e da conversão e a retomada de temáticas ontológicas de caráter panteísta.

No que se refere ao pecado, Zuínglio reafirma que ele tem a sua raiz no *amor por si próprio (egoísmo)*. Tudo aquilo que o homem faz enquanto homem é determinado por esse amor por si próprio, sendo, portanto, pecado. A conversão é uma "iluminação da mente". Eis as palavras precisas de Zuínglio: "Os que têm confiança em Cristo tornaram-se homens novos. De que modo? Talvez deixando o antigo corpo para assumir um novo? Certamente que não: o velho corpo permanece. Assim, permanece também a *doença?* Permanece. O que é então renovado no homem? *A mente.* E de que modo? Deste modo: antes, ela era ignara de Deus e, onde há ignorância de Deus, nada mais existe que carne, pecado, estima por si próprio; depois de reconhecer a Deus, o homem compreende-se verdadeiramente a si mesmo, interna e exatamente. E, depois de se ter conhecido, se despreza. Então, ocorre que passa a reputar como não tendo nenhum valor todas as suas obras, inclusive aquelas que costumava

considerar boas até aquele momento. Assim, portanto, *quando a mente humana reconhece a Deus através da iluminação da graça celeste, o homem torna-se novo"* (tradução de C. Gallicet Calvetti). A ênfase na iluminação da *mente* mostra com bastante evidência a tentativa de recuperação das faculdades racionais do homem (nos precisos limites que indicamos).

No que se refere ao segundo ponto, é interessante destacar que Deus volta a ser concebido em sentido ontológico como *Aquele-que-é* por sua própria natureza e, portanto, como fonte daquilo que existe. Mas, para Zuínglio, o ser das coisas nada mais é do que o ser de Deus, dado que Deus tirou o ser das coisas (quando as criou) de sua própria essência. Por isso, diz Zuînglio: *(...)pois o ser das coisas não deriva de Deus como se o seu existir e a sua essência fossem diferentes dos de Deus, daí decorre que, no que se refere à essência e à existência, não há nada que não seja divindade: esta, com efeito, é o ser de todas as coisas."*

Para Zuínglio, a predestinação se insere em um contexto determinista, sendo considerada um dos aspectos da providência. Há um sinal seguro para reconhecer os eleitos, sinal que, precisamente, consiste em ter fé. Enquanto eleitos, os fiéis são todos iguais. A comunidade dos fiéis se constitui também como comunidade política. Assim, a Reforma religiosa desembocava em uma concepção teocrática, sobre a qual pesavam ambigüidades de diversos tipos.

Zuínglio morreu em 1531, combatendo contra as tropas dos cantões católicos. A ira de Lutero contra ele, que começou tão logo Zuínglio deu sinais de autonomia, não cessou nem mesmo com a sua morte, que ele assim comentou: "Zuínglio teve o fim de assassino (...); ameaçou com a espada e teve a sorte que merecia." Lutero havia afirmado solenemente (com as palavras do Evangelho) que "quem usar a espada, perecerá com a espada", pois a espada não deveria ser usada em defesa da religião. Mas já em 1525 ele havia exortado Filipe de Hessen a reprimir com sangue os camponeses revoltados sob a liderança de Thomas Müntzer, que fôra convertido por ele e nomeado pastor de uma localidade da Saxônia. A espiral da violência já se tornara incontível: o germe das guerras religiosas estava se difundindo fatalmente e iria se tornar uma das maiores calamidades da Europa moderna.

1.4. **Calvino e a reforma de Genebra**

Jean Cauvin nasceu em Noyon, na França, em 1509, formando-se sobretudo em Paris, onde sofreu especialmente as influências humanistas do círculo de Jacques Lefèvre d'Étaples

(Faber Stapulensis, 1455-1536). O seu destino, porém, esteve ligado à cidade de Genebra, onde atuou sobretudo entre 1541 e 1564, ano de sua morte, e onde soube realizar um governo teocrático inspirado na Reforma, muito rígido tanto em relação à vida religiosa e moral dos cidadãos como, sobretudo, em relação aos dissidentes.

O calvinismo já foi definido como o mais dinâmico dentre todos os tipos de protestantismo. Mais pessimista que Lutero a respeito do homem, Calvino foi mais otimista que ele a respeito de Deus. Enquanto, para Lutero, o texto básico era o de *Mateus* 9,2 ("os teus pecados te são perdoados"), já para Calvino, ao contrário, era o da *Epístola aos Romanos* 8,31: "Se Deus está conosco, quem estará contra nós?"

E Calvino se convenceu de que Deus estava com ele ao construir a "Cidade dos eleitos" na terra, que foi Genebra, o novo Israel de Deus. Escreve R. H. Bainton (in *La Riforma protestante,* Einaudi, Turim): "Para Calvino, a doutrina da eleição era um indizível conforto", porque liberta o homem de todas as angústias e preocupações, "de modo que possa consagrar toda a sua energia ao serviço indefectível de Deus soberano. Assim, o calvinismo educou uma raça de heróis." E eis como Bainton resume o fim dos calvinistas: "A sua tarefa era a de instaurar uma teocracia, isto é, uma república dos santos, uma coletividade *em que cada membro não tivesse outro pensamento além da glória de Deus.* Não era uma coletividade governada pela Igreja ou pelo clero, nem uma comunidade de tipo bíblico em sentido estrito, porque Deus é maior do que qualquer livro, mesmo tratando-se do livro que contém a sua palavra. A coletividade dos santos deveria se distinguir por aquele paralelismo entre Igreja e Estado que havia sido o ideal da Idade Média e de Lutero, mas que nunca se concretizara e não podia se concretizar senão em uma coletividade seletíssima (como ele havia tentado formar em Genebra), na qual o clero e o laicato, o conselho comunitário e os ministros de Deus fossem todos, igualmente, inspirados pelo espírito divino. Calvino aproximou-se da concretização desse ideal mais do que qualquer outro expoente religioso do século XVI."

A doutrina de Calvino encontra-se sobretudo na *Instituição da religião cristã,* da qual publicou numerosas edições a partir de 1536, em latim e em francês.

Como Lutero, Calvino tinha a convicção de que a salvação está somente na Palavra de Deus, revelada na Sagrada Escritura. Qualquer representação de Deus que não derive da *Bíblia,* mas sim da sabedoria humana, é um vão produto de fantasia, um mero ídolo. A inteligência e a vontade humana foram irreparavelmente comprometidas pelo pecado de Adão, de modo que a inteligência

deforma o verdadeiro e a vontade tende para o mal. Mais precisamente, explica Calvino, o pecado original reduziu e enfraqueceu (ainda que não tenha retirado inteiramente) os dons naturais do homem, enquanto eliminava completamente os dons sobrenaturais.

Também como Lutero, Calvino insiste no "servo arbítrio", apresentando a obra da salvação, que ocorre unicamente pela fé, como obra do poder de Deus. Se nós pudéssemos realizar até mesmo a menor ação por nós mesmos, por meio do nosso livre-arbítrio, então Deus não seria plenamente o nosso Criador.

Mas, bem mais que Lutero, *Calvino insiste na predestinação* e amplia o sentido da onipotência do querer divino a ponto de subordinar quase inteiramente a ele os quereres e as decisões do homem. Ele substitui o determinismo de tipo estóico, que é de caráter naturalista e panteísta, por uma forma de determinismo teísta e transcendentalista tão extrema quanto aquela.

Assim, "providência" e "predestinação" constituem os dois conceitos cardeais do calvinismo.

Em certo sentido, a *Providência* é o prosseguimento do ato de criação e sua ação se estende a todos, não só no geral, mas também no particular, sem qualquer limite: "Deus (...), pelo seu conselho secreto, governa totalmente todo o real, a tal ponto que nada acontece sem que ele próprio o tenha determinado, em conformidade com a sua sabedoria e o seu querer." Desse modo, Calvino leva o seu determinismo teológico às conseqüências mais extremas: "Todas as criaturas, inferiores e superiores, estão de tal modo postas a seu serviço que ele as utiliza para o uso que quiser." E, ademais, ainda explicita: "Ele não tem em seu poder apenas os acontecimentos naturais, mas também governa o coração dos homens, *volta arbitrariamente suas vontades para cá e para lá* e guia de tal modo as suas ações que eles só podem realizar aquilo que ele decretou" (tradução de C. Gallicet Calvetti).

Já a *predestinação* é "o eterno conselho de Deus, pelo qual ele determinou aquilo que queria fazer de cada homem. Com efeito, Deus não os criou a todos em iguais condições, mas ordena uns para a vida eterna e outros para a eterna danação. Assim, conforme o fim para o qual o homem foi criado, nós dizemos que ele foi predestinado para a morte ou para a vida".

É simplesmente absurdo procurar a causa de tal decisão de Deus: ou melhor, a causa é a livre vontade do próprio Deus, "não podendo ser pensada nenhuma lei e nenhuma norma melhor e mais justa do que a sua vontade".

O próprio pecado original de Adão não apenas foi *permitido* por Deus como também ele o quis e o determinou. Isso só pode parecer absurdo para aqueles que não temem a Deus e não

compreendem que a própria culpa de Adão, assim concebida, inscreve-se em um admirável e superior desígnio providencial.

Segundo Max Weber, foi da posição protestante que derivou o espírito do capitalismo. Com efeito, Lutero foi o primeiro que traduziu o conceito de "trabalho" pelo termo "Beruf", que significa *vocação* no sentido de *profissão,* limitando-o, porém, às atividades agrícolas e artesanais. Já os calvinistas o estenderam a todas as atividades produtoras de riquezas. E mais: viram na produção de riquezas e no sucesso a ela ligado quase que um sinal tangível precisamente da predestinação e, portanto, um notável incentivo ao empenho profissional.

1.5. Outros teólogos da Reforma e figuras ligadas ao movimento protestante

Entre os discípulos de Lutero, destaca-se com certa importância Philipp Melanchton (1497-1560), o qual, porém, atenuou pouco a pouco certas asperezas do mestre e tentou uma espécie de mediação entre as posições da teologia luterana e a tradicional posição católica. A obra que lhe deu fama intitula-se *Loci communes* (que contém exposições sintéticas dos fundamentos teológicos), publicada em 1521 e várias vezes reeditada, com variantes sempre mais acentuadamente moderadas.

Melanchton procurou corrigir Lutero em três pontos básicos: 1) sustentou a tese de que a fé tem um papel essencial na salvação, mas que, com sua obra, o homem "colabora" com ela, funcionando assim quase como co-causa da salvação; 2) esforçou-se por revalorizar a tradição, a fim de acabar com os dissídios teológicos que a doutrina do livre-exame havia desencadeado; 3) pareceu dar certo espaço à liberdade, embora exíguo, como também censurou seu mestre pelo caráter despótico, a rigidez e a belicosidade. Os seus hábeis desígnios de reconciliação dos cristãos dissiparam-se em 1541, em Ratisbona, onde as partes em causa (luteranos, calvinistas e católicos) não aceitaram as bases do acordo por ele proposto.

Uma forte coloração racionalista pode ser encontrada em Miguel Servet(1511-1553), que, em sua obra *Os erros da Trindade* (1531), pôs em discussão o dogma trinitário e, conse-qüentemente, a divindade de Cristo, que, para ele, foi homem que se aproximou extraordinariamente de Deus e que os homens devem procurar imitar. Foi condenado à morte por Calvino, que não tolerava qualquer forma de dissenção em termos de dogmas.

Também dignos de menção foram Lélio Socino (Lelio Sozzini, 1525-1563) e, sobretudo, seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604),

que, asilado na Polônia, formou uma seita religiosa denominada "irmãos polônios". Para Socino, ao contrário do que sustentavam os outros reformadores, o homem pode "merecer" a graça, porque é livre. A Escritura é a única fonte através da qual conhecemos a Deus, mas a inteligência do homem deve se exercer precisamente na obra de interpretação dos textos sacros. E cada um é inteiramente livre nessa interpretação. Socino tende a uma interpretação em bases claramente éticas e racionalistas dos dogmas, em evidente antítese com o irracionalismo de fundo dos luteranos e dos calvinistas.

O aspecto místico próprio do pensamento da Reforma protestante, porém, é levado às últimas conseqüências por Sebastião Franck (1499-1542), cujos *Paradoxos* tornaram-se célebres (1534), por Valentim Weigel (1533-1588), cujas obras só circularam depois de sua morte, e por Jacó Böhme (1575-1624), do qual se tornaram famosos sobretudo estes dois escritos: *A aurora nascente* (1612) e *Os três princípios da natureza divina* (1619).

Este último pensador, sobretudo, iria influenciar pensadores da época romântica. As idéias de Böhme não podem ser resumidas, pois são expressão de uma experiência mística intensamente vivida e sofrida. Trata-se de verdadeiras "alucinações metafísicas", como já disse alguém.

Mas G. Fraccari resume o sentido dessa experiência do seguinte modo: "Para Böhme, a verdadeira Vida é a 'angústia' do indivíduo desesperadamente sozinho diante de um infinito que permanece mudo às suas solicitações, é a 'tensão' explosiva em direção a uma solução, é o 'relâmpago' que de repente rompe as trevas, é o 'reino da alegria' em que se realiza a grande pacificação entre as partes e o Todo, é a Majestade de Deus, na qual a potência de Deus se desdobra em sua harmoniosa totalidade. Certamente, Böhme estava persuadido de que escrevia para poucos (daí o seu esoterismo) e estava convencido de que a sua própria linguagem, por mais imaginista e mágica que fosse, por si mesma não era suficiente para iluminar as almas dos homens sem a intervenção de alguma coisa mais, que a tivesse ajudado a dar o último salto do mundo visível para o mundo do invisível. Em seu *Epistolário,* ele escrevia: 'Eu vos digo, egrégio senhor, que vistes até agora em meus escritos somente um reflexo de semelhantes mistérios, já que eles nunca podem ser descritos. Se vós fordes reconhecido como digno de Deus, que se acenda a luz em vosso espírito e então ouvireis, provareis, cheirareis, sentireis e vereis as inexprimíveis palavras de Deus.' Ou seja, existe um momento no processo místico em que a tensão do indivíduo é levada ao extremo, quando então intervém uma força superior, para realizar a passagem definitiva do visível para o invisível."

Felipe Melachton (1497-1560) tentou a recuperação de algumas conquistas do humanismo no âmbito da teologia luterana, procurando operar uma mediação entre luteranismo e catolicismo, com grande fineza; mas os acontecimentos já se haviam precipitado irremediavelmente.

As obras de Böhme foram muitíssimo criticadas, mas, talvez devido à sua opção de vida simples (ele vivia exercendo a humilde profissão de artesão), Böhme não foi perseguido, sendo substancialmente tolerado.

2. Contra-reforma e Reforma católica

2.1. Os conceitos historiográficos de "Contra-reforma" e de "Reforma católica"

Hubert Jedin observou com perspicácia que "os conceitos históricos são como as moedas, que, em geral, são manejadas sem que observemos atentamente sua cunhagem. Mas, quando acontece de olhá-las melhor à luz, freqüentemente observamos que elas não são cunhadas de modo tão nítido como seria de se esperar, tratando-se de moedas correntes". Isso deriva do fato de que os conceitos históricos são extremamente complexos e, as mais das vezes, são gerados por uma série de causas difíceis de determinar, como vimos, por exemplo, no caso dos conceitos de humanismo e Renascimento.

Essa observação vale também para o conceito de "Contra-reforma". O termo foi cunhado em 1776 por Pütter (jurista de Gotinga), tendo um destino muito favorável. Está implícita no termo uma conotação negativa ("contra" = "anti"), ou seja, a idéia de conservação e reação, como que um retrocesso em relação às posições da Reforma protestante. Mas os estudos feitos sobre esse movimento, que foi bastante amplo e articulado, levaram pouco a pouco a se descobrir a existência de um complexo movimento (que se manifestou de vários modos) voltado para a regeneração da Igreja *no interior dela mesma,* movimento que tem suas raízes no fim da Idade Média e que depois se desdobra ao longo da época renascentista. A esse processo de *renovação no interior da Igreja* foi dado o nome de "Reforma católica", hoje um termo acolhido de modo quase unânime. As conclusões a que se chegou indicam que aquele complexo fenômeno que se chama "Contra-reforma" não teria sido possível sem a existência de tais forças de regeneração próprias da catolicidade.

Escreve Jedin: "Com a Reforma católica, a Igreja teve força para se defender das inovações. E essa é a premissa para a Contra-reforma. Tudo aquilo que ela fez beneficia indiretamente a defesa, mas, considerada em si mesma, não constituiu uma defesa e sim o desenvolvimento das leis vitais da própria Igreja. Para se defender do inimigo, a Igreja procura métodos e novas armas, com os quais desencadeia enfim o ataque para reconquistar aquilo que havia perdido. Ao conjunto das características que se desenvol-

veram na Igreja em virtude dessa reação e de sua concretização é que se dá o nome de *Contra-reforma.*"

A Contra-reforma apresenta um aspecto doutrinário que se expressa na condenação aos erros do protestantismo e na formulação positiva do dogma católico. Mas também se manifesta numa forma peculiar de viva militância, sobretudo a propugnada por Inácio de Loyola e da *Companhia de Jesus* por ele fundada (e reconhecida oficialmente pela Igreja em 1540). A Contra-reforma manifestou-se também sob a forma de medidas restritivas e constritivas, como, por exemplo, a instituição da Inquisição romana em 1542 e a compilação do *Index* dos livros proibidos. (Sobre este último ponto, deve-se recordar que a imprensa havia se tornado o mais formidável instrumento de difusão das idéias dos protestantes, daí a contra-medida do *Index.*)

Segundo Jedin, a conexão entre a "Reforma católica" e a "Contra-reforma" está na função central do papado: "*Renovado internamente,* o papado torna-se promotor da *Contra-reforma* e impele as forças religiosas a reagirem contra a inovação com os meios políticos existentes. Para os papas, os decretos do Concílio de Trento são um meio para atingir o objetivo e a ordem dos jesuítas, um instrumento verdadeiramente poderoso em suas mãos."

Alguns historiadores parecem propensos a deixar de lado a distinção entre os conceitos de "Reforma católica" e "Contra-reforma". Mas Jedin tem bons motivos para sustentar a sua manutenção, visto que eles expressam as duas faces diversas do fenômeno. Está claro que numa série de acontecimentos, os dois movimentos são inseparáveis e procedem paralelamente, mas nem por isso eles se confundem. Eis um texto no qual Jedin resume com exemplar clareza a diferença entre os conceitos historiográficos de "Reforma" e "Contra-reforma" e sua complementaridade: "Parece-me (...) necessário manter a dualidade de conceitos. A história da Igreja necessita dela para manter separadas duas linhas de desenvolvimento que são dessemelhantes em sua origem e em sua essência: a espontânea, baseada na continuidade da vida interna, e a dialética, provocada pela reação contra o protestantismo. Na Reforma católica, a ruptura religiosa tem somente uma função desagregadora; já na Contra-reforma, ela age como impulso. No conceito de 'restauração católica', a primeira das duas funções não é suficientemente valorizada, porque falta o paralelismo com a Reforma protestante; a segunda é valorizada ainda menos, justamente porque a ação recíproca que existe entre a ruptura religiosa e o desenvolvimento da Igreja católica é completamente ignorada. O conceito de 'Contra-reforma' a coloca em evidência, mas subestima o elemento de continuidade. Se quisermos compreender o desenvolvimento da história da Igreja no século XVI, devemos

levar sempre em conta esses elementos fundamentais: o elemento da continuidade, expresso no conceito de 'Reforma católica', e o elemento da reação, expresso no conceito de 'Contra-reforma'." Por isso, diante da pergunta de se devemos falar de "Reforma católica" ou de "Contra-reforma", Jedin responde: "Não se deve dizer 'Reforma católica *ou* Contra-reforma', mas sim 'Reforma católica *e* Contra-Reforma'. *A Reforma católica é a reflexão sobre si mesma realizada pela Igreja tendo em vista o ideal de vida católica que pode ser alcançado através de uma renovação interna; a Contra-Reforma é a auto-afirmação da Igreja na luta contra o protestantismo.* A reforma católica baseia-se na auto-reforma dos seus membros na tardia Idade Média, cresceu sob o estímulo da apostasia e chegou à vitória através da conquista do papado, a organização e a concretização do Concílio de Trento: é a alma da Igreja retomada em seu vigor, ao passo que a Contra-reforma é o seu corpo. A Reforma católica armazenou as forças que depois foram descarregadas na Contra-reforma. E o ponto em que ambas se interligam é o papado. A ruptura religiosa subtraiu à Igreja forças preciosas, aniquilando-as, mas também despertou aquelas forças que ainda existiam, aumentando-as e fazendo com que lutassem até o fim. Ela foi um mal, mas um mal do qual também nasceu algo de positivo. Nos dois conceitos de 'Reforma católica' e de 'Contra-reforma' estão incluídos também os efeitos que a elas se seguiram."

2.2. **O Concílio de Trento**

A Igreja católica conta hoje com vinte e um concílios, do Concílio de Nicéia, em 325, ao Vaticano II, de 1962 a 1965. Entre todos esses concílios, o de Trento (que foi o décimo-nono), realizado de 1545 a 1563, é certamente um dos mais importantes, sendo talvez aquele que goza de maior notoriedade, embora não tenha sido o mais numeroso nem o mais faustoso e embora a sua própria duração tenha que ser redimensionada drasticamente, considerando-se o número dos anos de interrupção (de 1548 a 1551 e, depois, de 1552 a 1561). Com efeito, a sua importância na história da Igreja foi muito grande e a sua eficácia bastante notável.

A importância desse concílio está no fato de que ele a) tomou uma clara posição doutrinária acerca das teses dos protestantes e b) promoveu a renovação da disciplina da Igreja, tão invocada pelos cristãos há muito tempo, dando precisas indicações sobre a formação e o comportamento do clero.

Sobre este último ponto, para dar uma idéia do espírito reformador que animava o concílio, podemos citar o cânon I do "Decreto de Reforma" (sessão XXII, 17 de setembro de 1562): "Não há outra coisa que estimule mais assiduamente e com maior força

os outros à piedade e ao culto a Deus do que a vida e o exemplo daqueles que se dedicaram ao divino ministério. Com efeito, vendo-os desapegados das coisas do mundo e em um mundo mais elevado, os outros olham para eles como para um espelho, deles extraindo o exemplo a ser imitado. Por isso, é absolutamente necessário que os clérigos, chamados a terem Deus como destino, dêem às suas vidas, aos seus costumes, aos seus hábitos, aos seus modos de comportamento, de caminhar, de falar e a todas as outras suas ações um tom tal que não apresentem nada que não seja grave, moderado e pleno de religiosidade. Evitem inclusive as faltas leves, que neles pareceriam gravíssimas, para que suas ações possam inspirar veneração a todos." As instâncias contidas nas queixas, verdadeiramente maciças, que eram feitas contra os maus costumes do clero medieval tardio e renascentista encontram aqui uma perfeita acolhida e se concretizam de modo bastante preciso em outros cânones do decreto.

Deve-se destacar também que, no Concílio de Trento, a Igreja readquire a plena consciência de ser Igreja, de "cuidado com as almas" e de missão, propondo-se a si mesma como objetivo preciso o seguinte: "Salus animarum suprema lex esto." Essa é uma reviravolta histórica basilar, que Jedin analisa do seguinte modo: "Estamos diante de uma reviravolta que, na história da Igreja, tem o mesmo significado que as descobertas de Copérnico e Galileu têm para a imagem do mundo elaborada pelas ciências naturais."

No que se refere ao primeiro ponto que mencionamos, que aqui é o que interessa mais, deve-se notar o que segue.

Os documentos do concílio fazem uso de termos e conceitos tomistas e escolásticos com parcimônia e cautela: como foi bem notado por diversos atentos intérpretes, o metro com que se medem as coisas é o da fé da Igreja e não o de escolas teológicas em particular.

Eles respondem sobretudo às questões de fundo suscitadas pelos protestantes, ou seja, a *justificação pela fé,* a questão das *obras,* a *predestinação* e, com grande amplitude, a questão dos *sacramentos,* que os protestantes tendiam a reduzir somente ao batismo e à Eucaristia (em especial, reafirmam a doutrina da transubstanciação eucarística, segundo a qual, a substância do pão e do vinho se transforma em carne e sangue de Cristo; já Lutero falava de consubstanciação, o que implicava a permanência do pão e do vinho, mesmo realizando-se a presença de Cristo, ao passo que Zuínglio e Calvino tendiam a uma interpretação simbólica da Eucaristia), bem como reafirmam o valor da *tradição.*

Ilustrando alguns desses pontos, citaremos trechos de alguns dos mais significativos documentos do concílio. Sobre a justificação da fé, diz o concílio: "As causas dessa justificação são:

a causa final é constituída pela glória de Deus e de Cristo e pela vida eterna; a causa eficiente é a misericórdia de Deus, que gratuitamente lava e santifica, marcando e ungindo com o *Espírito da promessa,* o *santo que é penhor de nossa herança;* a causa meritória é o seu dileto unigênito e nosso Senhor Jesus Cristo, que, embora sendo nós seus inimigos, *pelo infinito amor com que nos amou,* fez com que merecêssemos a justificação com a sua santíssima paixão sobre o madeiro da cruz e, por nós, satisfez o Deus Pai. A causa instrumental é o sacramento do batismo, que é o sacramento da fé, sem a qual nunca é concedida a ninguém a justificação. Finalmente, a única causa formal é a justiça de Deus, não certamente aquela pela qual ele é justo, mas aquela pela qual nos torna justos. Com ela, isto é, por seu dom, somos renovados interiormente no espírito e não apenas somos considerados justos como também somos chamados tais e o somos de fato, recebendo em nós, cada qual, a própria justiça, à medida que o Espírito Santo a distribuiu aos indivíduos como quer e segundo a disposição e a cooperação próprias de cada um. Com efeito, embora ninguém possa ser justo, a não ser aquele ao qual são transmitidos os méritos da paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, isso, no entanto, nessa justificação do pecador, se realiza quando, por mérito da própria santíssima paixão, o amor de Deus é difundido pelo Espírito Santo no coração daqueles que são justificados e os inclui. Por essa razão, na própria justificação, juntamente com a remissão dos pecados, o homem recebe todos esses dons por meio de Jesus Cristo, no qual se inseriu: a fé, a esperança e a caridade. Com efeito, se à fé não se agregar também a esperança e a caridade, ela não une perfeitamente a Cristo nem nos torna membros vivos do seu corpo. Por esse motivo, é absolutamente verdadeiro afirmar que, sem as obras, a fé é morta e inútil e que, em Cristo, não valem nem a circuncisão nem a incircuncisão, mas sim a fé *operante por meio da caridade."*

A propósito da "gratuidade" da justificação pela fé, o concílio precisa: "Quando, ademais, o Apóstolo diz que o homem é justificado pela fé e gratuitamente, essas palavras devem ser entendidas segundo a interpretação aceita e manifestada pelo concorde e permanente juízo da Igreja católica, isto é, que somos justificados mediante a fé, porque a fé é o princípio da salvação humana, o fundamento e a raiz de toda justificação, sem a qual *é impossível agradar a Deus* e alcançar a comunhão que seus filhos têm com ele. Diz-se ainda que nós somos justificados gratuitamente porque nada daquilo que precede a justificação — tanto a fé como as obras — merece a graça da justificação, pois, com efeito, ela é pela *graça, não é pelas obras, caso contrário* (como diz o próprio Apóstolo) *a graça não seria mais graça."*

Tiziano Vecellio, O Concílio de Trento *(1545-1563). Esse concílio assinala a mais significativa reviravolta da Igreja nos tempos modernos.*

Sobre a observância dos mandamentos e sobre as "obras" afirma o concílio: "Ademais, ninguém, por mais justificado que esteja, deve se considerar livre da observância dos mandamentos, ninguém deve fazer sua aquela expressão temerária e proibida pelos Padres sob pena de excomunhão, isto é, a de que é impossível para o homem justificado observar os mandamentos de Deus. Com efeito, Deus não ordena o impossível. Mas, quando ordena, adverte que se faça aquilo que se pode e pedir aquilo que não se pode — e nos ajuda para que possamos. Os seus mandamentos não são gravosos, o seu jugo é suave e o seu peso é leve. Com efeito, aqueles que são filhos de Deus amam a Cristo e aqueles que o amam (como ele próprio diz) observam as suas palavras, coisas que, com a ajuda de Deus, certamente podem fazer. Com efeito, nesta vida mortal, por mais santos e justos que sejam, algumas vezes eles caem em faltas leves e cotidianas, que também são ditas veniais, nem por isso deixam de ser justos. E é própria dos justos a expressão, humilde e verdadeira: '*Perdoa as nosssas dívidas.*' "

E ainda: "Agora, para os homens justificados desse modo, tanto os que conservaram a graça recebida como os que, depois de tê-la perdido, a recuperaram, devem-se propor as palavras do Apóstolo: '*Abundai nas obras boas, sabendo que vosso trabalho no Senhor não é em vão. Com efeito, ele não é injusto e não esquece aquilo que fizestes, nem o amor que demonstrastes por seu nome.*' E: '*Não abandoneis portanto a vossa confiança, para a qual está reservada uma grande recompensa.*' Por isso, àqueles que agem bem até o fim e têm esperança em Deus deve-se propor a vida eterna, seja como graça prometida misericordiosamente aos filhos de Deus pelos méritos de Jesus Cristo, seja como recompensa a ser dada fielmente, pela promessa do próprio Deus, por suas boas obras e seus méritos. Com efeito, essa é aquela coroa da justiça que, depois de sua luta e de sua corrida, o Apóstolo dizia ter sido reservada para ele e que lhe seria dada pelo justo juiz, não somente a ele, mas também a todos aqueles que amam a sua vinda."

Por fim, a propósito da Eucaristia, diz o concílio: "Como Cristo, nosso redentor, disse que era verdadeiramente o seu corpo que ele dava sob a espécie do pão, por isso sempre foi convicção da Igreja de Deus — e agora este santo concílio o declara novamente — que, com a consagração do pão e do vinho, se opera a transformação de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo, nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância do seu sangue. Essa transformação, portanto, de modo adequado e próprio, é chamada pela santa Igreja católica de transubstanciação."

2.3. O novo ímpeto da escolástica

Lutero foi um duro adversário, não apenas de Aristóteles, mas também do pensamento tomista e escolástico em geral. As

razões são bem evidentes: as tentativas de conciliação entre a fé e a razão, entre a natureza e a graça e entre o humano e o divino estavam em antítese com o seu pensamento de fundo, que pressupunha a existência de uma separação categórica entre esses pólos. Mas também é evidente que as decisões do Concílio de Trento deveriam estimular uma retomada do pensamento escolástico, do qual, aliás, houvera uma revivescência ao longo do século XV e no início do século XVI (isto é, já antes do próprio concílio), da qual foi um ilustre expoente Tomás de Vio (1468-1534), mais conhecido sob o nome de cardeal Caetano.

Foi Caetano, aliás, o primeiro que introduziu como texto-base de teologia, ao invés das tradicionais *Sentenças,* de Pedro Lombardo, a *Summa Theologica* de santo Tomás, que, posteriormente, se tornaria o ponto de referência tanto para os dominicanos como para os jesuítas. Recorde-se também que, ao longo do século XVII, os comentários a Aristóteles foram substituídos pelos *Cursus philosophici,* amplamente inspirados no tomismo e destinados a ter ampla difusão e repercussão.

O florescimento mais notável dessa "segunda escolástica" ocorreu na Espanha, país no qual tanto os debates humanistas como os religiosos haviam chegado de forma atenuada e que, portanto, apresentava condições particularmente favoráveis para isso. O maior expoente da "segunda escolástica" foi Francisco Suarez (1548-1617), chamado *doctor eximius,* do qual ficaram famosas sobretudo as seguintes obras: *Disputationes metaphysicae* (1597) e *De legibus* (1612). A ontologia de Suarez não deixou de influenciar o pensamento moderno, especialmente o de Wolff.

Desse modo, sobretudo nos seminários e nas faculdades teológicas, a escolástica continuou o seu caminho e, embora permanecendo à parte, ficou ao lado do desenvolvimento do pensamento moderno, que, como veremos, havia enveredado por caminhos inteiramente diferentes, em conseqüência da revolução científica.

3. O Renascimento e a política

3.1. Maquiavel e a teorização da autonomia da política

3.1.1. A posição de Maquiavel

Com Maquiavel (Niccolau Machiavelli, 1469-1527) inicia-se uma nova época do pensamento político: com efeito, a investigação política, com ele, tende a afastar-se do pensamento especulativo, ético e religioso, assumindo como cânon metodológico o princípio da especificidade do seu próprio objeto, que deve ser estudado (podemos dizer com uma expressão telesiana) *iuxta propria principia,* ou

seja, de modo autônomo, sem ser condicionado por princípios que são válidos em outros âmbitos, mas que só indebitamente poderiam ser impostos à investigação política. A posição de Maquiavel pode também ser resumida com a fórmula "a política pela política", que expressa sintética e plasticamente nada mais que o conceito de autonomia que ilustramos.

Certamente, a brusca mudança de direção que encontramos nas reflexões de Maquiavel, em comparação com os humanistas anteriores, explica-se em larga medida pela nova realidade política que se criara em Florença e na Itália, mas também pressupõe uma grande crise dos valores morais que começava a grassar. Ela não apenas constatava a divisão entre "ser" (as coisas como elas efetivamente são) e "dever ser" (as coisas como deveriam ser para se conformarem aos valores morais), mas também elevava essa divisão a princípio e a colocava como base da nova visão dos fatos políticos.

Os pontos sobre os quais devemos fixar a atenção são os seguintes: a) o realismo político, ao qual está ligada uma forte vertente do pessimismo antropológico; b) o novo conceito de "virtude" do príncipe, que deve governar eficazmente o Estado e deve saber resistir à "sorte"; c) por fim, a temática do "retorno aos príncipes" como condição de regeneração e renovação da vida política.

3.1.2. **O realismo de Maquiavel**

No que se refere ao *realismo político,* é básico o capítulo XV de *O Príncipe* (escrito em 1513, mas publicado somente em 1531, cinco anos após a morte do autor), que discute o princípio de que é necessário se ater à "verdade efetiva das coisas", sem se perder na busca de como as coisas "deveriam" ser: trata-se, em suma, daquela separação entre "ser" e "dever ser" de que falamos. Eis as palavras precisas de Maquiavel: "Resta-nos agora ver de que forma deve um príncipe proceder para com os amigos e súditos. Como não ignoro terem muitos escrito a esse respeito, receio que, ao fazê-lo também, me tachem de presunçoso, por eu divergir, especialmente nesta matéria, das opiniões dos outros. Em todo o caso, sendo minha intenção escrever coisa útil para quem saiba entendê-la, julguei mais conveniente ir atrás da verdade efetiva do que das suas aparências, como fizeram muitos, imaginando repúblicas e principados que nunca se viram nem existiram. Entre o como se vive e o como se deveria viver há tamanha diferença que aquele que despreza o que se faz pelo que se deveria fazer aprende antes a trabalhar em prol da sua ruína do que da sua conservação. Na verdade, quem num mundo cheio de perversos pretende seguir em tudo os ditames da bondade caminha inevitavelmente para a

Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi o iniciador de uma nova fase do pensamento político, inspirado em um cru realismo e visando fundamentar a autonomia da esfera política.

própria perdição. Daí se infere que um príncipe desejoso de conservar-se no poder tem de aprender os meios de não ser bom e a fazer uso ou não deles, conforme as necessidades."

Maquiavel chega a dizer, inclusive, que o soberano pode se encontrar em condições de ter que aplicar métodos extremamente cruéis e desumanos. Quando são necessários remédios extremos para males extremos, ele deve adotar tais remédios extremos e, de qualquer forma, evitar o meio-termo, que é o caminho do compromisso, que de nada serve, sendo sempre e somente de extremo dano.

Eis as cruas palavras que podemos ler nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (escritos entre 1513 e 1519 e publicados em 1532): "Quem quer que se torne príncipe de uma cidade ou de um Estado, ainda mais quando seu apoio for fraco e não se volte à vida civil por via de reino ou de república, o melhor remédio que ele tem para manter aquele principado é o de, sendo ele príncipe novo, fazer cada coisa nesse estado de novo, como, nas cidades, fazer novos governos com novos nomes, com novas autoridades, com novos homens; fazer os ricos pobres e os pobres ricos, como fez Davi quando se tornou rei: *"qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes"*; além disso, edificar novas cidades, desfazer as edificadas, mudar os habitantes de um lugar para outro; em suma, não deixar coisa nenhuma intacta naquela província, de modo a não existir grau, nem ordem, nem estado, nem riqueza que aqueles que os possuem não os deva a ti; e toma por modelo Filipe de Macedônia, pai de Alexandre, que, com esses modos, de pequeno rei tornou-se príncipe da Grécia. E quem escreve sobre ele diz que transladava os homens de província em província, como os pastores transladam os seus rebanhos. Esses modos são crudelíssimos e inimigos de todo viver, não apenas cristão, mas também humano; qualquer homem deve fugir deles, desejando muito mais viver privado do que rei com tanta ruína dos homens; não obstante, àquele que não quiser tomar aquele primeiro caminho do bem, convém entrar nesse mal se quiser manter-se. Mas os homens tomam certos caminhos intermediários que são muito danosos, porque não sabem ser nem inteiramente maus, nem inteiramente bons (...)."

Essas amargas considerações estão ligadas a uma visão pessimista do homem. Segundo Maquiavel, em si mesmo, o homem não é bom nem mau, mas, de fato, tende a ser mau. Conseqüentemente, o político não deve confiar no aspecto positivo do homem, mas sim constatar o seu aspecto negativo e agir em conseqüência disso. Assim, não hesitará em ser temido e a tomar as medidas necessárias para tornar-se temível. Claro, o ideal para um príncipe seria o de ser ao mesmo tempo amado e temido. Mas essas duas

coisas são muito difíceis de ser conciliadas e, assim, o príncipe deve fazer a escolha mais funcional para o governo eficaz do Estado.

3.1.3. A "virtude" do príncipe

Os dotes do príncipe, que emergem muito bem desse quadro, são chamados por Maquiavel de "virtudes". Obviamente, a "virtude" política de Maquiavel nada tem a ver com a "virtude" em sentido cristão. Ele usa o termo retomado da antiga acepção grega de *areté,* ou seja, a virtude como habilidade entendida naturalmente. Aliás, trata-se da *areté* grega como era concebida antes da espiritualização que Sócrates, Platão e Aristóteles nela realizaram, transformando-a em "razão". Em particular, ela recorda o conceito de *areté* cultivado especialmente por alguns sofistas.

Nos humanistas, esse conceito aparece várias vezes, mas Maquiavel leva-o às suas extremas conseqüências.

L. Firpo a descreveu muito bem: "Virtude é vigor e saúde, astúcia e energia, capacidade de prever, planejar e constranger. É, sobretudo, vontade que barra as águas transbordantes dos acontecimentos, que impõe regra — sempre parcial e, infelizmente, caduca — ao caos, que constrói com invencível tenacidade a *ordem* em um mundo que desaba e se desagrega perpetuamente. O homem comum é vil, indigno de confiança, ávido e insensato; não persevera nos propósitos; não sabe resistir, empenhar-se e sofrer para alcançar uma meta; tão logo o aguilhão ou o chicote caem das mãos do dominador, as fracas turbas livram-se da carga, escapolem e traem. Também na grande tradição medieval da política cristã o homem decaído e pecaminoso, na terra, era confiado ao poder civil, portador da espada, para que os prevaricadores ficassem sob o controle de uma força material inexorável: mas aquela força se justificava tendo em vista a salvação dos bons e graças à divina investidura dos soberanos, feitos instrumentos de uma severidade moralizadora. Aqui, no entanto, é a massa inteira dos homens que mergulha na maldade obtusa, ao passo que a virtude — que dá e justifica o poder — não tem nada de sagrado, pois constringe e edifica, mas não educa e não redime."

3.1.4. Liberdade e "destino"

E *essa* virtude sabe se contrapor ao "destino". Assim, com Maquiavel, retorna o tema do contraste entre "liberdade" e "destino", tão caro aos humanistas. Muitos consideram que o destino seja a razão dos acontecimentos e que, portanto, é inútil se esforçar para impor-lhe uma barreira, sendo melhor deixar-se guiar por ele. Maquiavel confessa ter sentido a tentação de acomodar-se a essa opinião. Mas a sua solução é a seguinte: metade das coisas humanas dependem da sorte, a outra metade da virtude e da

liberdade. Ele escreve: "Não por acaso, mas para que o nosso livre-arbítrio não desapareça, julgo poder ser verdade que a sorte seja *árbitra de metade* de nossas ações, mas que, *etiam,* ela *nos deixe governar a outra metade,* ou quase, a nós." E, com uma imagem que se tornou muito famosa (um típico reflexo da mentalidade da época), depois de mencionar poderosos exemplos de força e virtude que barraram o curso dos acontecimentos, Maquiavel escreve: "Porque a sorte é mulher. E, querendo mantê-la sob domínio, é necessário bater-lhe e espancá-la. O que se vê é que ela deixa-se mais vencer por estes (= os temperamentos impetuosos) do que por aqueles que procedem friamente. E sempre, como mulher, é amiga dos jovens, porque são menos respeitosos, mais ferozes e a dominam com mais audácia."

3.1.5. A "virtude" da antiga República romana

O ideal político de Maquiavel, porém, não é o príncipe por ele descrito, que é muito mais uma necessidade do momento histórico, mas sim o da República romana, baseada na liberdade e nos bons costumes. Descrevendo essa República, ele parece flexionar em novo sentido o seu próprio conceito de "virtude", particularmente quando discute a antiga questão de se o povo romano foi mais favorecido pela sorte do que pela virtude na conquista do seu Império: então, responde, sem sombra de dúvida, pela demonstração de que "mais pôde a virtude do que a sorte para que eles conquistassem aquele Império".

3.1.6. Guicciardini e Botero

Uma ordem de idéias análoga à de Maquiavel sobre a natureza do homem, a virtude, a sorte e a vida política pode ser encontrada em Francisco Guicciardini (1482-1540), particularmente nas suas *Recordações políticas e civis* (concluídas em 1530). Mas, mais que à dimensão histórica, Guicciardini parece sensível à dimensão do "particular".

Dois de seus pensamentos ficaram muito conhecidos.

O primeiro é o de que gostaria de ver realizados três desejos antes de morrer: 1) viver em uma república bem ordenada; 2) ver a Itália libertada dos bárbaros; 3) ver o mundo libertado da tirania dos padres.

No outro, com poucas pinceladas, traça um esplêndido autoretrato espiritual: "Eu não sei a quem desgostem mais que a mim a ambição, a avareza e a moleza dos padres: porque cada um desses vícios, em si, já é odioso; porque cada um e todos juntos pouco convêm a quem faz profissão de vida ligada a Deus; porque, ainda, são vícios tão contrários que não podem estar juntos senão em um sujeito muito estranho. Não obstante, *o contato que tive com muitos pontífices levou-me, por minha conta particular, a amar a sua*

grandeza. Se não fosse esse respeito, teria amado Martinho Lutero como a mim mesmo, *não para libertar-me das leis impostas pela religião cristã, no modo como é interpretada e comumente entendida, mas para ver essa caterva de celerados reduzida aos devidos termos, isto é, para que ficasse sem vícios ou sem autoridade."*

A doutrina de Maquiavel foi resumida por ele na fórmula "os fins justificam os meios", fórmula que, se não faz justiça à efetiva estatura do pensamento do autor de *O Príncipe,* no entanto explicita uma das lições que a época moderna extraiu de sua obra.

Também de Maquiavel deriva a noção de "razão de Estado".

Uma rica literatura, constituída de obras de vários gêneros e variada consistência, floresceu em torno desses aspectos do pensamento de Maquiavel, destacando-se entre elas a obra de João Botero (1544-1617) intitulada *Sobre a razão de Estado,* que visa temperar o cru realismo maquiavélico através de efetiva referência à incidência dos valores morais e religiosos.

3.2. Tomás More e a *Utopia*

Tomás More nasceu em Londres em 1478. Foi amigo e discípulo de Erasmo e humanista de estilo elegante. Participou ativamente da vida política, exercendo altos cargos. Firme em sua fé católica, recusou-se a reconhecer Henrique VIII como chefe da Igreja, sendo por isso condenado à morte em 1535. Somente em nosso século é que foi proclamado santo (por Pio XI).

A obra que deu fama imortal a More foi a *Utopia,* um título elevado a denominação de um gênero literário antiquíssimo, muito usado antes e depois de More, representando uma dimensão do espírito humano que, através da representação mais ou menos imaginária *daquilo que não existe,* apresenta *aquilo que deveria ser* ou *como o homem gostaria que a realidade fosse.*

O termo "utopia" (do grego *ou* = não e *topos* = lugar) indica um "lugar que não existe" ou, ainda, "aquilo que não existe em nenhum lugar". Platão já se havia aproximado muito dessa indicação, escrevendo que a cidade perfeita por ele descrita na *República* não existe "em nenhuma parte sobre a terra". Mas foi necessária a criação semântica de More para preencher essa lacuna lingüística. O enorme sucesso do termo mostra o quanto dele necessitava o espírito humano. Deve-se notar como More reafirma essa dimensão do "não existir em nenhum lugar": a capital de Utopia chama-se *Amauroto* (do grego *amaurós* = evanescente), que quer dizer "cidade que se esvanesce como uma miragem"; o rio de Utopia chama-se *Anidro* (do grego *anydros* = privado de água), ou seja, um rio que não é rio de água, mas rio sem água; já o príncipe chama-se *Ademo* (formado por um *alfa* privativo e *demos,* que significa

"povo"), que significa o chefe que não tem povo. Trata-se, evidentemente, de jogos lingüísticos que visam a reforçar a tensão entre o real e o irreal e, portanto, o ideal, do qual a Utopia é expressão.

A fonte em que More se embebeu foi, naturalmente, Platão, com amplas infiltrações de doutrinas estóicas, tomistas e erasmianas. Na contraluz está a Inglaterra, com sua história, suas tradições e seus dramas sociais de então (a reestruturação do sistema agrícola, que privava de terra e trabalho uma grande quantidade de camponeses; as lutas religiosas e a intolerância; a insaciável sede de riquezas).

Os princípios basilares que regem o relato (que é imaginado como narrado por Rafael Itlodeo, que, tendo participado de uma das viagens de Américo Vespúcio, teria visto a ilha de Utopia) são muito simples. More estava profundamente convencido (influenciado nisso pelo otimismo humanista) de que bastaria seguir a sã razão e as mais elementares leis da natureza, que estão em perfeita harmonia com a razão, para acabar com os males que afligem a sociedade.

A *Utopia* não apresenta um programa social a ser realizado, mas sim princípios destinados a terem uma função normativa: com hábeis jogos de alusões, apresentava os males da época e indicava os critérios com os quais deveriam ser curados.

O ponto-chave da questão está na ausência de propriedade privada. Platão, na *República,* já dizia que a propriedade divide os homens pela barreira do "meu" e do "teu" e que a "comunhão" dos bens refaz a unidade. Onde não existe a propriedade, nada é "meu" ou "teu", mas tudo é "nosso". E é em Platão que More se inspira, propondo a comunhão dos bens.

Ademais, em Utopia, todos os cidadãos são iguais entre si. Desaparecem as diferenças de renda, desaparecendo então as diferenças de *status* social. E mais: os habitantes de Utopia se substituem de modo equilibrado nos trabalhos da agricultura e do artesanato, de modo a que não renasçam, em virtude da divisão do trabalho, também as divisões sociais.

O trabalho não é massacrante e não dura toda a jornada (como durava naquela época), mas sim seis horas diárias, para deixar espaço ao lazer e a outras atividades.

Em Utopia também existem sacerdotes dedicados ao culto e um lugar especial é garantido aos "literatos", ou seja, àqueles que, nascendo com dotes e inclinações especiais, pretendem dedicar-se ao estudo.

Os habitantes de Utopia são pacifistas, seguem prazeres sadios, admitem cultos diferentes, honram a Deus de diferentes modos e sabem se compreender e se aceitar reciprocamente nessas diversidades.

Tomás More (1478-1535) foi o autor de "Utopia", um dos mais conhecidos escritos da época renascentista, que se tornou muito célebre e cujo título foi assumido inclusive como denominação do gênero literário que representa e da dimensão fundamental do espírito que está em sua base.

Eis um texto conclusivo contra os ricos de todos os tempos e contra as riquezas (imagine-se o belíssimo paradoxo: seria tão mais fácil conseguir do que viver se isso não fosse impedido precisamente pela procura daquele dinheiro que, na intenção de quem o inventou, deveria servir justamente para nos facilitar naquele objetivo): "E, no entanto, esses funestos indivíduos, depois de, com avidez insaciável, dividirem entre si toda a massa de bens que dariam para todos, como estão distantes da felicidade de que se goza em Utopia! Lá, uma vez que foi sufocada inteiramente toda avidez por dinheiro, graças à abolição do seu uso, que caterva de incômodos foi jogada fora e que grande número de delitos foi cortado pela raiz! Quem pode ignorar que todos aqueles furtos, fraudes, assaltos, rixas, desordens, disputas, tumultos, assassínios, traições e envenenamentos, que as cotidianas execuções capitais conseguem punir, mas não refrear, logo desaparecem quando se retira da cena o dinheiro? E que, no mesmo instante, somem o medo, a ansiedade, as preocupações, os tormentos e as insônias? E que a própria pobreza, que parece sofrer penúria unicamente do dinheiro, tão logo este fosse inteiramente suprimido, também ela imediatamente se atenuaria? Para esclarecer melhor a questão, medita um pouco em teu coração sobre uma safra avara e de escassa colheita, durante a qual muitos milhares de pessoas morreram de fome: eu sustento decididamente que, ao fim dessa carestia, se os celeiros dos ricos fossem inspecionados, se encontraria tal abundância de cereais que, distribuindo-os entre todos aqueles que deveriam sucumbir à fome e à doença, ninguém sofreria nem um pouco pela esterilidade do terreno e do clima. *Como seria fácil nos garantirmos o sustento se não o impedisse precisamente aquele bendito dinheiro, a refinadíssima invenção que deveria aplainar o caminho para que o obtivéssemos!*"

L. Firpo, com razão, disse que *Utopia* é um daqueles poucos livros dos quais se pode dizer que influenciaram o curso da história: "Com ele, o homem angustiado pelas violências e pelas dissipações de uma sociedade injusta erguia um protesto que nunca mais foi sufocado. Como o primeiro dos reformadores impotentes, fechados em um mundo muito surdo e muito hostil para ouvi-los, More ensinava a lutar no único modo concedido aos inermes homens de cultura, lançando aos séculos vindouros um apelo e delineando um programa destinado não a inspirar uma ação imediata, mas a fecundar as consciências. Desde então, aqueles lúcidos realistas que o mundo chama com o termo moreano 'utópicos' fazem precisamente a única coisa que lhes é dada: como náufragos nas praias de remotas ilhas inóspitas, lançam aos pósteros uma mensagem dentro de uma garrafa."

3.3. João Bodin e a soberania absoluta do Estado

Distante tanto dos excessos de realismo de Maquiavel como do utopismo de More, surgiu também João Bodin (1529/1530-1596), com seus *Seis livros sobre a república.*

Para existir o Estado, é preciso uma forte soberania, que mantenha unidos os vários membros sociais, ligando-os como em um só corpo. Mas essa forte soberania não se obtém com os métodos recomendados por Maquiavel, que pecam por imoralismo e por ateísmo, mas sim instaurando a justiça e recorrendo à razão e às leis naturais.

Eis a célebre definição de Estado dada por Bodin: "Por Estado se entende o governo *justo,* que se exerce com *poder soberano* sobre diversas famílias e em tudo aquilo que elas têm em comum entre si." (Chamamos a atenção sobretudo para os termos que grifamos.) E eis a bela ilustração que ele nos apresenta: "Assim como o navio não passará de um madeiro se lhe forem retirados a lombada que lhe sustenta os flancos, a proa, a popa e o timão, da mesma forma o Estado já não será tal sem aquele *poder soberano* que mantém unidos todos os membros e partes dele, fazendo de todas as famílias e de todos os círculos um só corpo. E, para dar continuidade à semelhança, assim como um navio pode ser mutilado em diversas partes ou completamente queimado, da mesma forma um povo pode ser disperso por vários lugares e até totalmente destruído, mesmo permanecendo intacta a sua sede territorial. Com efeito, não é esta, nem a população, que forma o Estado, mas sim *a união de um povo sob uma só senhoria soberana* (...). Em suma, *a soberania é o verdadeiro fundamento, o ponto cardeal sobre o qual se apóia toda a estrutura do Estado* e do qual dependem todas as magistraturas, leis e normas. Ela é o único laço e o único vínculo que faz de famílias, círculos, colegiados e indivíduos um único corpo perfeito, que é precisamente o Estado" (tradução de M. Isnardi Parente).

Por "soberania" Bodin entende poder absoluto e perpétuo, próprio de todo tipo de Estado. Tal soberania se exerce sobretudo no dar leis aos súditos sem o seu consentimento.

Como já dissemos, o absolutismo de Bodin tem limites objetivos precisos nas normas éticas (a justiça), nas leis da natureza e nas leis divinas — e esses limites constituem também a sua força. A soberania que não respeitasse essas leis não seria soberania, mas sim tirania.

Também se destaca o escrito de Bodin intitulado *Colloquium heptaplomeres* (Colóqio entre sete pessoas), que tem por tema a tolerância religiosa e é imaginado desenvolver-se em Veneza entre sete seguidores de religião diferente: 1) um católico, 2) um seguidor

de Lutero, 3) um seguidor de Calvino, 4) um judeu, 5) um maometano, 6) um pagão e 7) um defensor da religião natural. A tese da obra é a de que (como havia sustentado o humanismo florentino) existe um fundamento natural que é comum a todas as religiões. Com essa base comum, seria possível um acordo religioso geral, sem sacrificar as diferenças (ou seja, aquele *plus*) próprias das religiões positivas. Assim, estando esse fundamento natural implícito nas diferentes religiões, aquilo que as une revela-se mais forte do que aquilo que as separa.

3.4. Hugo Grotius e a fundação do jusnaturalismo

Entre os últimos lustros do século XVI e as primeiras décadas do século XVII, formou-se e se consolidou a teoria do direito natural, por obra do italiano Alberico Gentile (1552-1611) no escrito *De iure belli* (1558) e, sobretudo, do holandês Hugo Grotius (Huig de Groot, 1583-1645) no escrito *De jure belli ac pacis* (1625, reeditado com ampliações em 1646).

Ainda se podem sentir as raízes humanistas de Grotius, mas ele já está encaminhado no rumo que iria levar ao moderno racionalismo, embora só o percorrendo parcialmente.

Os fundamentos da convivência dos homens são a razão e a natureza, que coincidem entre si. O "direito natural", que regula a convivência humana, possui esse fundamento racional-natural. Ele é "um ditame da reta razão, de modo que, segundo esteja em conformidade ou desconformidade com a própria natureza racional, comporta necessariamente aprovação ou reprovação moral e que, conseqüentemente, é imposto ou vetado por Deus, autor da natureza". Mas note-se a consciência ontológica que Grotius dá ao direito natural: ele se revela tão estável e alicerçado que o próprio Deus não poderia mudá-lo. Isso significa que o direito natural reflete a racionalidade, que é o próprio critério com que Deus criou o mundo e que, como tal, Deus não poderia alterar, a não ser se contradizendo, o que é impensável.

Diferente do direito natural é o "direito civil", que depende das decisões dos homens, e que é promulgado pelo poder civil. Ele tem como objetivo a *utilidade* e é sustentado pelo consentimento dos cidadãos.

A vida, a dignidade da pessoa e a propriedade pertencem ao âmbito dos direitos naturais.

O direito internacional baseia-se na identidade de natureza entre os homens. Portanto, os tratados internacionais têm valor mesmo quando estipulados por homens de confissões diferentes, já que o fato de pertencer a fés diversas não modifica a natureza humana.

O objetivo da punição às infrações aos direitos não deve ser punitivo, mas corretivo: não se pune quem errou porque errou, mas para que não erre mais (no futuro). E a punição deve ser, ao mesmo tempo, proporcional tanto à natureza do erro como à conveniência e à utilidade que se pretende tirar da própria punição.

Retomando uma idéia do humanismo florentino, mas de forma mais racionalizada, Grotius sustenta haver uma *religião natural* comum a todas as épocas, a qual, portanto, encontra-se na base de todas as religiões positivas. Essa religião natural baseia-se em quatro pontos fundamentais: 1) Deus existe e é único; 2) Deus é superior em relação a todas as coisas visíveis e perceptíveis; 3) Deus é providência; 4) Deus é o criador de todas as coisas.

Alguns intérpretes de Grotius viram na sua obra o triunfo de um novo tipo de mentalidade, de caráter racionalista-científico. Mas, com razão, L. Malusa sublinhou que "Grotius é muito mais ligado à concepção clássico-medieval e escolástica do direito natural do que à moderna". Com efeito, a naturalização da lei divina que ele operou no *De jure belli ac pacis* "outra coisa não é do que a acentuação do aspecto jurídico (devido às preocupações acerca dos problemas da guerra) em relação ao aspecto teológico da lei natural, que, todavia como era para santo Tomás, continua sendo lei divina, critério objetivo e eterno". Portanto, o racionalismo de Grotius é tal "como *intelectualismo* em contraposição ao *voluntarismo* (de tipo ocamista ou protestante) e *não como afirmação da estranheza* (= autonomia) *da razão humana em relação ao governo do mundo*".

Segunda parte

PONTOS CULMINANTES E RESULTADOS CONCLUSIVOS DO PENSAMENTO RENASCENTISTA

Leonardo da Vinci, Telésio, Giordano Bruno e Campanella

"É melhor a pequena certeza do que a grande mentira."

Leonardo da Vinci

"Quem não é matemático, não me leia nem os meus princípios."

Leonardo da Vinci

"Ainda que em nossa obra não houvesse nada de divino, nada digno de admiração e nem mesmo uma visão suficientemente aguda, não será no fato de que disséssemos algo que esteja em contraste consigo ou com as coisas, porque teremos seguido somente o senso e a natureza, a qual, sempre concorde consigo e sempre idêntica, age sempre do mesmo modo."

Bernardino Telésio

"Não se exige do filósofo natural que apresente todas as causas e os princípios, mas somente as físicas — e, destas, as principais e próprias."

Giordano Bruno

"Eu nasci para debelar três males extremos: tiranias, sofismas e hipocrisias."

Tomás Campanella

Leonardo da Vinci (1452-1519) foi um dos maiores artistas e uma das mentes mais universais do Renascimento.

Capítulo IV

QUATRO EMINENTES FIGURAS DO RENASCIMENTO ITALIANO: LEONARDO DA VINCI, TELÉSIO, GIORDANO BRUNO E CAMPANELLA

1. Natureza, ciência e arte em Leonardo da Vinci

1.1. A ordem mecânica da natureza

Conhecido e admirado em todo o mundo por suas obras-primas artísticas, Leonardo da Vinci também é conhecido de um público mais amplo por seus maravilhosos desenhos e seus projetos técnicos, cheios de fulgurantes intuições. Entretanto, já não é tão conhecido por seu pensamento filosófico.

Leonardo nasceu em Vinci, na região de Valdarno, em 1542, filho de Pedro, que era notário, e de uma camponesa local chamada Catarina. Freqüentou as primeiras letras em Florença. Entrou para a oficina de Verrocchio em 1470, o que constituiu uma experiência fundamental para a sua formação: estudou matemática e perspectiva; interessou-se por anatomia e botânica; enfrentou problemas de geologia; fez projetos mecânicos e de arquitetura. Em 1482, foi para Milão, junto a Ludovico, o Mouro, lá permanecendo até 1499, vale dizer, até a queda de Ludovico. Em Milão, escreveu vários *Tratados* e desenvolveu atividades de engenharia. Foi nesse período que se concluiu a sua mais perfeita maturidade artística. Depois de estadas em Mântua, Veneza e Florença, Leonardo entrou a serviço de César Borja em 1502, na qualidade de arquiteto e engenheiro militar. Com a queda do seu protetor, em 1503, Leonardo foi novamente para Florença, dedicando-se aos estudos de anatomia e empenhando-se na solução dos problemas relativos ao vôo, que o levariam à construção de uma máquina para

voar. A *Mona Lisa* é desse período. Em 1506, volta a Milão, colocando-se a serviço do rei da França. Com a volta dos Sforza a Milão, em 1512, ele se transfere para Roma, desta vez a serviço de Leão X. Finalmente, em 1516, transfere-se para a França, na qualidade de pintor, engenheiro, arquiteto e mecânico do Estado. Leonardo morreu em 2 de maio de 1519 em Amboise, no castelo de Cloux, hóspede de Francisco I.

"Seus contemporâneos comumente chamavam Leonardo de *mestre* e *mestre pintor,* e na patente ducal de César Borja é chamado *arquiteto* e *engenheiro geral.* Francisco I, no entanto, costumava chamá-lo de *grande filósofo.* Vasari também o chamava de *filósofo,* mas em tom quase irônico, como alguém que amava 'os caprichos do filosofar sobre as coisas naturais', considerando-o ser 'mais filósofo que cristão' " (C. Carbonara). Vejamos então quais eram os *pensamentos filosóficos* de Leonardo.

Antes de mais nada, Leonardo não foi homem do Renascimento apenas por ser pensador "universal", isto é, não especialista, mas também porque, por exemplo, pode-se observar nele alguns traços de neoplatonismo, como quando ele delineia o paralelismo entre o *homem* e o *universo:* "O homem é considerado pelos antigos como um mundo menor. É certo que o uso desse nome está bem colocado, já que, como o homem é composto de terra, água, ar e fogo, esse corpo é semelhante à terra; assim como o homem tem em si os ossos, sustentáculos e armadura da carne, o mundo tem as pedras, sustentáculos da terra." Como se vê, essa idéia neoplatônica do paralelismo entre microcosmos e macrocosmos tem em Leonardo, contudo, um aspecto diferente da concepção místico-animista do neoplatonismo: ao contrário, serve a Leonardo como legitimação da *ordem mecanicista de toda a natureza.* Essa ordem deriva de Deus, sendo precisamente uma ordem necessária e mecânica. Leonardo não nega a alma, que desenvolve a sua função "na composição dos corpos animados". Entretanto, deixa os incontroláveis discursos sobre ela para a "mente dos frades, que, por inspiração, sabem todos os segredos".

Não há, portanto, um saber que valha por inspiração. E também não é saber o de todos os que se respaldam na pura e simples autoridade dos antigos. Esses repetidores da tradição são "trombetas e recitadores das obras alheias". Como também não é saber o dos magos, dos alquimistas e de todos os "procuradores de ouro", pois estes falam de invenções fantásticas e de explicações que apelam para causas espirituais.

Para Leonardo, é o pensamento matemático que projeta, ou melhor, interpreta a ordem mecânica e necessária de toda a natureza: "A necessidade é mestra e tutora da natureza; a necessidade é tema e inventora da natureza, sendo seu freio e norma

eterna." Leonardo, portanto, elimina dos fenômenos naturais — mecânicos e materiais — a intervenção de forças e poderes animistas, místicos e espirituais: "Ó, matemáticos, lançai luz sobre tal erro! O espírito não é voz (... porque) não pode ser voz não há movimento e percussão de ar; não pode ser percussão de ar onde não há instrumento; não pode ser instrumento incorpóreo; sendo assim, um espírito não pode ter voz, nem forma, nem força (...) onde não há nervos e ossos; então, não pode haver força operada em nenhum movimento feito pelos imaginados espíritos."

1.2. **Leonardo entre o renascimento e a época moderna**

Com Leonardo, portanto, estamos diante de um conceito de natureza, de causa e, como veremos adiante, de experiência bem diferente do conceito da maior parte dos pensadores renascentistas. Com efeito, a pesquisa de Leonardo "volta-se para uma compreensão mais rigorosa dos fenômenos e para um naturalismo matemático-experimental inteiramente estranho às preocupações de ordem mística e cosmológica, tanto de Nicolau de Cusa como de Ficino" (M. dal Pra).

Eis portanto alguns traços modernos de Leonardo, que nem por isso pode ser considerado cientista no sentido em que se pode falar de "cientista" *depois* da revolução científica: "É em vão que procuramos em Leonardo as linhas essenciais e constitutivas de nossa imagem da ciência. É difícil não estar ainda de acordo com Randall, Sarton ou Koyré quando eles destacam que a pesquisa de Leonardo, cheia de lampejantes intuições e visões geniais, nunca ultrapassou o plano dos experimentos 'curiosos' para entrar na sistemática que é característica fundamental da ciência e da técnica modernas. Sempre oscilante entre o experimento e a anotação, a pesquisa de Leonardo apresenta-se fragmentada e quase que pulverizada em uma série de observações esparsas nas anotações feitas por ele mesmo. Leonardo não tem nenhum interesse pela ciência como corpo organizado de conhecimentos, nem concebe a ciência como um empreendimento público e coletivo. Para aqueles que acreditam que a revolução científica não se exaure em uma relação ou uma soma de teorias, instrumentos e experimentos, essa diferença é muito importante. Colocar Leonardo entre os fundadores da ciência moderna significa colocar o seu retrato em um lugar errado da galeria. Sobrepor à sua ciência e à sua imagem da ciência a nossa própria imagem não tem contribuído senão para obscurecer as questões" (Paulo Rossi).

Entretanto, talvez não se possa excluir a possibilidade de dizer que, se Leonardo é uma planta que tem as raízes em sua época, as folhas dessa planta, porém, respiram ares de tempos que

ainda estavam por vir. Tudo isso para dizer que, se é verdade que o conjunto das características da ciência moderna não pode ser encontrado em Leonardo, no entanto, *algumas* dessas características fundamentais parecem se delinear em seu pensamento com bastante clareza. Esse parece ser o caso da idéia de *experiência,* bem como o caso da *relação teoria-prática.*

1.3. *"Cogitatione mentale"* e *"esperientia"*

Qual é, então, a idéia de experiência e de saber em Leonardo? Contrapondo-se à figura do "douto" de sua época, Leonardo gostava de se definir como "homem sem letras". Mas ele havia freqüentado a *bottega* de Verrocchio, onde havia praticado muitas "artes mecânicas". E exatamente a prática das "artes mecânicas" aprendidas em certas oficinas vinha fazendo emergir gradualmente um conceito de experiência que não era mais a empiria desarticulada dos praticantes das diversas artes nem o discurso puro e simples dos especialistas das artes liberais, privados de qualquer contato com operações, inspeções e aplicações no mundo da natureza. A *experiência* que se realizava nas oficinas, como a de Verrocchioo, era precisamente um elemento para o qual vinham confluindo progressivamente as artes mecânicas e liberais, como a geometria ou a perspectiva. Conseqüentemente, Leonardo se revolta contra todos aqueles que consideram que o "senso" — ou seja, a sensação ou a observação — seja um obstáculo para a "física e sutil cogitação mental".

Por outro lado, Leonardo tinha a convicção de que "nenhuma investigação humana pode-se considerar verdadeira ciência se não passar pelas demonstrações matemáticas". Não basta a observação nua e crua. E, na natureza, existem "infinitas razões" que "nunca estiveram sob experiência". Em suma, os fenômenos da natureza só podem ser compreendidos sob a condição de que lhes descubramos as razões. E essa descoberta é obra de discurso, de *cogitatione mentale:* é a razão que demonstra por que "tal experiência é forçada de tal modo a operar". Em suma: "a natureza está cheia de infinitas razões que nunca estiveram sob experiência"; "todo o nosso conhecimento começa do sentido"; "os sentidos são terrenos, mas a razão está fora deles, quando contempla". E "aqueles que se enamoram da prática sem ciência são como o timoneiro que entra no navio sem timão e bússola, nunca tendo certeza para onde vai". E prossegue Leonardo: "A ciência é o capitão, a prática os soldados." E, quando se tem ciência das coisas, então, por um lado, essa ciência termina "em conhecida experiência", isto é, as teorias são confirmadas, e, por outro lado, permite todas aquelas realizações tecnológicas que Leonardo projeta com

suas "máquinas". Pois bem, observa Cassirer, "em toda essa cadeia de pensamentos, não constitui uma contradição, por um lado, insistir no fato de que todo conhecimento começa com a sensação e, por outro lado, reconhecer à razão uma função própria, acima e fora da percepção. Essas duas posições são perfeitamente conciliáveis, pelo menos para Leonardo (...). A especulação de Leonardo, evidentemente, tende a encontrar um conceito intermediário entre esses dois fatores fundamentais. Não devemos nos perder na consideração do particular, mas sim procurar compreender a lei geral que o supera e domina. No mar dos fatos particulares e dos dados práticos em particular, somente o conhecimento da lei nos possibilita a bússola, perdida a qual ficamos cegos e privados de timão. É a teoria que dá a direção à experiência" (E. Cassirer). E conclui Cassirer: desse modo, Leonardo teria "antecipado o 'método resolutivo' de Galileu e da moderna ciência da natureza".

Essa também é a interpretação de Geymonat, que escreve: "De particularíssima importância é a sua (de Leonardo) concepção do saber científico e do método que se deve seguir para alcançá-lo. Do ponto de vista metodológico, ele pode ser considerado um precursor de Galileu, pela importância essencial atribuída tanto à experiência como à matemática; não se pode excluir, inclusive, que Galileu, na elaboração do seu método matemático-experimental, tenha sofrido a influência de Leonardo, ainda que indiretamente."

Entretanto, há uma interpretação contrária a essa: a de quem não pensa que *experiência* e *matemática* estejam tão facilmente unidas no pensamento de Leonardo, que então não poderia em absoluto ser considerado "precursor" de Galileu. Enrico Bellone, por exemplo, escreve: "Que Leonardo podemos reconstruir? Aquele que canta hinos às virtuosas capacidades da experiência ou aquele que as renega para celebrar os méritos da abstração matemática? Simplesmente devemos aceitar o primeiro e o segundo: a oscilação entre os dois pontos cardeais metodológicos é a realidade de um Leonardo que procura compreender aquilo que observa, não a desagradável contradição que se deveria poder eliminar para nos restituir um Leonardo homogêneo, um Leonardo consciente da necessidade de estabelecer um núcleo metodológico como raiz ou causa de novas ciências (...). Na época de Leonardo, estavam em curso complexas mudanças no interior das formas de conhecimento, que ele tentava comentar por meio de rápidas anotações ou escarnecedores aforismos. As lacunas na consciência dessas mudanças constituem o sinal de que Leonardo é verdadeiramente 'filho do renascimento' e, enquanto tal, não é em absoluto alinhável entre as raízes de um Galileu."

E eis o que escrevia E. Garin, trinta anos atrás, sobre essa questão: "Certamente não foi ele (Leonardo) quem criou o método

experimental e a síntese entre matemática e experiência ou a nova física, mas pode muito bem ser elevado a símbolo da passagem de uma profunda elaboração crítica, da qual por vezes ele compendia os resultados, à formulação de concepções renovadas."

Trata-se de interpretações que, saudavelmente preocupadas em não transplantar Leonardo para fora de seu ambiente e em não cair no erro sistemático da historiografia de antecipação, talvez corram o risco de desviar a atenção daquelas novidades — que existem — que, por mais de um aspecto, fazem de Leonardo um pensador *excepcional* para o seu próprio tempo.

Entretanto, em oposição à autoridade e à tradição, Leonardo considera que a experiência é a grande mestra e que é na escola da experiência que nós podemos compreender a natureza, não através da transmissão e repetição das cópias esmaecidas que nos dão os livros ("a sabedoria é filha da experiência"), nem das grandes construções teóricas incontroláveis, que amiúde falam de magnos problemas ("é melhor a pequena certeza do que a grande mentira"). Diz Leonardo: "A mentira tem tanto vilipêndio que, se ela dissesse bem das coisas de Deus, estaria tolhendo graça à sua deidade; já a verdade é de tanta excelência que, se ela louvasse coisas mínimas, as estaria fazendo nobres. E a verdade é, em si, de tanta excelência que, mesmo se estendendo sobre humildes e baixas matérias, ela excede incomparavelmente as incertezas e mentiras estendidas sobre magnos e elevadíssimos discursos (...). Mas tu, que vives de sonhos, gostas mais das razões sofísticas e das balelas nas coisas grandes e incertas do que das coisas naturais, mas não de tanta cultura."

Assim, para compreender a natureza, é preciso voltar à experiência. Em suma, não estaremos muito distantes da verdade se considerarmos que, para Leonardo, parte-se da experiência problemática; com o discurso, descobre-se-lhe a razão; então, volta-se à experiência para comprovar os nossos discursos. Por isso, se a natureza produz efeitos com base em causas, o homem deve remontar dos efeitos às causas. E para esse "remontar às causas" precisa da "matemática", a ciência que descobre *relações de necessidade* entre os vários fenômenos, isto é, aquelas *razões* "que nunca estiveram sob experiência". Repete ainda Leonardo: "A necessidade é tema e inventora da natureza, é freio e norma eterna." Conseqüentemente, afirma ele, "quem não é matemático, não me leia, nem aos meus princípios". E ainda: "Quem censura a suma certeza da matemática enche-se de confusão e nunca imporá silêncio às contradições das ciências sofísticas, com as quais se aprende um eterno gritar." A natureza é regulada por uma ordem mensurável que se encontra na relação causal entre os fenômenos: "E precisamente essa necessidade ecxclui toda força metafísica ou

mágica, toda interpretação que prescinda da experiência e queira submeter a natureza a princípios que lhe são estranhos. Essa necessidade, por fim, se identifica com a necessidade própria do raciocínio matemático, que expressa as relações de medida que constituem as leis. Entender a 'razão' da natureza significa entender aquela 'proporção' que não se encontra só nos números e nas medidas, mas também nos sons, nos pesos, nos tempos, nos espaços e em qualquer força natural" (N. Abbagnano).

Em mecânica, Leonardo se aproximou do princípio da inércia, "chegou a intuir o princípio de composição das forças e o princípio do plano inclinado, que ele assumiu como base para a explicação do vôo dos pássaros. O fato verdadeiramente maravilhoso é que, nele, essas intuições não permanecem em um plano exclusivamente teórico, mas se traduzem em tentativas de realização ou, pelo menos, de projetos técnicos" (L. Geymonat). Competente em hidráulica aplicada, Leonardo tinha claro o princípio dos vasos comunicantes. São numerosos os seus projetos de hidráulica, mas também na arte das fortificações, na construção de armas, na indústria têxtil e na arte tipográfica.

Ele também obteve resultados em geologia (explicando, por exemplo, a origem dos fósseis), em anatomia e em fisiologia. O seu interesse pela anatomia era motivado pela vontade de conhecer melhor a natureza, de modo a melhorar o seu desempenho artístico. Com efeito, em Leonardo não se pode separar o cientista do artista. Não por acaso, para ele, a pintura é uma ciência; aliás, está no cume das ciências. *A pintura possui um valor cognoscitivo* e o pintor deve conhecer muitas ciências (anatomia, geometria etc.) para poder *penetrar na natureza:* "Ó, especulador das coisas, não te vanglories de conhecer as coisas que ordinariamente, por si mesma, a natureza conduz, mas alegra-te por conhecer o fim daquelas coisas que estão esboçadas na tua mente."

2. Bernardino Telésio: a investigação da natureza segundo os seus próprios princípios

2.1. A vida e as obras

Bernardino Telésio nasceu em 1509 em Cosenza. Num primeiro momento, recebeu uma sólida educação humanista de seu tio Antonio Telésio, que era homem de letras. Seguiu o tio a Milão e depois a Roma, onde, em 1527, foi aprisionado pela soldadesca, por ocasião do conhecido "saque de Roma", sendo libertado pela intervenção de um conterrâneo depois de dois meses de prisão.

Foi então para Pádua, onde ainda estavam bem vivos os debates sobre Aristóteles e onde estudou filosofia e ciências naturais (talvez, em especial, a medicina), formando-se em 1535.

Depois de formado, irrequieto, Telésio andou por várias cidades da Itália. Parece inclusive que, durante alguns anos, retirou-se, para meditar em solidão, em um mosteiro de monges beneditinos (alguns pensam que esse mosteiro pode ter sido o de Seminara).

Posteriormente, de 1544 a 1553, Telésio foi hóspede dos Carafa, duques de Nocera. Nesse período, ele lançou os fundamentos e delineou a estrutura do seu sistema, redigindo um primeiro esboço da sua obra-prima *De rerum natura iuxta propria principia.*

A partir de 1553, Telésio se estabeleceu em Cosenza, onde permaneceu até 1563. Passou então por Roma e Nápoles, mas retornou várias vezes a Cosenza, onde morreu em 1588.

Os primeiros dois livros do *De rerum natura* foram publicados em 1565, depois de muitas incertezas e não sem antes ter consultado em Bréscia o maior expoente do aristotelismo na época, Vincenzo Maggi. O resultado positivo do confronto com Maggi, que por muitos aspectos devia ser considerado como o adversário ideal, convenceu Telésio da oportunidade da publicação. Mas a obra inteira, em nove livros, só viu a luz em 1586, em virtude das dificuldades financeiras do nosso filósofo. As outras obras de Telésio são marginais, limitando-se à explicação de alguns fenômenos naturais *(Sobre os terremotos, Sobre os cometas, Sobre os vapores, Sobre o raio* etc.).

Foi notável a fama alcançada pelo nosso filósofo, tendo início antes mesmo da publicação de suas obras. A Academia Cosentina, da qual ele foi membro, tornou-se o mais ativo centro de difusão do telesianismo. Amigos poderosos e influentes protegeram-no dos ataques dos aristotélicos, embora não tenham faltado os debates e as polêmicas.

Entre os entusiastas da obra de Telésio conta-se também Campanella, que não o conheceu pessoalmente, mas visitou seu esquife mortuário, exposto na catedral de Cozenza, logo depois de sua morte. Campanella chegou a dedicar alguns versos ao "sumo Telésio". Em um soneto que chegou até nós, entre outras coisas, diz dele:

> Telésio, a flecha da tua aljava,
> em meio ao campo dos gênios, sem salvação,
> mata dos sofistas o tirano;
> e à Verdade dá uma doce Liberdade.

E, apesar das aparências, o continuador ideal de Telésio, em muitos aspectos, seria precisamente Campanella.

2.2. A novidade da física telesiana

O sentido e o valor do pensamento telesiano mudam completamente, conforme a perspectiva com base na qual ele é visto e interpretado. Conseqüentemente, também varia o tipo de exposição que se pode fazer desse pensamento.

Se o olharmos assumindo como parâmetro a revolução científica que Galileu operaria, então as conclusões não podem ser outras que as extraídas por Patrizi (embora baseando-se em outros elementos), isto é, que o telesianismo "parece ser mais uma metafísica do que uma física", contrariamente às suas intenções declaradas.

No entanto, se o olharmos pela ótica do seu tempo, o pensamento de Telésio revela-se efetivamente uma das tentativas mais radicais e avançadas de encaminhar a física pela senda de uma rigorosa *pesquisa autônoma,* desligando-se de dois tipos de pressupostos metafísicos: a) dos pressupostos dos magos renascentistas ligados à tradição hermético-platônica; b) dos pressupostos da metafísica aristotélica.

a) Sobre o primeiro ponto, deve-se sublinhar não apenas o fato de que estão ausentes do *De rerum natura* os interesses e pressupostos mágico-herméticos, mas também o fato de que Telésio diz com todas as letras, numa evidente alusão, que em sua obra ninguém encontrará *nihil divinum* e *nihil admiratione dignum.* Entretanto, como veremos, Telésio continua a ter em comum com as doutrinas mágicas a convicção de que, na natureza, tudo está vivo.

b) Sobre o segundo ponto, devemos relevar o que se segue. Aristóteles (com os peripatéticos) considerava a física como conhecimento teorético de um particular gênero de ser, ou seja, daquele gênero de ser ou substância que está sujeito a movimento. Para o Estagirita, o quadro da metafísica (ciência do ser ou da substância em geral) e os seus princípios constituíam os pressupostos necessários para fundamentar a física. A consideração da substância sensível, portanto, desembocava necessariamente na consideração da substância supra-sensível e o estudo da substância móvel terminava com a demonstração metafísica da substância imóvel.

Pois Telésio realizou um corte claro em relação a essa posição. Ele não nega um Deus transcendente nem uma alma supra-sensível (como veremos melhor mais adiante), mas tematicamente, coloca ambos fora da pesquisa física, estabelecendo assim a autonomia da natureza e dos seus príncipios e, conseqüentemente, a autonomia da pesquisa desses princípios. Desse modo, Telésio realiza aquilo que foi chamado "redução naturalista", precisamente proclamando a substancialidade autônoma da natureza.

Bernardino Telésio (1509-1588) procurou fundar um tipo de investigação física completamente diferente da aristotélica, antecipando nas exigências, quando não também nos resultados, algumas instâncias da física moderna.

Em uma apreciável monografia dedicada ao nosso filósofo, N. Abbagnano deixou bem claro esse ponto, explicitando o seguinte: "Essa substancialidade autônoma da natureza é o fundamento daquilo que se pode chamar *redução naturalista:* isto é, a exigência de encontrar em todas as coisas e em cada uma delas o princípio explicativo natural, excluindo todos os outros. A redução naturalista pressupõe a autonomia substancial da natureza, isto é, pressupõe a sua capacidade de colocar-se por si mesma e explicar-se por si mesma. O título da obra de Telésio expressa tudo isso em uma feliz fórmula sintética: *De rerum natura iuxta propria principia,* o que significa que a natureza tem em si mesma os princípios de sua própria constituição e de sua própria explicação. Para conhecê-los, o homem nada mais tem a fazer do que dar a palavra à natureza, por assim dizer, confiando nas revelações que ela dá de si para ele, enquanto é parte dela mesma. Com efeito, o homem só pode conhecer a natureza enquanto ele próprio é natureza. Daí deriva a proeminência que a sensibilidade possui como meio de conhecimento. O homem, como natureza, é sensibilidade. A sua capacidade de aprender e entender é uma capacidade que ele possui como parte ou elemento da natureza (...). Telésio foi o primeiro a afirmar de modo tão enérgico a autonomia da natureza e foi o primeiro a procurar concretizá-la até o fim com uma rigorosa investigação."

Nesse sentido, pode-se dizer que, embora com bases que eram inadequadas, como veremos, Telésio fez valer uma instância (a autonomia da pesquisa física) que estava destinada a revelar-se muito fecunda.

Mas ainda há um ponto que merece ser destacado.

Como veremos, Telésio construiu uma física *qualitativa*. Entretanto, ele entreviu a perspectiva *quantitativa*, embora tenha dito que não podia desenvolvê-la, augurando que outros pudessem fazê-lo, para que, destaca ele, os homens possam se tornar não apenas "scientes", mas também "potentes". Trata-se de dois temas que, como veremos, iriam se tornar centrais, respectivamente, em Galileu, e em Bacon. Mais uma vez, parece-nos que N. Abbagnano tinha razão ao escrever: "Essa é uma das intuições telesianas que melhor revelam como Telésio realizou profundamente a exigência de uma *explicação autônoma da natureza.*"

2.3. **Os princípios próprios da natureza**

Telésio reconstruiu os princípios de sua física em bases sensísticas, convencido de que o "sentido" revela a realidade da natureza, sendo a própria natureza, em sua essência, vitalidade e sensibilidade. Nessa concepção vitalista da natureza, Telésio se refere ao hilosoísmo e ao panpsiquismo pré-socráticos, segundo os

quais *tudo está vivo,* com colorações até mesmo jônicas (recordando sobretudo o esquema de interpretação da realidade que havia sido proposto por Anaxímenes; cf. Vol I, p. 34). O seu modelo, portanto, não é constituído pelos neoplatônicos, mas sim pelos físicos mais antigos.

Ora, o "sentido" nos revela que o "quente" e o "frio" são *princípios fundamentais.* O primeiro tem uma ação dilatadora, faz as coisas serem leves e põe-nas em movimento. Já o segundo produz condensação e, portanto, torna as coisas pesadas e tendem a imobilizá-las.

O Sol é quente por excelência e a Terra é fria. Mas o Sol, como tudo aquilo que arde, não é só calor, assim como a Terra também não coincide com o frio. O quente e o frio são *incorpóreos* e, portanto, têm necessidade de uma massa corpórea à qual aderir. Portanto, conclui Telésio, deve-se sem dúvida colocar na base dos entes três princípios: "*duas naturezas agentes,* o quente e o frio, e *uma massa corpórea,* que seja, para ambas as naturezas, própria, congruente e adequada a se expandir e se estender, bem como a se condensar e se restringir, além de assumir qualquer disposição de que desfrutam o quente e o frio" (tradução de N. Abbagnano). Se assim não fosse, os entes não poderiam se transformar uns nos outros, impossibilitando aquela unidade que, ao contrário, existe efetivamente na natureza.

Assim, cai por terra a física dos quatro elementos, bem como a concepção geral das coisas como sínolo de matéria e forma, sustentada pelos peripatéticos: os elementos derivam dos princípios descritos, como também todas as formas das coisas.

Os dois princípios agentes perpassam todo corpo, contrastando-se, expulsando-se e se substituindo mutuamente nos corpos e tendo a faculdade de se *perceberem* reciprocamente. Essa faculdade que cada um deles tem de perceber suas próprias ações e paixões e as conexões que apresentam com as do outro dá lugar a sensações agradáveis em relação àquilo que é afim e que favorece a sua própria conservação e a sensações desagradáveis no caso contrário. Assim, conclui Telésio, "todos os entes sentem a relação recíproca".

Então, como é que só os animais possuem órgãos sensoriais? Os animais são entes complexos e os órgãos sensoriais desempenham o papel de vias de acesso das forças externas à substância que sente. Já as coisas simples, precisamente porque são tais, sentem diretamente.

A física de Telésio, portanto, é uma física baseada nas "qualidades" elementares do quente e do frio. Mas, nesse quadro,

como já observamos, ele compreende que poderia ser de notável vantagem para a sua concepção uma investigação ulterior voltada para determinar a "quantidade" de calor necessária para produzir os vários fenômenos. E é precisamente essa investigação "quantitativa" que ele afirma não ter podido realizar, desejando deixá-la como tarefa para os outros que vierem depois dele.

2.4. **O homem como realidade natural**

Considerado como realidade natural, o homem é explicável como todas as outras realidades naturais.

Os organismos animais eram explicados por Aristóteles em função da "alma sensitiva". Telésio, naturalmente, não pode mais abrigar tal tese, mas tem necessidade de introduzir algo capaz de diferenciar o animal das coisas restantes. Por isso, recorre àquilo que ele chama de "espírito produzido pela semente" *(spiritus e semine eductus).* A *terminologia* (de origem estóica) se refere provavelmente à tradição médica antiga (que Telésio conhecia muito bem). O "espírito", substância corpórea muito tênue, está incluído no corpo, como no seu próprio revestimento e no seu próprio órgão. Conseqüentemente, o "espírito" explica tudo aquilo que Aristóteles explicava com a alma sensitiva (recorde-se a análoga concepção do "espírito" de Ficino, no qual, porém, cumpria uma função totalmente diferente).

Telésio logo percebeu que, além do "espírito", há no homem algo mais, "uma espécie de alma divina e imortal", que, porém, não serve para explicar os aspectos naturais do homem, mas somente os aspectos que transcendem a sua naturalidade, dos quais falaremos adiante.

Em suas várias formas, o conhecimento se explica através do "espírito", sendo, precisamente, a percepção das sensações, mudanças e movimentos que as coisas produzem sobre ele. Em outros termos: o quente e o frio produzidos pelas coisas, que agem sobre o organismo por contato, provocam ações de movimento, de dilatação e de restrição sobre o "espírito" e desse modo realiza-se a percepção, que é consciência da modificação.

A inteligência nasce da sensação, mais precisamente da semelhança que constatamos entre as coisas percebidas, das quais conservamos a lembrança, e sua extensão, por analogia, a outras coisas, que atualmente não percebemos. Por exemplo: quando vemos um homem jovem, a inteligência nos diz que ele envelhecerá. Esse "envelhecimento" não é percebido por nós, já que ainda está por vir, não podendo portanto produzir qualquer sensação em nós; no entanto, nós podemos "entendê-lo", justamente com o auxílio da

experiência passada e da semelhança daquilo que já percebemos com aquilo que percebemos agora, ou seja, por analogia.

Telésio declara expressamente que não despreza em absoluto a razão; ao contrário, diz que se deve depositar confiança nela "quase como nos sentidos". Mas o sentido é mais crível do que a razão, pelo motivo de que aquilo que é apreendido pelos sentidos não tem mais necessidade de ser ulteriormente investigado.

Para Telésio, a própria matemática é fundada no sentido, nas similitudes e nas analogias, do modo já explicado.

2.5. A moral natural

A vida moral do homem, pelo menos no primeiro nível, também pode ser explicada com base nos princípios naturais.

Para o homem, como para todo ser, o bem é a sua própria *auto-conservação,* assim como o mal é o seu dano ou a sua destruição. O prazer e a dor entram nesse jogo de conservação e destruição. É agradável aquilo que é dileto ao "espírito" e é dileto ao "espírito" aquilo que o vivifica, constituindo portanto uma força favorável. É doloroso aquilo que abate e prostra o "espírito" e abate o "espírito" aquilo que lhe é nocivo. Assim, o prazer é "a sensação da conservação", ao passo que a dor é "a sensação da destruição".

O prazer e a dor, portanto, têm um preciso objetivo funcional. Desse modo, o prazer não pode ser o fim último que perseguimos, mas sim o meio que nos facilita alcançar esse fim, o qual, como já dissemos, é a auto-conservação. Em geral, tudo aquilo que o homem deseja está em função dessa conservação.

Entendidas do ponto de vista naturalista, as próprias virtudes são praticadas e exercidas em função desse mesmo objetivo, ou seja, para que facilitem a conservação e o aperfeiçoamento do "espírito".

2.6. A transcendência divina e a alma como ente supra-sensível

Como já observamos, Telésio operou a "redução naturalista" na sua pesquisa física e na reconstrução da realidade natural, mas ficou bem distante de dar a tal "redução" uma valência metafísica geral: ele admite um Deus criador e acima da natureza; o que ele nega, simplesmente, é que se deva recorrer a ele na investigação física.

Aliás, a esse propósito, é interessante notar o fato de que Telésio, que normalmente censura Aristóteles por ser excessivamente metafísico em física, objeta-lhe precisamente o oposto no que se refere ao Motor Imóvel. É completamente inadequada uma concepção de Deus reduzido à função motriz, ao modo aristotélico. Telésio chega a escrever que, a esse respeito, Aristóteles "parece digno não apenas de críticas, mas também de abominação". A moção do céu podia muito bem ser atribuída à própria natureza do céu, sem chamar Deus em causa daquele modo. De qualquer forma, teria sido melhor pôr Deus como inativo. Ademais, é inconcebível o fato de Aristóteles negar ao seu Deus a providência em relação aos homens. Em suma: o Deus de Telésio é o Deus bíblico, criador e regente do mundo. E é precisamente de sua atividade criadora que depende aquela "natureza" estruturada do modo como vimos, bem como o destino superior dos homens em relação a todos os outros seres, como agora veremos.

A "mens superaddita", isto é, a alma intelectiva, que é imortal, é infundida no homem por Deus. A alma está unida ao corpo e, especialmente, ao "espírito" natural como forma deles.

Através do espírito, o homem conhece e prova as coisas que se referem à sua conservação natural; já com a *mens superaddita,* ele conhece as coisas divinas e tende para elas, que não dizem respeito à sua saúde natural, mas sim à eterna. Assim, existem no homem *dois* apetites e *dois* intelectos. Por isso, ele está em condições de *entender* não somente o bem sensível, mas também o bem eterno, bem como de *querê-lo* (e isto é o livre-arbítrio). Conseqüentemente, o homem deve procurar não sucumbir com sua "mente" às forças do "espírito" material, mas sim mantê-la pura e torná-la semelhante ao seu criador. Em suma, essa "mente" concerne à atividade religiosa do homem e assinala a sua especificidade em toda a ordem do real.

Os intérpretes viram freqüentemente, nessas doutrinas de Telésio, algumas concessões indébitas (talvez feitas *pro bono pacis*), algumas cessões ou, de todo modo, teses em contraste com o seu "naturalismo". Na realidade, porém, não é assim. Quando muito, seria verdade precisamente o oposto. A sua originalidade está exatamente na tentativa de estabelecer uma distinção clara de âmbitos de investigação, sem que a *distinção* implique *exclusão.* Embora com todos os seus limites, também nesse sentido Telésio apresenta analogias com Galileu, que, precisamente, distinguiria de modo paradigmático a ciência e a religião, atribuindo à primeira a função de mostrar *como vai o céu (*com as suas leis específicas) e à segunda a tarefa de mostrar *como se vai ao céu* (crendo e agindo em conformidade).

3. Giordano Bruno: a religião como metafísica do infinito e o "heróico furor"

3.1. A vida e as obras

Giordano Bruno nasceu em Nola, em 1548. O seu nome de batismo era Filipe: o nome de Giordano lhe foi dado quando, ainda muito jovem, ingressou no convento de São Domingos, em Nápoles, onde foi ordenado sacerdote em 1572.

O seu espírito de insubordinação e revolta já se manifestava quando ainda era estudante: em 1567, foi instaurado um processo contra ele, o qual ficou depois suspenso.

Mais grave foi o processo de 1576, instaurado, mais do que pelas suspeitas de heresia que havia suscitado, pela suspeita de que lhe coubesse a responsabilidade pelo assassínio de um confrade que o havia denunciado. Na realidade, a suspeita era infundada. Mas a situação complicou-se a tal ponto que Bruno, que nesse meio tempo havia fugido para Roma, chegou a pensar em largar o hábito e refugiou-se no norte do país (Gênova, Noli, Savona, Turim e Veneza) e finalmente na Suíça, em Genebra, onde freqüentou ambientes calvinistas. Mas logo ele se rebelaria também contra os teólogos calvinistas.

A partir de 1579, Bruno viveu na França, primeiro em Tolosa, por dois anos, e a partir de 1581 em Paris, onde conseguiu atrair a atenção de Henrique III, do qual teve proteção e apoio.

Em 1583, foi para a Inglaterra, acompanhando o embaixador francês, vivendo sobretudo em Londres. Esteve durante um período também em Oxford, onde, porém, logo entrou em choque com os docentes da universidade (que ele considerava "pedantes"). Documentos vindos recentemente à luz demonstram, entre outras coisas, que os doutos locais o contestaram por ter plagiado Ficino em suas lições (as doutrinas mágico-herméticas).

Em 1585, retornou a Paris, mas logo percebeu que não gozava mais da proteção do rei e teve que fugir, depois de um tempestuoso conflito com os aristotélicos.

Desta vez, escolheu a Alemanha luterana. Em 1586, estabeleceu-se em Vitemberga, onde elogiou publicamente o luteranismo. Mas também aí não permaneceu por muito tempo. Em 1588, tentou obter os favores do imperador Rodolfo II de Habsburgo, na Áustria, mas sem sucesso. Retornou então à Alemanha, onde, em 1589, em Helmstädt, inscreveu-se na comunidade luterana, da qual foi expulso depois de apenas um ano.

Em 1590, foi para Francoforte, onde publicou a trilogia dos seus grandes poemas latinos. Quando aí estava, recebeu um convite, por parte de livreiros, do nobre veneziano João Mocenigo,

que desejava aprender a mnemotécnica, da qual Bruno era mestre. Imprevidentemente, ele aceitou o convite e voltou à Itália em 1591.

No mesmo ano, Mocenigo denunciava Bruno ao Santo Ofício.

Em 1592, começou em Veneza o processo contra Bruno, que se concluiu com a sua retratação.

Em 1593, o filósofo foi transferido para Roma, sendo submetido a um novo processo. Depois de extenuantes tentativas de convencê-lo a retratar-se de algumas de suas teses, chegou-se a uma ruptura final, com a sua condenação à morte na fogueira, sentença que foi executada no Campo dei Fiori, em 17 de fevereiro de 1600.

Giordano Bruno não renegou o seu credo filosófico-religioso, morrendo para testemunhá-lo. Escreve A. Guzzo: "Assim, morto, ele se apresenta pedindo que sua filosofia viva. E, desse modo, teve atendido o seu apelo: o seu julgamento se reabriu, a consciência italiana recorreu do processo e, antes de mais nada, incriminou aqueles que o haviam matado."

São muito numerosas as obras de Giordano Bruno. Dentre elas, merecem particular atenção: a comédia *o Candeeiro* (1582), o *De umbris idearum* (1582), a *Ceia das Cinzas* (1584), *Sobre a causa, princípio e uno* (1584), *Sobre o infinito, universo e mundos* (1584), o *Despacho da fera triunfante* (1584), *Sobre os heróicos furores* (1585), *De minimo* (1591), *De monade* (1591) e *De immenso et innumerabilibus* (1591).

3.2. A característica de fundo do pensamento de Bruno

Para entender a mensagem de um filósofo, é preciso captar o fulcro do seu pensamento, a fonte dos seus conceitos e o espírito que lhe dá vida. No caso de Giordano Bruno, onde estão esse fulcro, essa fonte e essa alma?

Os estudos mais recentes conseguiram lançar luz sobre a questão: a marca que distingue o pensamento bruniano é de caráter mágico-hermético. Bruno se coloca na trilha dos magos-filósofos renascentistas, levando muito adiante o discurso que Ficino havia cautelosamente iniciado, procurando manter-se dentro dos limites da ortodoxia cristã, mas que ele tratou de levar às últimas conseqüências. E mais: o pensamento bruniano pode ser entendido como uma espécie de gnose renascentista, uma mensagem de salvação moldada no tipo de religiosidade "egípcia", como precisamente pretendia ser a mensagem dos escritos herméticos. O seu neoplatonismo serve de base e de moldura conceitual para essa visão religiosa, dobrando-se continuamente às suas exigências.

Essa é a documentadíssima tese apresentada recentemente por F. A. Yates (na obra já citada *Giordano Bruno e la tradizione ermetica,* Laterza, Bari), que desejamos enfocar brevemente, porque resolve muitos problemas de interpretação da obra de Bruno. Escreve Yates: a filosofia de Bruno "é fundamentalmente hermética (... pois) ele era mago hermético do tipo mais radical, com uma espécie de missão mágico-religiosa".

Qual foi, então, a operação que Bruno procurou realizar? É Yates quem precisa: "É muito simples: ele reconduz a magia renascentista às suas fontes pagãs, abandonando as fracas tentativas de Ficino de elaborar uma magia inócua,dissimulando a sua fonte principal, o *Asclepius* (que ensinava a construir ídolos e amuletos e que havia sido condenado por santo Agostinho), escarnecendo violentamente dos herméticos religiosos (que, como observamos, eram numerosos no período renascentista) que acreditavam fundar um hermetismo cristão deixando de lado o *Asclepius* e proclamando-se egípcio convicto, que (...) deplora a destruição, realizada pelos cristãos, do culto dos deuses naturais da Grécia e da religião através da qual os egípcios haviam alcançado as idéias divinas, o Sol inteligível, o Uno do neoplatonismo."

Eis como Bruno cita o lamento de *Asclépio*, com sua profecia final, e que tons comovidos ele lhe inspira: "Não sabes, ó Asclépio, como o Egito é a imagem do céu (...), nossa terra o templo do mundo. Mas, oxalá, tempo virá em que o Egito aparecerá em vão como o religioso cultor da divindade (...). Ó Egito, Egito, de tuas religiões só permanecerão as fábulas (...). As trevas suplantarão a luz, a morte será julgada mais útil do que a vida, ninguém erguerá os olhos para o céu, o religioso será considerado insano, o ímpio será julgado prudente, o furioso forte e o péssimo bom. E acreditem que ainda será definida a pena capital para aquele que se dedicar à religião da mente, porque haverá novas justiças e novas leis e nada se encontrará de santo nem de religioso: não se ouvirá coisa digna do céu ou coisas celestes. Só permanecerão anjos perniciosos, que misturados com os homens, forçarão os miseráveis à audácia de todo o mal, como se fosse justiça, materializando guerras, roubos, fraudes e todas as outras coisas contrárias à alma e à justiça natural — e isso será a velhice, a desordem e a irreligião do mundo. Mas não duvides, Asclépio, que, depois dessas coisas terem acontecido, então o senhor e pai Deus, governante do mundo e provedor onipotente (...), sem dúvida porá fim a tal mancha, chamando de novo o mundo para a sua antiga fisionomia."

O "egipcianismo" de Bruno é uma religião, a "boa religião" destruída pelo cristianismo, para a qual é necessário retornar e da qual ele se sente o profeta, investido precisamente da missão de

fazê-la reviver. Outra passagem de Yates completa o quadro dessa nova exegese: "Assim, toda a tentativa ficiniana de construir uma *theologia platonica* cristã, com os seus *prisci theologi* et *magi* e com o seu platonismo cristão, furtivamente permeado com alguns elementos mágicos, era menos do que nada aos olhos de Giordano Bruno, que, aceitando plena e despreconceituosamente a religião mágica egípcia do *Asclepius* (e desprezando os presumidos prenúncios do cristianismo contidos no *Corpus Hermeticum),* considerou a religião mágica egípcia como uma experiência teúrgica e extática genuinamente neoplatônica, como uma elevação em direção ao Uno. E assim era de fato, já que o egipcianismo hermético nada mais era do que o egipcianismo interpretado por neoplatônicos da tardia Antigüidade. Entretanto, o problema da interpretação de Bruno não se resolve reduzindo-o a mero continuador desse tipo de neoplatonismo e considerando-o um simples seguidor de um culto mistériosófico egípcio, porque ele certamente foi influenciado pelas idéias produzidas por Ficino e por Pico, com toda a sua força psicológica, as suas associações cabalísticas e cristãs, o seu sincretismo de diversas posições filosóficas e religiosas, antigas ou medievais, e com a sua magia. Também é preciso destacar — o que, em minha opinião, é um dos aspectos mais significativos de Giordano Bruno — que ele surge em cena por volta de fins do século XVI, aquele século que viu terríveis manifestações de intolerância religiosa e no qual se procurou no hermetismo religioso um refúgio de tolerância, um caminho que levasse à união das várias seitas em luta entre si. Como vimos, havia diversas variedades de hermetismo cristão, católico e protestante, cuja maior parte se refugiava na magia. E nesse momento aparece Giordano Bruno, que assume incondicionalmente como base o hermetismo mágico egípcio, prega uma espécie de contra-reforma egípcia, profetiza um retorno à tradição egípcia, graças à qual as dificuldades religiosas se comporão em uma nova solução, e, por fim, propugna também uma reforma moral, acentuando a importância de boas obras sociais e de uma ética que correspondesse a critérios de utilidade social."

Conseqüentemente, está claro que Bruno não podia estar de acordo com os católicos nem com os protestantes (em última instância, não pode ser considerado sequer cristão, pois acabou pondo em dúvida a divindade de Cristo e os dogmas fundamentais do cristianismo) e que os apoios que buscava, ora de uma parte ora de outra, eram apenas apoios táticos para realizar a *sua própria reforma.* E precisamente por isso é que ele provocou violentas reações em todos os meios nos quais ensinou. Bruno não podia seguir nenhuma seita, porque o seu objetivo era o de fundar ele próprio uma nova religião.

Giordano Bruno (1548-1600) foi o mais original dos pensadores renascentistas. Procurou fundir em uma ousada síntese o neoplatonismo, o hermetismo e a magia.

E, no entanto, ele era *ébrio de Deus* (para usar uma expressão que Novalis usou a respeito de Spinoza) e *o infinito foi o seu princípio e o seu fim* (como poderemos dizer com outra expressão em relação a Spinoza, esta de Schleirmacher). Mas trata-se de um "divino" e um "infinito" de caráter neopagão, que o instrumental conceitual do neoplatonismo, feito renascer por Nicolau de Cusa e por Ficino, prestava-se a expressar de modo quase perfeito.

3.3. A arte da memória (mnemotécnica) e a arte mágico-hermética

As primeiras obras brunianas são dedicadas à mnemotécnica, destacando-se entre elas o *De umbris idearum,* elaborado em Paris e dedicado a Henrique III. *Mas a sua própria mnemotécnica já apresenta fortes colorações mágico-herméticas.*

A arte da memória era muito antiga. Os oradores romanos, particularmente, recomendavam, para a memorização dos seus discursos, que se associasse a estrutura e a sucessão dos conceitos e argumentações a favor dos mesmos a um edifício e à sucessão das partes de um edifício.. Na Idade Média, Raimundo Lullo já havia desenvolvido a mnemotécnica, como vimos, no volume anterior, não só procurando definir normas destinadas a favorecer a memorização, identificando uma precisa escansão das regras da mente, mas também procurando identificar a coordenação dessas regras da mente com a estrutura do real.

No renascimento, a mnemotécnica renasceu, alcançando o seu ponto culminante com Giordano Bruno.

F. Yates, que deu as mais recentes contribuições significativas a respeito do assunto, assim resume a concepção renascentista da mnemotécnica e as contribuições de Bruno nesse campo: "No Renascimento (a arte da memória) tornou-se moda entre os neoplatônicos e herméticos, sendo entendida como um método para imprimir na memória imagens fundamentais e arquetípicas, que pressupunha, como sistema de localização mnemônica, a própria ordem cósmica, permitindo assim um conhecimento profundo do universo. Tal concepção já era evidente no trecho do *De vita coelitus comparanda* em que Ficino escreve que as imagens ou as cores planetárias, memorizadas no modo como estavam reproduzidas no teto de uma sala (em afrescos oportunamente predispostos segundo os precisos cânones das correspondências mágico-simpáticas), serviam, para quem de tal modo as memorizasse, como princípio organizador de todos os fenômenos com os quais se defrontasse depois de sair de casa." Ademais, segundo Yates, "a experiência hermética da reflexão do universo na mente encontra-se na base da memória mágica renascentista, no âmbito da qual a

mnemônica clássica, baseada em lugares e imagens, é entendida e aplicada, como um método para alcançar aquela experiência, *imprimindo na memória imagens arquetípicas ou magicamente ativadas.* Servindo-se de imagens mágicas ou talismânicas como imagens mnemônicas, o mago esperava adquirir conhecimento e poderes universais, conseguindo, através da organização mágica da imaginação, uma personalidade dotada de poderes mágicos, em sintonia com os poderes do cosmos, por assim dizer. Essa singular transformação ou adaptação da arte clássica da memória ao longo do Renascimento tem uma história anterior a Bruno, mas é com ele que ela alcança o seu ponto culminante".

No *De umbris idearum,* Bruno vincula-se expressamente a Hermes Trismegisto, convencido de que a religião "egípcia" era melhor do que a cristã, enquanto é religião da mente, que se realiza superando o culto ao Sol, imagem visível do sol ideal que é o intelecto. As "sombras das idéias" não são as coisas sensíveis, mas muito mais (no contexto bruniano) as "imagens mágicas" que refletem as idéias da mente divina e das quais as coisas sensíveis são cópias. Imprimindo na mente essas "imagens mágicas", se obtém então como que um reflexo do universo inteiro na mente, adquirindo-se desse modo não apenas uma maravilhosa potencialização da memória, mas também fortalecimento da capacidade operativa do homem em geral.

A obra apresenta uma série de relações de imagens, com base nas quais Bruno organiza o sistema da memória e, como Ficino já começara a fazer, dá fundamentos plotinianos à sua construção.

Assim, o Bruno parisiense, com essa obra dedicada a ninguém menos que a Henrique III, se apresenta como expoente e renovador da tradição mágico-hermética inaugurada por Ficino, mas em sentido muito mais radical, ou seja, no sentido de que não lhe interessa mais a conciliação ficiniana dessa doutrina com a dogmática cristã, decidido que estava ele a trilhar até as últimas conseqüências esse caminho.

3.4. **O universo de Bruno e seu significado**

Depois da estada na França, a etapa mais significativa da carreira de Bruno foi sua estada na Inglaterra, onde elaborou e publicou os "diálogos italianos", que constituem as suas obras-primas.

Antes de falar do seu conteúdo (do qual os posteriores poemas latinos, compostos e publicados na Alemanha, constituem apenas o desenvolvimento e aprofundamento), é bom identificar com que roupagem Bruno se apresentou aos ingleses, particularmente aos doutos da Universidade de Oxford. Documentos que só

recentemente vieram à luz (analisados por R. McNulty) nos informam sobre os temas tratados por Bruno em Oxford e sobre as reações que teve dos seus ouvintes. Ele *expôs uma visão copernicana do universo, centrada na concepção heliocêntrica e na infinitude do cosmos, vinculando-o à magia astral e ao culto solar tal como havia sido proposto por Ficino,* a tal ponto que um dos doutos "achou que tanto a primeira como a segunda lição haviam sido extraídas, quase palavra por palavra, das obras de Marcílio Ficino" (em particular da obra *De vita coelitus comparanda*). Criou-se um escândalo, que obrigou Bruno a despedir-se rapidamente dos "pedantes gramáticos" de Oxford, que nada haviam entendido de sua mensagem. A imagem que ele queria transmitir de si mesmo, portanto, era a do mago renascentista, de alguém que propunha a nova religião "egípcia" da revelação hermética, o culto do *deus in rebus,* o deus que está presente nas coisas. No *Despacho*, inclusive, o "egipcianismo" é apresentado até mesmo como temática, ao passo que o "sapientíssimo Mercúrio Egípcio", ou seja, Hermes Trismegisto, é apresentado como fonte de sabedoria. E essa visão do "deus nas coisas" está expressamente ligada à magia, entendida como sabedoria proveniente do "sol inteligível", que é revelada ao mundo ora em menor ora em maior medida. E Bruno precisa: "Enquanto diz respeito a princípios sobrenaturais, a magia é divina; enquanto concerne à contemplação da natureza e à perscrutação dos seus segredos, é natural; enquanto é relativa às razões e aos atos do espírito, que está no horizonte do corporal e espiritual, do espiritual e intelectual, é medianeira e matemática."

O "egipcianismo" de Bruno é uma forma de religião paganizante, com base na qual ele pretendia fundar uma reforma moral universal.

Mas quais são os seus fundamentos filosóficos?

Como já observamos repetidamente, trata-se substancialmente de fundamentos extraídos do neoplatonismo, que assumem nova coloração em Bruno, com acentuações marcadamente panteístas, com a retomada e a enfatização de alguns elementos eleáticos e com a explícita retomada de temáticas de Avicebron.

Bruno admite uma "causa" ou um "princípio" supremo acima de tudo, ao qual ele chama também de "mente por sobre as coisas", da qual deriva todo o restante, mas que permanece incognoscível para nós. Todo o universo é efeito desse primeiro princípio, mas não se pode remontar do conhecimento dos efeitos ao conhecimento da causa como não se pode remontar da visão de uma estátua à visão do escultor que a fez. Esse princípio outra coisa não é do que o Uno plotiniano revisitado por um renascentista. Com efeito, escreve Bruno: "Eis, portanto, que, tanto por ser infinita como por estar muito distante daqueles efeitos que são o termo último da

nossa faculdade discursiva, da divina substância *nada podemos conhecer,* a não ser por meio de vestígios, como dizem os platônicos, de efeito remoto, como dizem os peripatéticos, de indumentária, como dizem os cabalistas, de costas ou posteriores, como dizem os talmudistas, ou de espelho, sombra e enigma, como dizem os apocalípticos." Aliás, acrescenta Bruno, a comparação da estátua é em grande parte inadequada, porque a estátua, que é finita, pode ser conhecida plenamente; já o universo é *infinito* e, assim, "ocorre que com bastante menor razão nós conhecemos o primeiro princípio e causa pelo o seu efeito". Mas estaria errado quem desse a essas afirmações da transcendência do princípio primeiro significados que elas só poderiam ter em contextos metafísicos criacionistas. Com efeito, nos encontramos aqui em um contexto de metafísica processionista plotiniana e, assim, essas afirmações só adquirem sentido em função das afirmações que apresentamos a seguir.

Assim como em Plotino o Intelecto deriva do supremo princípio, analogamente, Bruno também fala de um Intelecto universal, mas o entende, de modo mais marcadamente imanentista, como *mente nas coisas* e precisamente como faculdade da Alma universal, da qual brotam todas as formas que são imanentes à matéria, constituindo com ela um todo indissolúvel: "Isso quer o Nolano, que é um Intelecto que dá ser a toda coisa, chamado pelos pitagóricos e pelo *Timeu* de *dador das formas;* uma Alma e princípio formal, que faz e enforma toda coisa, também por eles chamada de fonte das formas; uma matéria, da qual é feita e formada toda coisa, chamada por todos de refúgio das formas."

A estrutura hilemórfica da realidade é assim concebida de modo muito diferente dos aristotélicos: as formas são a estrutura dinâmica da matéria, "que vão e vêm, cessam e se renovam", precisamente porque tudo é animado, tudo está vivo. A alma do mundo está em cada coisa. E na alma está presente o intelecto universal, fonte perene de formas que continuamente se renovam.

Em Bruno, tudo está vivo, mas num sentido bem diferente do de Telésio. Em Bruno, trata-se da vida da alma e da mente universal, que, aliás, é Deus, ou seja, o divino que se expande no universo, ao passo que, em Telésio, trata-se de uma visão panvitalista reduzida, no âmbito bem mais estreito de um sensismo que, como vimos, tem raízes nos pré-socráticos. Em Telésio, Deus é verdadeiramente transcendente e a vida do mundo é a vitalidade que Deus deu à matéria e aos seus princípios no ato da criação e que nada tem a ver com a vida divina. Já em Bruno Deus torna-se imanente e a vida do cosmos torna-se vida divina, ou seja, a expansão infinita da própria vida de Deus.

Por isso, é compreensível que, nesse contexto, Deus e natureza, forma e matéria, ato e potência acabem por coincidir, a ponto

de Bruno escrever: "Daí, não é difícil ou grave, em última instância, aceitar que, segundo a substância, tudo é uno, como talvez tenha entendido Parmênides, tratado ignobilmente por Aristóteles."

O trecho seguinte, extraído do *Sobre a causa, princípio e uno,* nos apresenta muito bem a nova imagem bruniana do universo *uno, infinito* e (inclusive) eleaticamente *imóvel*: "Portanto, o universo é uno, infinito e imóvel. Digo que una é a possibilidade absoluta, uno é o ato, una é a forma ou alma, una a matéria ou o corpo, una a coisa, uno o ente, uno o máximo ou o ótimo. Ele não deve poder ser abrangido por nada, sendo assim infindável e interminável e, portanto, infinito e interminado — e, conseqüentemente, imóvel. Ele não se move localmente, porque não há nada fora de si para o qual se transporte, entendendo-se que ele é tudo. Ele não se gera, porque não há outro ser que ele possa desejar ou esperar, entendendo-se que tem todo o ser. Ele não se corrompe, porque não há outra coisa na qual se torne, entendendo-se que ele é toda coisa. Ele não pode diminuir ou crescer, entendendo-se que é infinito, de modo que, como nada se pode acrescentar a ele, também nada se pode subtrair, dado que o infinito não tem proporcionalidade. Ele não é alterável em outra disposição, porque não há nada de externo cuja ação sofra e pela qual tenha alguma sensação. Além disso, por abranger todas as contrariedades em seu ser, em unidade e conveniência, e não poder ter nenhuma inclinação a outro e novo ser ou então a outro modo de ser, não pode estar sujeito a mutações de qualquer qualidade nem pode ter contrário ou diferente que o altere, porque nele todas as coisas são concordes. Ele não é matéria, porque não é figurado nem figurável, não é terminado nem terminável. E também não é forma, porque não enforma nem figura outra coisa, no sentido que é tudo, é uno, é universo. Ele não é mensurável nem medida. Não se abrange, porque não é maior do que si mesmo. Nem é abrangido, porque não é menor do que si mesmo. Não se iguala, porque não é outra coisa, mas uno e o mesmo. Sendo o mesmo e uno, não tem seres diversos; não tendo seres diversos, não tem partes; e, não tendo partes, não é composto. Ele é termo não sendo termo, é tão forma que não é forma, é tão matéria que não é matéria, é tão alma que não é alma, porque é tudo indiferentemente e, no entanto, é uno — o universo é uno."

3.5. A infinitude do Todo e o significado impresso por Bruno à revolução copernicana

Como já dissemos, o *infinito* tornou-se a marca emblemática da concepção bruniana.

Se a Causa ou o Princípio Primeiro é infinito, também o efeito deve ser infinito. Por isso, no *De immenso et innumerabilibus,*

escreve Bruno: "A Divindade não se explica completamente no plano físico, mas sim no *infinito* (com efeito, todo corpo é tão distinto em partes que onde está uma parte não está nenhuma outra, nem pode estar) e somente nele se manifesta em sua própria universalidade, segundo as suas próprias ordens inumeráveis e segundo a disposição do infinito: em toda parte coloca um princípio que concorre com o fim ou, de outra forma, o centro que é referido de toda parte ao infinito e ao qual de toda parte é referido o infinito. Isso é o que ocorre *ab aeterno,* da Divindade segundo todo o ser, como difusão da infinita bondade, ato e efeito exteriores da divina onipotência".

Com base nisso, Bruno sustenta não apenas a infinitude do mundo em geral, mas também (retomando a idéia de Epicuro e de Lucrécio) a infinitude no sentido da existência de mundos infinitos semelhantes ao nosso, com outros planetas e outras estrelas: "e isso se chama universo infinito, no qual há inumeráveis mundos".

Infinita também é a vida, porque infinitos indivíduos vivem em nós, assim como em todas as coisas compostas. O morrer não é morrer, porque "nada se aniquila". Assim, o morrer é apenas uma mudança acidental, ao passo que aquilo que muda permanece eterno.

Mas por que, então, existe essa mutação? Por que a matéria particular procura sempre outra forma? Será que procura outro ser? De modo bastante engenhoso, Bruno responde que a mutação não procura "outro ser" (que tudo já existe desde sempre), mas sim "outro *modo* de ser". E nisso reside precisamente a diferença entre o universo e as coisas singulares do universo: "aquele abrange todo o ser e todos os modos de ser; destas, cada qual tem todo o ser, mas não todos os *modos de ser*".

Assim, Bruno pode dizer que o universo é "esferiforme" e, ao mesmo tempo, infinito. E pode escrever com ousadia: "Parmênides disse que o uno é igual por toda parte em si mesmo e Melissos afirma que ele é infinito. Não existe contradição entre eles, mas sim, muito mais, um esclarece o outro."

O conceito de Deus como "esfera que tem o centro em toda parte e a circunferência em nenhum lugar", que apareceu pela primeira vez em tratado hermético e que foi tornado célebre por Nicolau de Cusa, serve admiravelmente a Bruno, sendo precisamente com essa base que ele opera a conciliação já referida.

Em conclusão, citemos ainda um trecho, dentre as muitas e belíssimas considerações de Bruno sobre o infinito. Deus é *todo* infinito e *totalmente* infinito, porque é tudo em tudo e, totalmente, também em toda parte do todo. Como efeito derivado de Deus, o universo é todo infinito, mas não totalmente infinito, porque é tudo em tudo, mas *não* totalmente em todas as suas partes (ou, de todo

modo, não pode ser infinito no modo como Deus é, sendo causa de tudo em todas as partes): "Eu digo que o universo é todo infinito porque ele não tem limite, nem fim, nem superfície; mas digo que o universo não é totalmente infinito porque cada uma das partes que dele podemos tomar é finita, embora, dos mundos inumeráveis que contém, cada um seja infinito. Eu digo que Deus é todo infinito porque ele exclui de si todo fim e todo atributo seu é uno e infinito; e digo que Deus é totalmente infinito porque todo ele está em todo o mundo e em cada uma de suas partes, infinita e totalmente, ao contrário da infinitude do universo, que está totalmente em tudo, mas não nestas partes (se é que, referindo-se ao infinito, podem ser chamadas de "partes"), que podemos abranger nele (...)."

Agora, estamos em condições de entender as razões da entusiástica aceitação da revolução copernicana por Giordano Bruno. Com efeito, o heliocentrismo a) harmonizava-se perfeitamente com a sua gnose hermética, que atribuía ao Sol (símbolo do intelecto) um significado inteiramente particular, e b) permitia-lhe romper a visão estreita dos aristotélicos, que sustentavam a finitude do universo, e assim fazia desmoronar todas as "fantásticas muralhas" dos céus, tornando-os sem limite em direção ao infinito.

3.6. Os "heróicos furores"

Na visão bruniana, a "contemplação" plotiniana e o tornar-se uno com o Todo tornam-se "heróico furor". Também para Bruno trata-se de percorrer novamente, em elevação cognoscitiva, ou seja, voltando sobre os próprios passos, aquela descida que, do princípio, levou ao principiado. Mas, em Bruno, a contemplação se transforma em uma forma de "divinização", que é furor de amor, anseio de ser uma só coisa com o objeto anelado, transformando desse modo o êxtase plotiniano em experiência mágica. (Ficino já havia chamado de *furor divino* o amor que leva o homem a se "endeusar".) Escreve Yates: "Acho que aquilo a que as experiências religiosas descritas em *Sobre os heróicos furores* visam é a gnose hermética, vale dizer, a mística poesia amorosa do homem-mago, que foi criado divino, com poderes divinos, e agora se encaminha para readquirir esse atributo de divindade, com os respectivos poderes (...). Conseqüentemente, embora só seja possível encontrar explicitamente alguns elementos mágicos em *Sobre os heróicos furores,* na verdade, por assim dizer, essa obra é o diário espiritual de um homem que aspirou a ser mago religioso."

O ponto central do escrito e o sentido dos "heróicos furores" estão no mito do caçador Actéon, que viu Diana no banho e, de caçador, foi transformado em veado, isto é, em uma caça selvagem, sendo devorado por seus cães. Diana é o símbolo da divindade

imanente da natureza e Actéon simboliza o intelecto, voltado para a caça à verdade e à beleza divina; já os *mastins* e *galgos* de Actéon simbolizam as volições (os primeiros, que são mais fortes) e os pensamentos (os segundos, que são mais velozes).

Actéon, portanto, foi convertido naquilo que procurava (caça) e seus próprios cães (pensamentos e volições) o devoram. Por quê? *Porque a verdade procurada está em nós mesmos* e, quando descobrimos isso, tornamo-nos anseios de nossos próprios pensamentos e compreendemos que "tendo contraída em si a divindade, não era preciso procurá-la fora de si".

Por isso, Bruno conclui: "Desse modo, os cães, pensamentos de coisas divinas, desejaram Actéon, fazendo-o morto para o vulgo, para a multidão, liberto das amarras dos sentidos perturbados, livre do cárcere carnal da matéria, não vendo mais sua Diana como que através de cortinas e janelas, mas, tendo posto por terra as muralhas, sendo agora todo olhos para o aspecto de todo o horizonte." No ponto culminante do "heróico furor", o homem vê tudo inteiramente todo, porque se encontra assimilado a esse todo.

3.7. **Conclusões**

Bruno é certamente um dos filósofos mais difíceis de entender. E, no âmbito da filosofia renascentista, certamente é o mais complexo. Daí as exegeses tão diversas que foram propostas sobre ele.

No estado atual dos estudos, porém, muitas conclusões a que se chegara no passado já foram revistas.

Não parece possível fazer dele um precursor da revolução do pensamento moderno, no sentido em que iria operar a revolução científica, porque os seus interesses eram de natureza completamente diferente: mágico-religiosos e metafísicos.

A defesa que ele fez da revolução copernicana fundamentou-se em bases totalmente diferentes daquelas em que se baseara Copérnico, tanto que alguns chegaram até a levantar dúvidas de que Bruno realmente tenha entendido o sentido *científico* daquela doutrina.

Não é possível destacar o aspecto matematizante de muitos escritos brunianos, pois a matemática bruniana é aritmologia pitagorizante, sendo portanto metafísica.

Em suma, com sua visão vitalista e mágica, Bruno não é pensador "moderno", no sentido de que não antecipa as descobertas do século seguinte, que nascem em bases totalmente diferentes.

Entretanto, Bruno antecipa de modo surpreendente certas posições de Spinoza e, sobretudo, dos românticos. A embriaguez de

Deus e do infinito própria desses filósofos já está presente em muitas páginas de Bruno. Schelling seria o pensador a mostrar (pelo menos em uma fase do seu pensamento) as mais fortes afinidades de opção com o nosso filósofo. E uma das obras schellinguianas mais belas e sugestivas intitular-se-ia precisamente *Bruno*.

Em seu conjunto, a obra de Bruno marca um dos pontos culminantes do Renascimento e, ao mesmo tempo, um dos resultados conclusivos mais significativos desse período irrepetível do pensamento ocidental.

4. Tomás Campanella: naturalismo, magia e anseio de reforma universal

4.1. A vida e as obras

O pensamento renascentista se conclui com Tomás Campanella.

Nascido em Stilo, na Calábira, em 1568, Campanella ingressou na ordem dos dominicanos aos quinze anos (seu nome de batismo era Giandomenico, mudado para Tomás em homenagem a santo Tomás de Aquino quando ingressou no mosteiro).

Ele se assemelha a Bruno em muitos aspectos. Mago e astrólogo, dominado por um grande anseio de reforma universal, convicto de que tinha uma missão a cumprir, infatigável em sua obra, extraordinariamente culto e capaz de escrever e reescrever as suas obras com uma força irrefreável, como um vulcão em erupção.

Submetido a torturas e muitas vezes preso, escapou da condenação à morte fingindo perfeitamente estar louco. Foi por isso que não acabou na fogueira, como Bruno, e, depois de ter passado quase a metade de sua vida na prisão, conseguiu lentamente readquirir credibilidade, que reconstituiu com uma incansável fadiga cotidiana. Por fim, inesperados triunfos na França coroaram a sua movimentadíssima existência.

São quatro os períodos que podem ser distinguidos nessa vida verdadeiramente romanesca: 1) o da juventude, que se concluiu com a falência de uma revolta política organizada por ele contra a Espanha; 2) o do longuíssimo encarceramento em Nápoles; 3) o da reabilitação romana; 4) o das grandes homenagens francesas.

Percorreremos brevemente essas etapas, bastante significativas.

1) O período da juventude foi muito aventuroso. Insatisfeito com o aristotelismo e o tomismo, leu vários filósofos (tanto antigos

como modernos) e escritos orientais. A indisciplina dos mosteiros dominicanos meridionais permitiu-lhe freqüentar em Nápoles o cultor de magia Giambattista della Porta. Em 1591, sofreu um primeiro processo por heresia e práticas mágicas. Ficou poucos meses na prisão e, ao sair, ao invés de retornar aos mosteiros de sua província, contrariando o que lhe havia sido ordenado, partiu para Pádua, onde, entre outros, conheceu Galileu.

Seguiram-se três outros processos: um em Pádua (1592) e dois em Roma (1596 e 1597). Por fim, foi obrigado a retornar a Stilo, com a proibição de pregar e confessar e com a função de esclarecer a ortodoxia dos seus escritos.

Mas os seus anseios de renovação, os sonhos de reformas religiosas e políticas e as visões de tipo messiânico, exaltadas por suas concepções astrológicas, levaram-no a tramar e pregar uma revolta contra a Espanha, que deveria constituir o início de seu grandioso projeto. Mas, em 1559, traído por dois conspiradores, Campanella foi preso, encarcerado e condenado à morte.

2) Inicia-se assim o segundo período. Como já observamos, Campanella salvou-se da morte com uma hábil simulação de loucura, que soube sustentar com heróica firmeza diantes dos testes de confirmação mais duros e cruéis. A condenação à morte foi transformada em prisão perpétua. Sua prisão, que durou nada menos que vinte e sete anos, inicialmente foi duríssima, mas depois tornou-se pouco a pouco tolerável, até tornar-se quase formal. Campanella podia escrever seus livros, trocar correspondência e receber até visitas.

3) Em 1626, o Rei da Espanha mandou libertá-lo, mas sua liberdade durou muito pouco, porque o núncio apostólico mandou prendê-lo de novo, transferindo-o para Roma, nos cárceres do Santo Ofício. Mas aqui a sorte de Campanella mudou radicalmente, em virtude da proteção de Urbano VIII, tanto que, como *loco carceris,* Campanella teve à sua disposição nada menos que o palácio do Santo Ofício.

Enquanto esteve preso em Nápoles, os seus desígnios políticos se haviam orientado para a Espanha, considerada como a potência que teria condições de realizar a sonhada "reforma universal" (daí a sua libertação). Mas, em Roma, Campanella tornou-se filo-francês. Por essa razão, tendo sido descoberta uma conjura contra os espanhóis em 1634, em Nápoles, organizada por um discípulo de Campanella, o nosso filósofo foi injustamente considerado co-responsável, tendo por isso que fugir para Paris, sob a proteção do embaixador francês.

4) A partir de 1634, Campanella viveu momentos de glória em Paris, admirado e reverenciado por muitos doutos e nobres. O rei Luís XIII concedeu-lhe uma ótima pensão e ele chegou a gozar

dos favores do poderosíssimo Richelieu. O seu falecimento ocorreu em 1639, enquanto procurava em vão manter a morte distante, com suas artes mágico-astrológicas.

Dentre os seus numerosos escritos, recordamos: *Philosophia sensibus demonstrata* (1591), *Do sentido das coisas e da magia* (1604), *Apologia pro Galileo* (1616, publicada em 1622), *Epilogo magno* (1604-1609), *A Cidade do sol* (1602), a imponente *Metafísica,* em dezoito livros (dos quais Campanella fez nada menos do que cinco redações, das quais possuímos a latina, publicada em 1638, em Paris), e a mastodôntica *Teologia,* em trinta livros (1613-1624).

Encarcerado durante os melhores anos de sua vida, Campanella não pôde criar discípulos. E quando, na França, passou a gozar do reconhecimento que antes lhe fôra negado, já era muito tarde para isso, pois o seu pensamento já era fruto fora de estação: Descartes domina então a cena intelectual e as vanguardas estavam com ele.

4.2. A natureza e o significado do conhecimento filosófico e o repensamento do sensismo telesiano

Campanella começou sendo telesiano, mas logo ao seu próprio modo. Para ele, a mensagem de Telésio significa, através dos sentidos, um contato direto com a natureza, única fonte de conhecimento, e, portanto, ruptura com a cultura livresca.

A *Carta a Dom Antônio Quarengo,* de 1607, muito bela e justamente famosa, contém como que um manifesto, que nos mostra algumas das idéias programáticas essenciais de Campanella. Assim, vamos destacar alguns de seus trechos mais importantes.

"O juízo que faz de mim, que eu esteja acima de Pico ou igual a Pico, é por demais elevado para mim — e creio que ele me mede com a medida da sua perfeição. Eu, meu senhor, nunca tive os favores e graças singulares de Pico, que foi muito nobre e riquíssimo, tendo livros às mancheias e bastante mestres, comodidade para filosofar e vida tranqüila, coisas que fazem frutificar admiravelmente um fecundo gênio. Mas eu nasci em fortuna parca e, desde os vinte e três anos de minha vida até agora, quando tenho trinta e nove, a completar em setembro, sempre fui perseguido e caluniado, desde que escrevi contra Aristóteles aos dezoito anos (...). Já há oito anos seguidos que estou em mãos de inimigos e, *per sapientiam et per stultitiam,* o Seio eterno libertou-me sete vezes da presentíssima morte. E nesses oito anos estive tanto no cárcere que não posso citar um só mês de verdadeira liberdade, quando não de relegação. Sofri tormentos inusitados e os mais espantosos do mundo, cinco vezes, sempre em temor e dores (...)."

"Eis, portanto, o meu diverso filosofar em relação ao de Pico: eu aprendo mais com a anatomia de uma formiga ou de uma erva (sem falar na do mundo, admirabilíssima) do que com todos os livros que foram escritos de princípios do século até hoje, depois que aprendi a filosofar e ler o livro de Deus, com base em cujo modelo corrijo os livros humanos, inabilmente copiados ao bel-prazer e não segundo o que está no universo, livro original. E isso fez-me ler todos os autores com facilidade e guardá-los na memória, cujo grande dom me fez o Altíssimo, mas muito mais ainda ensinando-me a julgá-los com o modelo do seu original. Verdadeiramente, Pico foi um gênio nobre e douto; mas foi mais um filósofo baseado nas palavras alheias do que na natureza, da qual quase nada aprendeu, mas condenou os astrólogos por não terem atentado para a experiência. E eu os condenei quando tinha dezenove anos, mas depois vi que abrigavam elevadíssima sapiência em meio a muita tolice, demonstrando-o em um livro próprio sobre isso e na *Metafísica nova,* da qual a de Aristóteles é a parte lógica, a parte de nefanda impiedade; nesta parte, só Parmênides soube alguma coisa. Também nas coisas morais e políticas Pico foi muito escasso, entregando tudo à revelação do judaísmo e a folhear livros. Mas, se não morresse tão cedo, se tornaria um grande herói da verdadeira sabedoria, pois já havia congregado os pensamentos sem escolher trabalho (...)."

"Eu o considero um grande homem mais por aquilo que deveria fazer do que pelo que fez. Se bem que creio não apenas nele, mas também em qualquer outro gênio que me seja testemunha daquilo que se aprende na escola da natureza e da arte, enquanto harmonizam com a primeira a Idéia e o Verbo, da qual dependem. Mas, quando os homens falam como opinantes das escolas humanas, considero-os iguais e sem seqüelas, pois santo Agostinho e Lactâncio negaram os antípodas com argumentos e por opinião, mas um marinheiro os tornou mentirosos ao testemunhar *de visu* (...)."

"Esse modo de filosofar consolou-me o espírito, já que, tenho examinado todas as seitas e religiões que existiram no mundo, consegui, como espero, ter assegurado mais a mim mesmo e a todos os homens sobre as verdades cristãs e os testemunhos apostólicos, vingando o cristianismo e como que libertando-o do maquiavelismo e das infinitas dúvidas que afligem os corações humanos neste século obscuro, onde todos, filósofos e sofistas, religião, impiedade e superstição têm igual reino e parecem de uma só cor. Tanto que, em Boccaccio, parece que não se pode discernir por silogismo qual seja a lei mais verdadeira entre a cristã, a maometana e a judaica; tanto que todos os escritores vacilam a respeito das impiedades aristotélicas e tanto que as escolas falam com dúvidas e sussur-

rando. E disso Vossa Senhoria terá alguns ensaios no livro dedicado ao meu anjo, pois que sua força será vista na *Metafísica.*"

Assim, filosofar é aprender a ler no "livro de Deus", a criação, *de visu* e diretamente, ou melhor, como ele próprio diz, por *tactum intrinsecum,* tornando-se um só com as coisas.

Os estudiosos têm realçado energicamente o fato de que o novo significado que Campanella confere ao conhecimento, entendido sensisticamente, é simbolicamente expresso pela interpretação que ele dá da palavra "sapiência", que derivaria de "sabor" (*sapore* em italiano) ("dos sabores que o gosto saboreia"). E o gosto implica um tornar-se íntimo das coisas, sendo o sabor a revelação de tudo o que há de mais íntimo na coisa, através da união com essa coisa.

Mas quem melhor soube captar a veia mística que se insere nesse discurso e, portanto, o novo significado que o telesianismo nele assume foi E. Garin (em *L'umanesimo italiano,* Laterza, Bari). Escreve ele: "Nunca se insistirá o suficiente no particular valor desse *sentir,* não por acaso aproximado por Campanella, repetidamente, à culminância extrema da intuição platônica e não mais à percepção telesiana. Ou, se assim se preferir, percepção telesiana transfigurada depois em termos da sabedoria intuitiva *(intuitiva sapientia, et tactus quidam gustusque divinus, faciens scire res sine motu et discursu, ut etiam Plato dixit).* Não por acaso a imagem deriva diretamente da tradição mística muçulmana, do sufismo, e já a encontramos nos mesmos termos em Gundissalino, que acolhia *a transformação que os árabes operaram do ver plotiniano e platônico em um saborear.*"

Estamos, portanto, muito distantes da tradição aristotélica, que, no entanto, proclamava a prioridade dos sentidos *(nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu).* Garin também apontou de modo perfeito a novidade de Campanella a esse respeito: "O sentido, portanto, tem aqui um significado diverso do empirismo aristotélico, apresentando-se como intrinsecamento e, portanto, co-participação com as coisas, isto é, como aquela intimidade com a coisa que é o próprio *processo expressivo de Deus* (= o Deus que escreve o livro da natureza), o fazer divino, que é o Ser que harmoniza Potência e Amor. Assim, não se trata de um ver ou espelhar reproduzindo imagens, mas uma compenetração no processo vital do todo, em suma, um saborear a *suavidade* da vida universal (*Hic, in mundo, Deus ... Verbo ipsum exprimit...)* . A experiência, abatendo as barreiras entre interno e externo, torna íntima a intimidade das coisas, reconduzindo-nos àquela real expressão divina através de cuja co-participação nos tornamos de certo modo equivalentes a Deus. E, assim, como já acontecera em Rogério Bacon, o empirismo se implanta e se converte ao misticismo."

Tomás Campanella (1568-1639) foi a última das grandes figuras do pensamento renascentista, tentando fundir metafísica, teologia, magia e utopia. Depois de longos anos de prisão, foi reabilitado quando o pensamento europeu já se havia encaminhado para sendas completamente diferentes das suas.

4.3. A autoconsciência

Em suas reflexões sobre o conhecimento, que se encontram no primeiro livro da *Metafísica,* Campanella apresenta uma refutação do ceticismo, baseando-se na autoconsciência, muito considerada postumamente pelos intérpretes, que nela encontraram surpreendentes analogias com a teoria tornada célebre por Descartes no *Discurso sobre o método,* que é de 1637, ao passo que a *Metafísica,* como já dissemos, foi publicada em Paris um ano depois, mas já havia sido elaborada alguns anos antes.

A descoberta cartesiana (de que falaremos com mais amplitude adiante, pp. 366 ss) teria sido então antecipada por Campanella?

Antes de responder, leiamos alguns documentos (extraídos sobretudo da *Metafísica,* na tradução de G. di Napoli). Contra os céticos, escreve o nosso filósofo: "Aqueles que proclamam não saber se sabem ou se não sabem alguma coisa não falam certo. Efetivamente, sabem necessariamente que não sabem. E, embora isso não seja saber, já que é uma negação, como a visão das trevas não é visão, mas privação de visão, entretanto a alma humana tem isso de próprio: sabe não saber, ao passo que percebe não ver nas trevas e não ouvir no silêncio. Com efeito, se não percebesse isso, seria uma pedra, para a qual é indiferente ser ou não ser iluminada (...)." Mas preste-se atenção sobretudo a esta segunda passagem: "A alma conhece a si mesma com um conhecimento de presencialidade (enquanto é presença de si para si mesma) e não com um conhecimento objetivo (ou seja, como representação de um objeto que é diferente de si), exceto no plano reflexo. É certíssimo o princípio primeiro de que nós somos e podemos, sabemos e queremos; depois, em segundo lugar, é certo que nós somos algo e não tudo e que podemos conhecer alguma coisa e não tudo e não totalmente. Ademais, quando se passa do conhecimento de presencialidade para os particulares através de um conhecimento objetivo, começa então a incerteza, pelo fato de que a alma torna-se alienada (logo veremos em que sentido) por causa dos objetos, pelo conhecimento de si mesma, de modo que os objetos não se revelam total e distintamente, mas só parcial e confusamente. E, na verdade, nós podemos, sabemos e queremos o outro porque podemos, sabemos e queremos a nós mesmos."

Há analogias com Descartes, mas mostram-se movidas por exigências diferentes e, sobretudo, se inserem em uma visão metafísica panpsiquista geral da realidade, que chega, inclusive, a ser oposta à de Descartes.

Para Campanella, *o conhecimento de si* não é uma prerrogativa do homem enquanto pensamento, mas de todas as coisas, que

são (todas elas, sem exceção) vivas e animadas. Com efeito, para ele, todas as coisas são dotadas de uma "sapientia indita" ou inata, através da qual sabem que existem e são ligadas ao seu próprio ser ("amam" o seu próprio ser). Esse autoconhecimento é um "sensus sui", um auto-sentir-se.

Já o conhecimento que toda coisa tem do que é diferente de si é "sapientia illata", isto é, aquela que se adquire ao contato com as outras coisas. Cada coisa é modificada pela outra e de certa forma se transforma, "alienando-se" na outra. Quem sente não sente o calor, mas a si mesmo modificado pelo calor; não percebe a cor, mas, por assim dizer, a si mesmo colorido.

A consciência "inata" que toda coisa tem de si é ofuscada pelo conhecimento que se acrescenta *(superaddita),* de modo que a autoconsciência (conseqüentemente) se transforma quase em um *sensus adbitus,* ou seja, "oculto" dos conhecimentos que sobrevêm. Nas coisas, o *sensus sui* permanece predominantemente oculto; no homem, pode alcançar níveis notáveis de consciência; em Deus, se desdobra em toda a sua perfeição.

Além da alma-espírito, devemos destacar que Campanella também reconhece no homem a *mente incorpórea e divina.* Telésio já o havia feito. Mas Campanella confere à mente um papel de importância muito maior, tanto que chega até mesmo, segundo as doutrinas neoplatônicas, a atribuir-lhe a capacidade de conhecer, assimilando-se ao inteligível que há nas coisas, os modos e as formas (as idéias eternas) segundo os quais Deus as criou.

Nessa doutrina, há um ponto que, por sua originalidade, merece um particular relevo. O conhecimento é, ao mesmo tempo, perda e aquisição: é aquisição precisamente através da perda. Ser é saber. Sabe-se aquilo que se é (e aquilo que se faz): "Quem é tudo sabe tudo; quem é pouco, sabe pouco." Conhecendo, nós nos "alienamos", mas, nessa "alienação", adquirimos o diferente de nós: "Como tornar-se muitas outras coisas através da passividade da experiência vale o mesmo que *ampliar o próprio ser,* isto é, de um tornar-se muitos, o saber é coisa divina, mesmo na passividade da experiência."

E eis um dos textos mais significativos: "Todos os cognoscentes são alienados do seu próprio ser, como se acabassem na loucura e na morte; nós estamos no reino da morte."

Mais uma vez Garin acertou no alvo ao explicar da seguinte maneira essa doutrina campaneliana: "Assim, conhecer é morrer, 'porque toda morte é transformar-se em algo e toda mutação é alguma morte'. E, sendo a mutação tornar-se o objeto, ela também é morte, ainda que parcial; e esse nosso internar-se no objeto acompanha-se sempre da consciência de nós (...), do senso íntimo pelo qual não nos dispersamos na coisa, mas permanecemos firmes

em nós mesmos. Mas exatamente aqui intervém aquela reviravolta do sentido para a sapiência, na qual Campanella insiste. Se o sentir enquanto *fazer-se objeto* e, portanto, *sofrer,* significa *acolher um novo limite* e, portanto, *morrer,* então o contemplar Deus no interior de todas as coisas, isto é, o Ser que constitui todas, significa *romper a negatividade da realidade e tornar-se verdadeiramente real.* 'Então, o aprender e o conhecer, sendo transformar-se na natureza do cognoscível, são também uma espécie de morte; só o transformar-se em Deus é vida eterna, porque não se perde o ser no infinito mar do ser, mas sim se magnifica.' "

Esta última passagem citada por Garin pode ser comentada e esclarecida por este outro trecho da *Teologia*: "Nós estamos verdadeiramente em uma terra estrangeira, alienados de nós mesmos; aspiramos a uma pátria — e a nossa sede é junto de Deus."

4.4. A metafísica campaneliana: as três "primalidades" do ser

Entendido como o entende Campanella, o conhecimento é revelador da estrutura das coisas, de sua "essenciação", como diz o nosso filósofo. Toda coisa é constituída "pela *potência* de ser, pelo *saber* de ser e pelo *amor* de ser".

Essas são as "primalidades do ser", que, de certo modo, correspondem àquilo que eram os transcendentais na ontologia medieval.

À medida que pode ser, todo ente 1) é "potência" de ser; 2) ademais, tudo aquilo que pode ser "sabe" também que é; 3) e, se sabe que é, "ama" o seu próprio ser. Isso é provado pelo fato de que, se não soubesse que é, não fugiria daquilo que o prejudica e destrói.

As três "primalidades" são iguais em dignidade, ordem e origem: uma "imane", ou seja, está presente na outra e vice-versa.

Obviamente, pode-se falar também de "primalidades do não-ser", que são a "impotência", a "insipiência" e o "ódio". Elas constituem as coisas finitas, enquanto toda coisa finita é potência, mas *não* de tudo aquilo que é possível; conhece, mas não conhece tudo aquilo que é cognoscível; ama e, ao mesmo tempo, odeia.

Deus, por seu turno, é Potência suprema, Sapiência suprema e Amor supremo.

Assim, em diferentes níveis, a criação repete o esquema trinitário. Trata-se de uma doutrina de gênese agostiniana, que Campanella amplia em sentido panpsiquista.

4.5. O panpsiquismo e a magia

Ainda uma vez partindo de Telésio e de sua doutrina da animação universal das coisas, Campanella vai muito mais além,

não apenas se movendo na direção conceitual dos neoplatônicos, mas a ela mesclando visões nascidas de sua vida e consciente fantasia, formulando desse modo uma doutrina animístico-mágica levada ao extremo.

Segundo Campanella, as coisas falam e se comunicam entre si diretamente. Enviando os seus raios, as estrelas comunicam "os seus conhecimentos". Ademais, os metais e as pedras "se nutrem e crescem, mudando o solo onde inicialmente nascem com a ajuda do Sol, bem como as ervas, em líquor, que puxam para si pelas suas veias, onde os diamantes crescem em pirâmides e os cristais em figura cúbica (...)".

Para ele, há plantas cujos frutos tornam-se pássaros.

Há uma "geração espontânea" de todos os viventes, inclusive dos superiores, porque tudo está em tudo e, portanto, tudo pode derivar de tudo.

Neste trecho do *Sobre o sentido das coisas e da magia,* eis como Campanella esboça a sua visão geral:

"Todos os animais dentro do mundo estão como os vermes dentro do animal, não pensando que ele sente, como os vermes do nosso ventre não pensam que nós sentimos e que nós temos alma maior do que a deles, nem são animados pela comum alma bem-aventurada do mundo, mas cada qual pela sua própria, como os vermes em nós, que não têm a nossa mente por alma, mas sim o seu próprio espírito.

O homem é epílogo de todo o mundo e admirador dele, se quiser conhecer a Deus, mas, no entanto, ele é feito. O mundo é estátua, imagem, templo vivo de Deus, onde ele pintou os seus gestos e escreveu os seus conceitos, ornando-o de vivas estátuas, simples no céu, mistas e fracas na terra — mas a partir de todas caminha-se para ele.

Bem-aventurado quem lê nesse livro e dele aprende aquilo que as coisas são — e não do seu próprio capricho —, aprende a arte e o governo divino e, conseqüentemente, faz-se semelhante e unânime a Deus, e com ele vê que toda coisa é boa e que o mal é reflexo e máscara das partes que representam alegre comédia para o Criador, e que puramente desfruta, admira, lê e canta o infinito e imortal Deus, Primeira Potência, Primeira Sapiência e Primeiro Amor, de onde derivam e existem todo poder, saber e amor, conservando-se e transformando-se segundo os fins entendidos pela alma comum, que aprende do Criador, que sente a arte do Criador nas coisas inserida e que mediante aquela grande coisa guia e move para o grande fim, até que cada coisa se torne toda coisa e mostre a toda outra coisa as belezas da eterna idéia."

No que se refere propriamente à arte mágica, Campanella nela distingue três formas: 1) a divina; 2) a natural; 3) a demoníaca.

A primeira é aquela que Deus concede aos profetas e santos.

A última é a que se vale da arte dos espíritos malignos, sendo condenada por Campanella.

Já a segunda, a natural, "é uma arte prática que se serve das propriedades ativas e passivas das coisas naturais para produzir efeitos maravilhosos e insólitos, dos quais, as mais das vezes, se ignora a causa e o modo de provocá-los (...)". Nessa linha, Campanella amplia em sentido panmagístico a magia natural, a ponto de nela inserir todas as artes, invenções e descobertas, como a invenção da imprensa e da pólvora, entre outras. Os próprios oradores e poetas entram na relação dos magos: "são magos segundos". Mas, conclui Campanella, "a maior ação mágica do homem é dar leis aos homens".

4.6. A "Cidade do Sol"

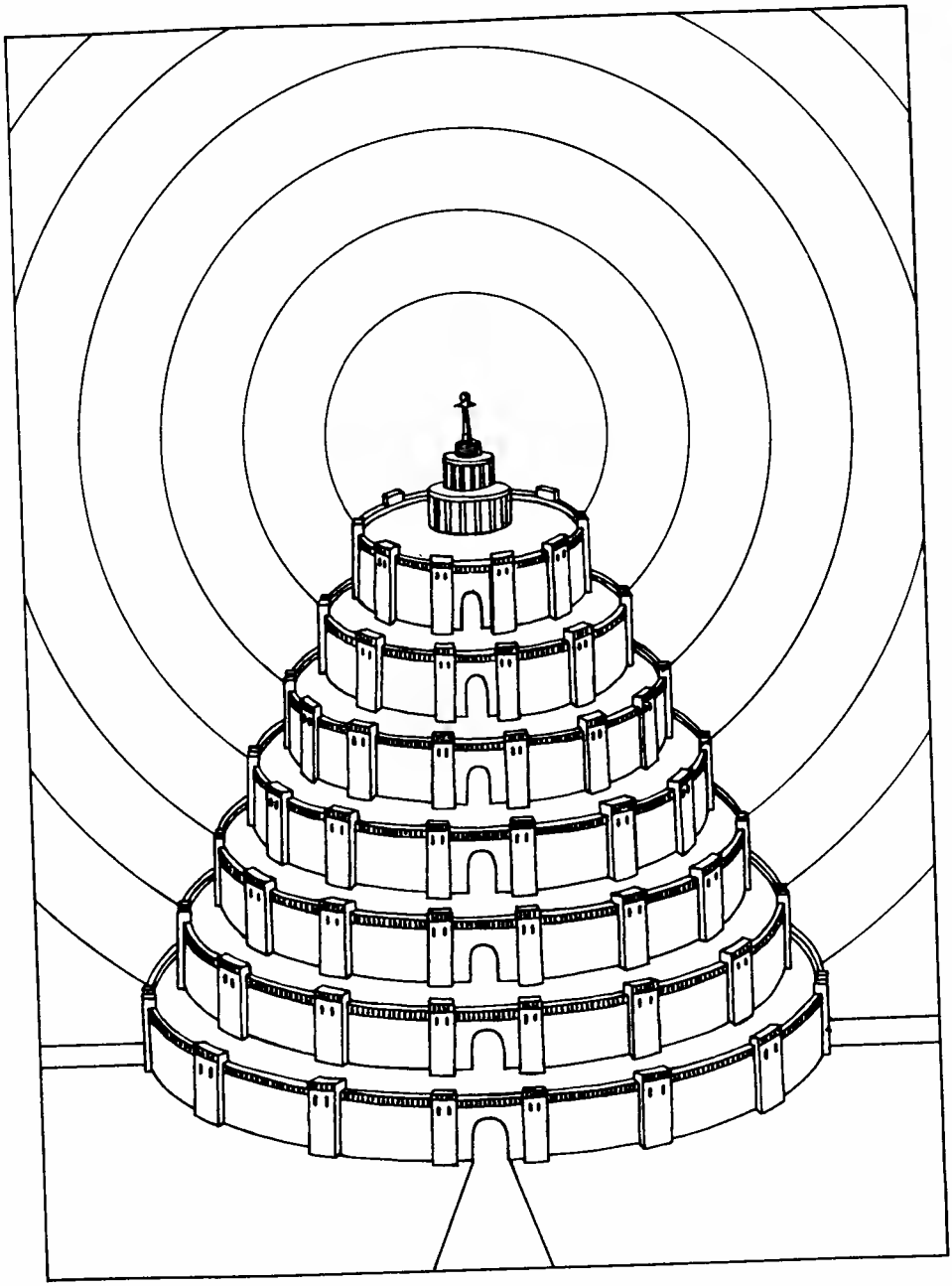
Desse modo, estamos agora em condições de compreender a "Cidade do Sol" e o seu significado: ela representa a soma das aspirações de Campanella e verbaliza os seus anseios de reforma do mundo e de libertação dos males que o afligem, fazendo uso dos poderosos instrumentos da magia e da astrologia. Assim, é como que um cadinho de motivos no qual estão contidas todas as aspirações do Renascimento.

Eis, então, uma breve descrição da Cidade do Sol.

A cidade ergue-se sobre um vale que domina uma vasta planície, sendo dividida em "sete grandes círculos, denominados com o nome dos sete planetas, entrando-se de um para o outro através de quatro estradas e quatro portas, situadas nos quatro respectivos ângulos do mundo". Acima do vale, surge um templo redondo, sem muralhas em torno, mas "situado sobre colunas grossas e bastante belas". A cúpula apresenta uma cúpula menor, com uma espiral que "pende sobre o altar", que está no centro.

Sobre o altar, "nada mais há do que um *mapa mundi* bem grande, onde está pintado todo o céu, além de outro, onde está a terra. No céu da cúpula, estão todas as maiores estrelas do céu, tendo inscritos os seus nomes e as virtudes que têm sobre as coisas terrenas, com três versos para cada uma (...), havendo sempre sete lâmpadas acesas, com os nomes dos sete planetas".

A cidade é dirigida por um príncipe-sacerdote chamado Sol, que Campanella indica nos manuscritos com o sinal astrológico, especificando que "em nossa língua dizemos Metafísico". Ele é o "chefe de todos no espiritual e no temporal". Os príncipes que o assistem chamam-se Pon, Sin e Mor, que significam "Potência, Sapiência e Amor" (ou seja, representam as "primalidades" do ser), cada qual desenvolvendo funções adequadas ao seu nome.



A "Cidade do Sol" de Campanella reflete, ao mesmo tempo, os anseios de renovação espiritual e as convicções mágico-astrológicas do seu autor. Os círculos de muralhas são tantos quantos os planetas e a cidade é construída de modo a captar as influências favoráveis do céu. (Nas tradições mágico-herméticas, o Sol é o Deus visível, símbolo do Intelecto).

Todos os círculos de muralhas contêm inscrições, apresentando representações precisas tanto no interior como externamente, de modo a fixar todas as imagens-símbolos de todas as coisas e dos acontecimentos do mundo. Na parte externa do último círculo encontram-se "todos os inventores das leis, das ciências e das armas" e, ademais, "em lugar de muita honra estavam Jesus Cristo e os doze apóstolos".

Nessa cidade, todos os bens são comuns (como na *República,* de Platão).

As virtudes, ademais, ostentam a vitória sobre os vícios, tanto que há magistrados que presidem as virtudes e levam os seus nomes: "Nessa cidade, o número e os nomes dos magistrados correspondem às virtudes que conhecemos. Há os que se chamam Magnanimidade, Fortaleza, Castidade, Liberalidade, Justiça criminal e civil, Diligência, Verdade, Beneficência, Gratidão, Hilaridade, Exercício, Sobriedade etc."

Por essas características, pode-se ver que se trata de uma "cidade mágica" (e os estudiosos apresentaram inclusive um modelo, em uma conhecida obra de magia intitulada *Picatrix*). É uma cidade construída de modo a captar toda a influência benéfica dos astros em todos os seus particulares. Mas está presente também todo o crisol sincretista renascentista. Já falamos sobre a influência de Platão. Mas, além disso, como diz Campanella, os habitantes da cidade "louvam Ptolomeu e admiram Copérnico" e (como já sabemos) "são inimigos de Aristóteles, chamando-o de pedante". A filosofia que eles professam, naturalmente, é a de Campanella. Sua expectativa messiânica é muito forte: "Acreditam ser verdadeiro aquilo que disse Cristo sobre os sinais das estrelas, do Sol e da Lua, que não parecem verdadeiros para os tolos, mas que virá, como o ladrão à noite, no fim das coisas. *Por isso, esperam a renovação do século e talvez o fim.*"

4.7. **Conclusões**

As avaliações do pensamento de Campanella são muito contrastantes. Não se pode dizer que suas obras sejam conhecidas e estudads a fundo como mereceriam.

Além de sua movimentada vida, isso também deriva do fato de que o nosso filósofo, como já dissemos, representa em parte um fruto que amadureceu fora de época.

O último período de sua vida, a fase parisiense, é bastante simbólico: ele era homenageado por aqueles que estavam voltados para o passado e para o presente imediato, mas foi desprezado ou até mesmo rejeitado por aqueles que olhavam para o futuro.

Mersenne, que o encontrou e conversou longamente com ele, escreveu categoricamente: "Ele não pode nos ensinar nada em matéria de ciência." Descartes não quis receber a visita de Campanella na Holanda, a ele proposta por Mersenne, respondendo que tudo o que sabia dele já era suficiente para fazê-lo desejar nada mais saber.

Com efeito, Campanella era um sobrevivente: a última das grandes figuras renascentistas. Um homem que viveu sua vida sob o signo de um destino de missão de total renovação, como ele próprio propunha significativamente neste soneto:

Eu nasci para debelar três males extremos:
tiranias, sofismas, hipocrisias,
para o que me conformo com toda a harmonia
da Potência, Sabedoria e Amor que me ensinou Têmis.

Esses princípios são verdadeiros e supremos
da grande filosofia descoberta,
remédio contra a trina mentira
sob a qual, ó mundo, chorando tremes.

Carestias, guerras, pestes, inveja, engano,
injustiça, luxúria, acidez, desdenho,
tudo subjaz a esses três grandes males,

que em seu cego amor próprio, filho digno
da ignorância, têm sua raiz e fomento.
Assim, para debelar a ignorância eu venho.

Terceira parte

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

"Mas, senhor Simplício, vinde com razões, vossas ou de Aristóteles, e não com textos e cruas autoridades, porque os nossos discursos se dão acerca do mundo sensível, não sobre um mundo de papel."

Galileu Galilei

"Eu não invento hipóteses. Com efeito, tudo aquilo que se deduz dos fenômenos deve ser chamado hipótese. *E as hipóteses, tanto metafísicas como físicas, seja de qualidades ocultas, seja de mecânicas, não encontram nenhum lugar na filosofia experimental."*

Isaac Newton

"A natureza e as leis da natureza estavam ocultas na noite. Deus disse: faça-se Newton! E tudo tornou-se luz."

Alexander Pope

Jerônimo Cardan (1501-1576): um dos mais renomados magos do Renascimento.

Capítulo V

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

1. A revolução científica: traços gerais

1.1. A revolução científica: o que muda com ela?

O período de tempo que vai mais ou menos da data de publicação do *De revolutionibus* de Nicolau Copérnico, isto é, de 1543, à obra de Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*que foi publicada pela primeira vez em 1687, hoje é comumente apontado como o período da "revolução científica". Trata-se de um poderoso movimento de idéias que adquire no século XVII as suas *características determinantes* na obra de Galileu, que encontra os seus *filósofos* — em aspectos diferentes — nas idéias de Bacon e Descartes e que depois iria encontrar a sua expressão agora clássica na *imagem newtoniana* do universo concebido como uma máquina, ou seja, como um relógio.

O elemento detonador desse processo de idéias foi certamente a "revolução astronômica", que teve seus representantes mais prestigiosos em Copérnico, Tycho Brahe, Kepler e Galileu e que iria confluir para a "física clássica" de Newton. Nesse período, portanto, muda a *imagem do mundo*. Peça por peça, trabalhosa, mas progressivamente, caem por terra os pilares da cosmologia aristotélico-ptolemaica: assim, por exemplo, Copérnico coloca o Sol no centro do mundo, ao invés da Terra; Tycho Brahe, mesmo sendo anticopernicano, elimina as esferas materiais que, na velha cosmologia, arrastavam os planetas com seu movimento e substitui a idéia de *orbe* (ou esfera) material pela moderna idéia de órbita; Kepler apresenta uma sistematização matemática do sistema copernicano e realiza a revolucionária passagem do movimento

circular ("natural" e "perfeito", na velha cosmologia) para o movimento elíptico dos planetas; Galileu mostra a falsidade da distinção entre física terrestre e física celeste, fazendo ver que a Lua é da mesma natureza da Terra e, entre outras coisas, cria novos fundamentos com a formulação do princípio da inércia; Newton, com sua teoria gravitacional, unificaria a física de Galileu com a de Kepler; com efeito, do ponto de vista da mecânica de Newton, pode-se dizer que as teorias de Galileu e de Kepler constituem boas aproximações a certos resultados particulares obtidos por Newton.

Entretanto, durante os cento e cinqüenta anos que decorrem entre Copérnico e Newton, não é apenas a imagem do mundo que se transforma. Vinculada a essa transformação, dá-se também a mudança — que também foi lenta e tortuosa, mas decisiva — das idéias sobre o *homem,* sobre a *ciência,* sobre o *homem de ciência,* sobre o *trabalho científico* e as *instituições científicas,* sobre as *relações entre ciência e sociedade, entre ciência e filosofia e entre saber científico e fé religiosa.*

1) Copérnico tira a Terra do centro do universo e, com ela, o homem. A terra não é mais o centro do universo, mas um corpo celeste como os outros: ela, precisamente, não é mais aquele centro do universo criado por Deus em função de um homem concebido como o ponto mais alto da criação, em função do qual estaria todo o universo. E, como a Terra não é mais o lugar privilegiado da criação e se ela não é diferente dos outros corpos celestes, então não poderia haver outros homens também em outros planetas? E, ocorrendo isso, como poderia resistir a verdade da narração bíblica sobre a descendência de todos os homens de Adão e Eva? E como é que Deus, que desceu *nesta* Terra para redimir os homens, poderia ter redimido outros eventuais homens? Essas interrogações já se haviam proposto com a descoberta dos "selvagens" da América, descoberta que, além de levar a mudanças políticas e econômicas, também proporia inevitáveis *questões religiosas e antropológicas* à cultura ocidental, colocando-a diante da "experiência da diversidade". E quando Bruno rompe os limites do mundo, fazendo o universo infinito, o pensamento ocidental encontrou-se na premência de buscar uma nova morada para Deus.

2) Mudando a imagem do mundo, muda a imagem do homem. Mas também, *progressivamente,* muda a *imagem da ciência.* A revolução científica não consiste somente em adquirir teorias novas e diferentes das anteriores sobre o universo astronômico, sobre a dinâmica, sobre o corpo humano ou, talvez, sobre a composição da Terra. Ao mesmo tempo, a revolução científica é uma revolução da idéia de *saber* e de *ciência.* A ciência — e esse é o *resultado* da revolução científica, resultado que Galileu iria explicitar com clareza absoluta — não é mais a intuição privile-

giada do mago ou astrólogo iluminado, *individualmente,* nem o comentário a um filósofo (Aristóteles) que disse "a" verdade e toda a verdade, isto é, não é mais um discurso sobre "o mundo de papel", mas sim investigação e discurso sobre o mundo da natureza. Essa imagem de ciência não surge toda pronta, de uma vez, mas emerge progressivamente de um tumultuado cadinho de concepções e idéias, em que se entrelaçam e entrecruzam misticismo, hermetismo, astrologia, magia e, sobretudo, temáticas da *filosofia neoplatônica.* Trata-se de um processo verdadeiramente complexo, que, como dizíamos, encontra seu resultado mais claro na *fundamentação galileana do método científico* e, portanto, na *autonomia* da ciência em relação às proposições de fé e às concepções filosóficas. O discurso qualifica-se enquanto tal porque — como disse Galileu — procede com base nas "experiências sensatas" e nas "demonstrações necessárias". E a "experiência" de Galileu é o "experimento". A ciência é *ciência experimental.* É através do experimento que os cientistas tendem a *obter proposições verdadeiras sobre o mundo.* E essa nova imagem da ciência — feita de teorias sistematicamente controladas através dos experimentos — "era o registro de nascimento de um tipo de saber entendido como uma construção perfectível, que nasce da colaboração dos gênios, que necessita de uma linguagem específica e rigorosa e que, para sobreviver e crescer sobre si mesma, necessita de instituições específicas próprias (...). Um tipo de saber (...) que crê na capacidade de *crescimento* do conhecimento, que não se baseia na pura e simples rejeição das teorias anteriores, mas sim em sua substituição por teorias mais "amplas", que sejam logicamente mais 'fortes' e tenham maior conteúdo de controlabilidade" (Paulo Rossi).

3) Com a revolução científica, "abriu-se caminho para as categorias, os métodos, as instituições, os modos de pensar e os valores relacionados com aquele fenômeno que, depois da revolução científica, costumamos chamar de ciência moderna" (Paulo Rossi). E o traço mais característico desse fenômeno que é a ciência moderna resume-se precisamente no *método,* que, por um lado, exige imaginação e criatividade de hipóteses e, por outro lado, o controle público dessas imaginações. Em sua essência, a ciência é pública — e o é por questões de método. É a idéia de ciência metodologicamente regulada e publicamente controlável que exige as novas instituições científicas, como as academias, os laboratórios, os contatos internacionais (basta pensar em todos os epistolários importantes). E é com base no método experimental que se funda a *autonomia da ciência,* que encontra as suas verdades independentemente da filosofia e da fé. Mas tal independência não tarda a se transformar em confronto, que, no "caso Galileu", torna-se tragédia.

Quando Copérnico tornou público o seu *De revolutionibus,* o teólogo luterano André Osiander apressou-se em escrever um *Prefácio* sustentando que a teoria copernicana — contrária à cosmologia contida na Bíblia — não deve ser considerada como uma *descrição verdadeira* do mundo, mas muito mais como um *instrumento* para fazer previsões. E essa seria também a idéia sustentada pelo cardeal Bellarmino em relação à defesa do copernicanismo realizada por Galileu. Lutero, Melanchton e Calvino iriam se opor duramente à concepção copernicana. E a Igreja católica processou por duas vezes Galileu, que seria condenado e forçado à abjuração. Entre outras coisas, estamos diante de um confronto entre dois mundos, entre dois modos de ver a realidade, entre duas maneiras de conceber a ciência e a verdade. Para Copérnico, Kepler e Galileu, a nova teoria astronômica *não é mera suposição matemática* nem um simples instrumento de cálculo, embora útil para melhorar a feitura do calendário, mas sim uma *descrição verdadeira da realidade,* obtida através de um método que não esmola garantias fora de si mesmo. O saber de Aristóteles é "pseudofilosofia" e a Escritura não tem a função de nos informar sobre o mundo, mas é palavra de salvação que apresenta um sentido para a vida dos homens.

4) *Juntamente* com a cosmologia aristotélica, a revolução científica leva à rejeição das categorias, dos princípios e das pretensões essencialistas da filosofia aristotélica. O antigo saber pretendia ser *saber de essências,* ciência feita de teorias e conceitos definitivos. Mas o processo da revolução científica conflui para a idéia de Galileu, que escreve: "Considero o tentar a essência como uma empresa não menos impossível e, pelo esforço, não menos vã nas substâncias elementares próximas do que nas remotíssimas e celestes: parece-me ser igualmente ignaro sobre a substância da Terra quanto da Lua, das nuvens elementares quanto dás manchas do Sol (...). (Mas,) embora inutilmente, se se tentasse a investigação da substância das manchas solares, só nos restariam algumas de suas impressões, como o lugar, o movimento, a figura, a grandeza, a opacidade, a mutabilidade, a produção e a dissolução que poderiam ser captadas por nós." Ou seja: a ciência como ela se configura ao fim do longo processo da revolução científica, não está mais voltada para a essência ou substância das coisas e dos fenômenos, mas sim para a qualidade das coisas e dos acontecimentos de modo objetivo e, portanto, sendo comprováveis e quantificáveis publicamente. Não é mais *o que,* mas o *como;* não é mais a *substância,* mas sim a *função,* que a ciência galileana e pós-galileana passariam a indagar.

5) Se o processo da revolução científica é também um processo de rejeição da filosofia aristotélica, não devemos em absoluto

pensar que ele careça de *pressupostos filosóficos*. Os artífices da revolução cientítifica, de vários modos, também estiveram ligados ao passado, referindo-se, por exemplo, a Arquimedes e Galeno. A mística do Sol, tanto hermética como neoplatônica, por exemplo, domina a obra de Copérnico e a de Kepler, podendo ser encontrada na de Harvey. E o grande tema neoplatônico do Deus que geometriza e que, criando o mundo, cria-o imprimindo nele uma ordem matemática e geométrica que o pesquisador deve procurar, é um tema que atravessa grande parte da revolução científica, como a pesquisa de Copérnico, de Kepler ou de Galileu.

6) Assim, podemos dizer com certa cautela que o neoplatonismo constitui a "filosofia" da revolução científica. De todo modo, ela representa certamente o pressuposto metafísico do eixo da revolução científica, vale dizer, da revolução astronômica. Entretanto, as coisas são ainda mais complexas do que aquilo que expusemos até agora. Com efeito, a historiografia recente, mais atualizada (com E. Garin e Frances A. Yates, por exemplo), destacou com abundância de dados a relevante presença da tradição mágica e hermética no interior do processo que levou à ciência moderna. Naturalmente, havia aqueles que, como Bacon ou Boyle, criticavam a magia e a alquimia com toda a dureza possível, ou aqueles que, como Pierre Bayle, investiam contra as superstições da astrologia. Mas, em todos os casos, a magia, a alquimia e a astrologia são ingredientes ativos do *processo* que foi a revolução científica. Como também o foi a tradição hermética, isto é, aquela tradição que, referindo-se a Hermes Trismegisto (recordamos que o *Corpus Hermeticum* havia sido traduzido por Marcílio Ficino), tinha como princípios fundamentais o paralelismo entre o macrocosmos e o microcosmos, a simpatia cósmica e a concepção do universo como um ser vivo. No curso da revolução científica, alguns temas e idéias mágicos e herméticos, devido ao contexto cultural diferente em que vivem ou revivem, se tornariam funcionais para a gênese e o desenvolvimento da ciência moderna. Mas isso nem sempre era possível ou nem sempre ocorreu. Em suma, a revolução científica avançou por um mar de idéias que nem sempre ou nem sempre completamente mostravam-se funcionais ao desenvolvimento da ciência moderna. Assim, por exemplo, enquanto Copérnico se referia à autoridade de Hermes Trismegisto (além da filosofia neoplatônica) para legitimar o seu heliocentrismo, já Bacon censura Paracelso (que, no entanto, como veremos, tinha seus méritos) não tanto por desertar a experiência, mas muito mais por tê-la traído, corrompendo as fontes da ciência e despojando a mente dos homens. E, da mesma forma, os astrólogos reagiram violentamente ao "novo sistema do mundo". Com as descobertas de Galileu, o mundo tornou-se maior e a quantidade de corpos celestes

fez-se muito mais numerosa, de modo imprevisto e de maneira considerável. Esse fato perturbava os fundamentos da astrologia. E os astrólogos se rebelaram. A propósito do assunto, eis trechos de uma carta do mecenas napolitano G. B. Manso, amigo de Porta, a Paulo Beni, leitor de grego no Estúdio de Pádua, que o havia posto a par das incríveis descobertas feitas por Galileu com a luneta: "Falarei também de uma áspera querela, que me foi feita por todos os astrólogos e por grande parte dos médicos, os quais entendem que foram acrescentados tantos novos planetas aos primeiros já conhecidos que lhes parece que, necessariamente, isso arruine a astrologia e derrube grande parte da medicina, já que a distribuição das casas do zodíaco, as dignidades essenciais dos signos, a qualidade das naturezas das estrelas fixas, a ordem das interpretações, o governo da idade dos homens, os meses da formação do embrião, as razões dos dias críticos, bem como centenas e milhares de outras coisas que dependem do número setenário dos planetas, seriam todas destruídas desde os seus fundamentos." Na realidade, a progressiva afirmação da visão copernicana do mundo iria reduzir sempre mais o espaço da astrologia. Mas ela teve que lutar *também* contra a astrologia. Dizemos tudo isso para mostrar que a ciência moderna, autônoma em relação à fé, pública nos controles, regulada por um método, corrigível e em progresso, com uma linguagem específica e clara e com suas instituições típicas, foi *resultado de um longo e tortuoso processo* em que se entrelaçam a mística neoplatônica, a tradição hermética, a magia, a alquimia e a astrologia. Em suma, a revolução científica não foi uma marcha triunfal. E, quando relacionamos e pesquisamos os seus filões "racionais", não devemos deixar de atentar também para as eventuais contrapartidas místicas, mágicas, herméticas e ocultistas desses filões.

1.2. *A* formação de um novo tipo de saber, que exige a união da ciência e da técnica

O resultado do processo cultural que passou a ser denominado de "revolução científica" foi uma nova imagem do mundo que, entre outras coisas, propõe problemas religiosos e antropológicos não indiferentes. Ao mesmo tempo, representou a proposta de uma nova imagem da ciência: autônoma, pública, controlável e progressiva. Mas a revolução científica foi, precisamente, um *processo:* um processo que, para ser compreendido, deve ser dissecado em todos os seus componentes, inclusive a tradição hermética, a alquimia, a astrologia ou a magia, posteriormente abandonadas pela ciência moderna, mas que, bem ou mal, influíram sobre a sua gênese ou, pelo menos, sobre o seu desenvolvimento inicial.

Mas é preciso ir mais além, já que uma outra característica fundamental da revolução científica é a formação de um saber — a ciência, precisamente — que, ao contrário do saber anterior, o medieval, reúne *teoria e prática, ciência e técnica,* dando assim origem a um novo tipo de "douto", bem diferente do filósofo medieval, do humanista, do mago, do astrólogo, ou também do artesão ou artista do Renascimento. Esse novo tipo de douto gerado pela revolução científica, precisamente, não é mais o mago ou o astrólogo possuidor de um saber privado ou de iniciados, nem o professor universitário comentador e intérprete dos textos do passado, mas sim o cientista fautor de uma nova forma de saber, público, controlável e progressivo, isto é, de uma forma de saber que, para ser validado, necessita do contínuo controle da práxis, da experiência. *A revolução científica cria o cientista experimental moderno, cuja experiência é o experimento, tornado sempre mais rigoroso por novos instrumentos de medida, cada vez mais precisos.*

E o novo *douto* freqüentemente opera fora (se não até mesmo *contra*) das velhas instituições do saber, como as universidades. Com efeito, "nos séculos XVI e XVII, as universidades não eram mais, como havia acontecido na Idade Média, as únicas sedes nas quais se elaborava e produzia cultura: o engenheiro ou o artista-engenheiro, que projetava canais, diques e fortificações, vinha assumindo uma posição de prestígio igual ou superior à do médico, do astrônomo da corte ou do professor universitário. Durante esses séculos, as condições de existência e o papel social dos artistas, artesãos e 'cientistas' de vários tipos sofrem uma série de profundas modificações" (Paulo Rossi). Antes do período de que estamos tratando, as artes liberais (o trabalho intelectual) eram distintas das artes mecânicas. Estas eram "baixas" e "vis", implicando o trabalho manual e o contato com a matéria e sendo identificadas com o trabalho servil, feito de operações manuais. As artes mecânicas eram consideradas indignas de um homem livre. Mas, no processo da revolução científica, essa separação foi superada: a experiência do novo cientista é o experimento — e o experimento exige uma série de operações e medidas. Assim, fundem-se numa só coisa o novo saber e a união entre teoria e prática, que freqüentemente resulta na cooperação entre cientistas, por um lado, e técnicos e artesãos superiores (engenheiros, artistas, hidráulicos, arquitetos etc.), por outro. Foi a própria idéia do saber experimental, publicamente controlável, que mudou o status das artes mecânicas.

1.3. **Cientistas e artesãos**

Alguém (E. Zilsel) já sustentou que, "no século XVI, sob a pressão do desenvolvimento tecnológico, começou a ruir a muralha

que, desde a Antigüidade, separava as artes 'liberais' das artes 'mecânicas'". O saber de caráter público, cooperativo e progressivo, em suma, teria nascido primeiro junto aos artesãos superiores (navegantes, engenheiros de fortificações, técnicos das oficinas de artilharia, agrimensores, arquitetos, artistas etc.) para depois influir na transformação das artes liberais. Ora, o contato, ou melhor, o encontro entre saber científico e técnico, entre o intelectual e o artesão, é um fato da revolução científica. O que importa, porém, é *a natureza desse contato.* Foram os artesãos que ofereceram o novo tipo de saber àqueles que praticavam as artes liberais? Ou foi a sociedade, isto é, a classe burguesa em ascensão, que impôs como saber aquele próprio dos artesãos superiores?

Pois bem, no que se refere ao nexo entre ciência e sociedade, é certo que de muito pouco serve proclamá-lo, "nem parece de muita utilidade, em vista de uma possível solução, a desenvoltura daqueles que consideram ter exaurido toda pesquisa possível etiquetando como 'burguês' todo intelectual que tenha vivido no não breve espaço de tempo compreendido entre Guilherme de Ockham e Albert Einstein. Não há nenhum sentido determinável em ficar procurando as conexões entre a relatividade galileana, a doutrina cartesiana dos vórtices ou os axiomas sobre o movimento de Newton e as condições sociais e o desenvolvimento tecnológico da sociedade italiana, francesa e inglesa do século XVII. A introdução da pólvora e o aparecimento do canhão, naturalmente, não têm valor para explicar o nascimento da nova ciência dinâmica, nem as necessidades da navegação ou as exigências da reforma do calendário têm valor para explicar as razões dos sete axiomas da astronomia copernicana, assim como a novidade revolucionária das teorias de Galileu ou de Newton também não pode ser redutível às visitas de Galileu ao arsenal de Veneza, à constatação de que uma bomba não podia erguer a àgua a uma altura superior a trinta pés ou à atividade de Newton junto à Casa da Moeda de Londres" (Paulo Rossi).

Vejamos então a tese daqueles que afirmam que a ciência que encontrou em Galileu o seu típico pesquisador prático e o seu teorizador metodológico e em Bacon e Newton a sua filosofia seria a ciência do artesão ou do engenheiro, do homo faber do Renascimento, "dominador da natureza", isto é, daquele homem que põe a *vida ativa* no lugar da *vida contemplativa.* Essa tese, em contextos de pensamento muito diversos, é defendida por L. Laberthonnière e por Edgard Zilsel. A essa tese se opõe outra, de que "a (...) *ciência* não foi feita por engenheiros e artesãos", mas precisamente pelos cientistas: Kepler, Galileu, Descartes e assim por diante. É essa a tese de A. Koyré: "A nova balística não foi inventada por operários

ou artilheiros, mas contra eles. E Galileu não aprendeu a *sua* profissão das pessoas que trabalhavam nos arsenais e nas oficinas de Veneza. Ao contrário: ensinou-a a *elas*." Naturalmente, diz ainda Koyré, "a ciência de Galileu e de Descartes foi (...) de grande importância para a engenharia e a técnica. Em suma, produziu uma revolução na técnica. No entanto, foi criada e desenvolvida por teóricos e filósofos, não por técnicos e engenheiros".

Destacando o papel dos artesãos na formação da idéia de uma ciência aperfeiçoável (e, portanto, progressiva) e obra de gerações de pesquisadores, "Zilsel prestou (...) escassa atenção ao fato de que essa mesma idéia se afirmou em empreendimentos de caráter mais acadêmico" (A. C. Keller). Em todo o caso, não foram os técnicos do arsenal que criaram o princípio da inércia. Claro, Galileu ia ao arsenal e, como ele próprio diz, o colóquio com os técnicos do arsenal "muitas vezes ajudou-me na investigação da razão de efeitos não apenas maravilhosos, mas também recônditos e quase imprevistos". As técnicas, os achados e os processos presentes no arsenal *ajudaram* a reflexão *teórica* de Galileu. E propuseram novos problemas para ela: "É verdade que, por vezes, até deixou-me confuso e desesperado de saber como penetrar e seguir aquilo que, longe de toda opinião minha, o sentido demonstra-me ser verdadeiro." Foram os oculistas que descobriram *o fato* de que duas lentes, dispostas de modo adequado, aproximam as coisas distantes, mas não foram os oculistas que descobriram *por que* as lentes funcionam *assim*. E não foi nem mesmo Galileu. Para isso, foi preciso Kepler: foi ele quem compreendeu as leis de funcionamento das lentes. Como também não foram os técnicos que escavavam poços que compreenderam *por que* a água das bombas não subia além dos dez metros e trinta e seis centímetros. Foi preciso Torricelli para demonstrar que a altura máxima de trinta e quatro pés (= 10,36 metros) para a coluna d'água no interior do cilindro revela simplesmente a pressão total da atmosfera sobre a superfície do próprio poço. E quantos exímios navegantes não tiveram que lutar contra as altas e baixas marés? E, no entanto, só com Newton chegou-se a uma boa teoria das marés (embora Kepler já a houvesse arranhado; note-se, porém, que Galileu dera-lhe explicação equivocada).

Eis, portanto, duas teses sobre o fato da *reaproximação entre técnica e saber,* entre artesão e intelectual, fenômeno típico da revolução científica. Pois bem, nós pensamos que essa aproximação e inclusive a fusão da técnica com o saber constituem a própria ciência moderna. Uma ciência que se baseia no experimento, por si mesma, exige as *técnicas de comprovação,* as operações manuais e instrumentais que servem para controlar uma teoria, sendo assim saber unido à tecnologia.

Mas, então, quem criou a ciência? A resposta mais plausível parece-nos a de Koyré: foram os cientistas que criaram a ciência. Mas ela surgiu e se desenvolveu *também* porque encontrou toda uma base tecnológica, toda uma série de máquinas e instrumentos que constituíam quase que uma base natural de testes, oferecendo-lhe técnicas de comprovação e talvez até propondo-lhe novos, profundos e fecundos problemas. Galileu não aprendeu a dinâmica com os técnicos do arsenal, assim como, mais tarde, Darwin não iria aprender a teoria da evolução com os criadores de animais. Mas, da mesma forma como Darwin falava com os criadores, também Galileu visitava o arsenal. E esse fato não é de somenos importância. O técnico é aquele que sabe *que* e, amiúde, sabe também *como*. Mas é o cientista que sabe *por que*. Em nossos dias, um eletricista sabe muitas coisas sobre as aplicações da corrente elétrica e sabe como implantar um sistema, mas que eletricista conhece *o por que* a corrente funciona do modo como funciona ou sabe alguma coisa sobre a natureza da luz?

1.4. Uma nova "forma de saber" e uma nova "figura de douto"

Em seus *Discursos acerca de duas novas ciências,* Galileu escreve: "Parece-me que a freqüente prática do vosso famoso arsenal, senhores venezianos, coloca um amplo campo de filosofar aos intelectos especulativos, particularmente aquela parte que envolve a mecânica, à medida que, aqui, toda sorte de instrumentos e máquinas é colocada em movimento por grande número de artífices, entre os quais, pelas observações feitas por seus antecessores e pelas observações que, por sua própria percepção, sem cessar eles próprios continuam fazendo, forçosamente encontramos alguns muito peritos e de finíssimo discurso." Do mesmo modo como "homens muito peritos e de finísismo discurso" também nos são revelados "pelos escritos de Brunelleschi, Ghiberti, Piero della Francesca, Leonardo, Cellini e Lomazzo, pelas obras sobre a arquitetura de Leon Battista Alberti, de Filarete e de Francesco di Giorgio Martini, pelo livro sobre as máquinas militares de Valtúrio de Rimini (publicado pela primeira vez em 1472), pelo tratado de Dührer sobre as fortificações (1527), pela *Pirotechnia* de Biringuccio (1540), pela obra balística de Nicolau Tartaglia (1537), pelos tratados de engenharia mineral de Giorgio Agricola (1546 e 1556), pelas *Diversas e Artificiosas Máquinas* de Agostino Ramelli (1588), pelos tratados de arte da navegação de William Barlow (1597) e Thomas Harriot (1594), pela obra sobre a inclinação da agulha magnética do ex-marinheiro e construtor de bússolas Roberto Norman (1581)" (Paulo Rossi).

A ciência é obra dos cientistas. A ciência experimental é validada através dos experimentos. Estes se realizam mediante técnicas de teste resultantes de operações manuais e instrumentais com e sobre os objetos. A revolução científica é precisamente aquele processo histórico que decorre na ciência experimental, vale dizer, uma *nova forma de saber,* nova e diferente do "saber" religioso, do "metafísico", do "astrológico e mágico" e também do "técnico e artesanal". A ciência moderna, assim como ela se configurou ao fim da revolução científica, não é mais o saber das universidades, mas também não pode ser reduzida tampouco à prática dos artesãos. Trata-se precisamente de um novo saber que, reunindo teoria e prática, por um lado, leva as teorias ao contato com a realidade e as torna públicas, controláveis, progressivas e fruto de colaboração, e, por outro lado, leva para *dentro* do saber e do conhecimento (concebendo-os como banco de provas das teorias e como sua aplicação) muitos achados das "artes mecânicas" e artesanais, conferindo a estas um novo *status* epistemológico antes até do que social.

E é óbvio que a gênese, o desenvolvimento e o sucesso dessa *nova forma de saber* anda de braços dados com uma *nova figura de douto* ou sábio e também com *novas instituições,* dedicadas pelo menos ao controle das várias partes desse saber em formação: "Naquele período, para tornar-se 'cientista' não eram necessários o latim nem a matemática, nem um amplo conhecimento de livros, nem uma cátedra universitária. A publicação das atas das academias e a participação em sociedades científicas eram acessíveis a todos: professores, pesquisadores, artesãos, curiosos, diletantes" (Paulo Rossi). Trata-se de um processo complexo que freqüentemente se dá fora das universidades, que, segundo ainda Paulo Rossi, eram "estranhas às doutrinas da nova filosofia 'mecânica' e 'experimental' que começavam a se difundir através dos livros, dos jornais, de cartas particulares e das atas das sociedades científicas, não através dos cursos universitários. Os observatórios, laboratórios, museus, oficinas, sedes de discussão e debate muitas vezes nasciam fora e até mesmo contra as universidades". E, no entanto, apesar dessas rupturas, não devemos nos esquecer dos elementos de continuidade que ligam a evolução científica ao passado: trata-se do retorno a autores e textos que podiam contribuir para a nova perspectiva cultural: Euclides, Arquimedes, Vitrúvio, Héron e outros.

1.5. **A legalização dos instrumentos científicos e seu uso**

O reencontro do elo entre teoria e prática, isto é, entre saber e técnica, está vinculado a (e, em parte, se identifica com) outro

fenômeno evidente criado pela revolução científica: estamos falando do fato de que o nascimento e a fundação da ciência moderna acompanharam-se de um súbito *crescimento da instrumentação,* no sentido de que, à fase de aperfeiçoamento contínuo e lenta evolução dos instrumentos (por exemplo: compasso, balança, relógios mecânicos, astrolábios, fornos etc.), típica do passado, segue-se, no século XVII, "quase de imprevisto, uma fase de rápidas invenções" (Paulo Rossi). No princípio do século XVI, a instrumentação reduzia-se a não muitas coisas ligadas à observação astronômica e ao levantamento topográfico; em mecânica, usavam-se alavancas e polias. No entanto, logo depois, no curso de poucas décadas, surgem o telescópio de Galileu (1610), o microscópio de Malpighi (1660), de Hooke (1665) e de Van Leeuwenhoek; o pêndulo cicloidal de Huygens é de 1673; a descrição que Castelli fez do termômetro a ar de Galileu é de 1638; o termômetro a água de Jean Rey é de 1632 e Magalotti inventou o termômetro a álcool em 1666; o barômetro de Torricelli é de 1643; Robert Boyle descreveu a bomba pneumática em 1660.

Pois bem, o que interessa em uma história das idéias não é tanto o elenco dos instrumentos (que poderia continuar), mas muito mais a compreensão de que, no curso da revolução científica, os instrumentos científicos tornam-se parte do *saber científico:* não um saber científico separado e, ao seu lado, os instrumentos; os instrumentos estão *dentro* da teoria, tornando-se teorias eles próprios. Em uma nota manuscrita do acadêmico experimental Vicente Viviani, encontramos o seguinte: "Perguntar a Gonfia (um hábil soprador de vidro): qual dos licores está mais pronto a levantar-se com o calor, isto é, a receber o calor do ambiente." E, mais adiante, veremos a corajosa operação de Galileu, conseguindo, através de um mar de obstáculos, levar um instrumento de "vis mecânicos" como a luneta para *dentro* do saber e usá-lo com objetivos cognoscitivos, embora inicialmente o divulgasse para finalidades práticas, como as militares. E, por seu turno, na introdução à primeira edição dos *Princípios,* Newton se opôs à distinção entre uma "mecânica racional" e uma "mecânica prática", defendida pelos "antigos".

Mas vamos nos aprofundar um pouco mais na teoria ou nas teorias dos instrumentos que podem ser detectados no interior da revolução científica. A primeira idéia *sobre* os instrumentos que aflora nos escritos de alguns grandes expoentes da revolução científica é a visão dos instrumentos como *ajuda* e *potencialização* dos sentidos. Galileu afirma que, no uso das máquinas antigas, como a alavanca e o plano inclinado, "a maior utilidade dentre as várias que nos trazem os instrumentos mecânicos é a que diz respeito ao movente (...), como quando nos servimos do curso de um

rio para mover moinhos ou da força de um cavalo para criar aquele efeito para o qual não bastaria a força de quatro ou seis homens". Portanto, o instrumento aparece aqui como uma ajuda aos sentidos. No que se refere à luneta, Galileu também escreve que "é uma coisa belíssima, que, além de se ver, é atraente por se poder olhar o corpo lunar, distante de nós quase sessenta e dois semidiâmetros terrestres, assim tão de perto, como se distasse de nós somente duas dessas medidas". E Hooke depõe no mesmo sentido, quando afirma que "a primeira coisa a fazer no que se refere aos sentidos é uma tentativa de suprir sua deficiência com instrumentos, isto é, acrescentar órgãos artificiais aos naturais".

Por outro lado, leituras tecnicamente mais atentas, como a de A.C. Crombie, demonstraram que algumas "experiências sensatas" de Galileu (como, por exemplo, os experimentos sobre a lei de queda dos pesados) implicam o uso de instrumentos, não para potencialização dos sentidos, mas como meio engenhoso "para correlacionar grandezas essencialmente diversas (isto é, não 'homogêneas' e, portanto, não confrontáveis segundo os cânones da ciência antiga) como espaço e tempo, através de uma concepção diferente das representações espácio-temporais e da idéia de correlacionar suas medidas" (S. d'Agostino).

Falando de instrumentação científica, não se pode deixar de lado o fato de que o uso de instrumentos óticos como o prisma ou as lâminas finas é acompanhado de reflexões (por exemplo, em Newton) que tendem a considerar o instrumento não tanto como potencialização dos sentidos, mas muito mais como um meio em condições de nos *libertar* dos enganos dos olhos: "Um exemplo significativo temos no uso newtoniano do prisma como instrumento que, ao contrário do olho, distingue as cores homogêneas (as cores puras) das não homogêneas, como o verde (puro) espectral do verde resultante da combinação do azul com o amarelo" (S. d'Agostino). Nesse sentido, portanto, o instrumento aparece como meio que, levando-nos ao interior dos objetos (e não somente a *mais* objetos), garante uma maior objetividade *contra* os sentidos e os seus testemunhos.

Mas as coisas não ficam por aí, já que, na importante polêmica entre Newton e Hooke sobre a teoria das cores e sobre o funcionamento do prisma, aparece outro tema da teoria dos instrumentos (um tema destinado a desempenhar um papel de primeira ordem na física contemporânea), isto é, a questão do instrumento perturbador do objeto de pesquisa, e, conseqüentemente, a temática de como poder controlar — e o quanto é possível fazê-lo — o *instrumento perturbador*. Hooke apreciava os experimentos de Newton com o prisma por sua agudeza e elegância, mas o que ele contestava era a hipótese de que a luz branca pudesse ter

uma natureza composta e, de todo modo, que essa pudesse ser a única hipótese justa. Hooke não pensava que a cor fosse uma propriedade original dos raios. Para ele, a luz branca era produto do movimento das partículas que compõem o prisma. E isso significaria que a dispersão das cores seria o resultado de uma perturbação operada pelo prisma. Hoje, diríamos que "o prisma analisa à medida que modula" (S. d'Agostino).

Assim, em conclusão, no curso da revolução científica, os *instrumentos entram na ciência com função cognoscitiva: em suma, a revolução científica sanciona a legalidade dos instrumentos científicos.* E, se por outro lado alguns instrumentos são concebidos como potencialização dos nossos sentidos, por outro lado devemos constatar a emergência de dois outros temas: o do instrumento contraposto ao sentido e o do instrumento perturbador do objeto sob investigação. Dois temas que retornariam com freqüência no desenvolvimento posterior da física.

2. A revolução científica e a tradição mágico-hermética

2.1. Presença e rejeição da tradição mágico-hermética

Não se deve pensar, com base no que dissemos até agora sobre a magia, que, durante o período que estamos tratando, a magia tenha estado de um lado e a ciência de outro. A ciência moderna — com a imagem que dela nos apresentou Galileu e que Newton consolidaria — constitui, como observamos anteriormente, o *resultado* do *processo* da revolução científica. Por essa razão, no curso desse processo, à medida que assume consistência a nova *forma de saber* que é a ciência moderna, a outra forma de saber — isto é, a magia — passa a ser combatida como forma de pseudociência e de saber espúrio.

No entanto, os vínculos entre filosofia neoplatônica, hermetismo, tradição cabalística, magia, astrologia e alquimia, por um lado, e as teorias empíricas e a nova idéia de saber que avança nesse sentido cultural, por outro lado, são vínculos cujos elos só se dissolvem com lentidão e esforço. Com efeito, deixando de lado o componente neoplatônico que constitui o fundamento de toda a revolução astronômica, ninguém pode hoje negar o peso relevante que o pensamento mágico-hermético exerceu mesmo sobre os expoentes mais representativos da revolução científica. Além de astrônomo, Copérnico também foi médico, tendo praticado sua medicina por meio da teoria da influência dos astros. E não é o caso de um Copérnico médico que se comporta como astrólogo e um

Copérnico astrônomo que se comporta como cientista puro (assim como nós concebemos o cientista), pois, quando Copérnico trata de justificar a centralidade do Sol no universo, ele se remete também à autoridade de Hermes Trismegisto, que chama o Sol de "Deus visível". Por seu turno, Kepler conhecia muito bem o *Corpus Hermeticum;* muito do seu trabalho consistiu em compilar efemérides; quando casou-se pela segunda vez, aconselhou-se com os amigos, mas consultou também as estrelas. E, sobretudo, a sua visão da harmonia das esferas está prenhe de misticismo neopitagórico. No *Mysterium Cosmographicum,* a propósito de sua investigação a respeito "do número, da extensão e do período das orbes", ele escreveria: "A admirável harmonia das coisas imóveis — o Sol, as estrelas e o espaço —, que correspondem à Trindade de Deus Pai, Deus Filho e o Espírito Santo que me encorajou nessa tentativa". Também o mestre de Kepler, isto é, Tycho Brahe, estava persuadido da influência dos astros sobre o andamento das coisas e sobre os acontecimentos humanos, chegando a ver paz e riqueza no aparecimento da *stella nova* de 1572. E, assim como os horóscopos de Kepler eram muito requisitados, também Galileu fazia os seus horóscopos na corte dos Médicis. William Harvey — o descobridor da circulação do sangue —, no prefácio à sua grande obra *De motu cordis,* combate com muito rigor a idéia dos espíritos que regeriam as operações do organismo ("Normalmente, acontece que, quando tolos e ignorantes não sabem como explicar algum fato, então logo recorrem aos espíritos, que são causa e artífice de tudo, levados ao palco na conclusão de estranhas histórias, como o *Deus ex machina* dos poetastros."), mas, trilhando as pegadas da *concepção solar* da tradição neoplatônica e hermética, escreve que "o coração pode (...) muito bem ser designado como o princípio da vida e o sol do microcosmos, como, analogamente, o Sol pode muito bem ser designado como o coração do mundo". O hermetismo e a alquimia também estariam presentes no pensamento de Newton.

Assim, a presença da tradição platônica e da neopitagórica, do pensamento hermético e da tradição mágica no processo da revolução científica é um fato indubitável. Isso posto, porém, podemos ver que, enquanto algumas dessas idéias tornam-se funcionais para a criação da ciência (basta pensar no seguinte: o Deus que geometriza o neoplatonismo; a natureza simbolizada pelo número dos pitagóricos; o culto neoplatônico e hermético ao Sol; a idéia kepleriana de harmonia das esferas; a idéia do *contagium* de Fracastoro; a concepção do corpo humano como um sistema químico ou a idéia da especificidade das doenças e dos respectivos remédios, concepção e idéia propostas e defendidas na iatroquímica de Paracelso, entre outras coisas), por outro lado, o processo da revolução científica, levando à maturação, na práxis e

na teoria, aquela forma única de saber que é a ciência moderna, progressivamente vai distinguindo, criticando e rejeitando o pensamento mágico.

Assim, por exemplo, Kepler expressa uma lúcida consciência a propósito do fato de que, enquanto o pensamento mágico revolve-se no redemoinho dos "tenebrosos enigmas das coisas", escreve ele, "eu, ao contrário, esforço-me por levar à clareza do intelecto as coisas envoltas em obscuridades". A tenebrosidade, aliás, para Kepler, é a característica do pensamento dos alquimistas, dos herméticos e dos seguidores de Paracelso, ao passo que o pensamento dos "matemáticos" se caracteriza por sua clareza. Boyle também se colocaria contra Paracelso. E, embora por dever tivesse que fazer horóscopos, Galileu mostra-se totalmente estranho ao pensamento mágico em seus escritos. E o mesmo vale para Descartes.

Em seus *Pensamentos diversos sobre o cometa* (1682), Pierre Bayle (1647-1706) ataca vigorosamente a astrologia, escrevendo: "Afirmo que os presságios específicos dos cometas, não se apoiando em outra coisa além dos princípios da astrologia, não podem ser senão extremamente ridículos (...). Sem precisar repetir tudo o que já disse sobre a liberdade do homem (e que seria suficiente para decidir essa questão), como é possível alguém imaginar que um cometa seja a causa de guerras que explodem no mundo um ou dois anos depois que ele desapareceu? E como podem os cometas serem a causa daquela prodigiosa variedade de acontecimentos que se registram no curso de uma longa guerra? Não se sabe, talvez, que a interceptação de uma carta pode fazer falir todo o plano de uma campanha de operações? Ou que uma ordem cumprida uma hora mais tarde do que o necessário faz falir certos projetos trabalhosamente elaborados? Ou que a morte de um só homem pode mudar a face de uma situação e que, às vezes, é por uma besteira, a mais fortuita do mundo, que não se vencem batalhas cuja perda é seguida por uma infinidade de males? Como se pode pretender que os átomos de um cometa, revoluteando pelo ar, produzam todos esses efeitos?" Na opinião de Bayle, as regras da astrologia são simplesmente "miseráveis".

Muito dura foi a crítica de Bacon contra o pensamento mágico. Segundo Bacon, "os métodos e procedimentos das artes mecânicas, o seu caráter de progressividade e de interobjetividade, fornecem o modelo para a nova cultura" (Paulo Rossi). Na opinião de Bacon, a ciência é feita de contribuições individuais que, inserindo-se no patrimônio cognoscitivo da humanidade, servem ao seu sucesso e bem-estar. Por isso, Bacon não condena os "nobres" fins da magia, da astrologia e da alquimia, mas rejeita decidida-

mente o seu ideal do saber, pertencente a um indivíduo iluminado e, portanto, estranho ao controle público da experiência e, conseqüentemente, arbitrário e obscuro. À genialidade sem controle, Bacon contrapõe o caráter público do saber; ao indivíduo iluminado, uma comunidade científica que opera com normas reconhecidas; à obscuridade, a clareza; à síntese apressada, a cautela e o paciente controle.

E "essa imagem da ciência, com a ética que dela deriva, foi compartilhada variadamente pelos iniciadores da ciência moderna. Para Boyle e Newton, para Descartes e Galileu, para Hooker e Borelli, o rigor lógico, o caráter público dos métodos e dos resultados e o desejo de clareza eram coisas que deviam ser afirmadas em um mundo e em uma cultura que não os aceitavam como coisas óbvias e no qual prosperavam crenças, atitude e visões do mundo que se colocavam em contraste radical com a ciência e que, diante dela, pareciam constituir uma alternativa real para a cultura" (Paulo Rossi).

2.2. **Características da "astrologia" e da "magia"**

No contexto das idéias do século XVI, é impossível delimitar uma disciplina científica em relação à outra, como iria de certa forma se tornar possível em seguida. Na cultura do século XVI, nem sempre é possível traçar muitas linhas de demarcação "entre o conjunto das ciências, por um lado, e a reflexão especulativa e mágico-astrológica, por outro. Magia e medicina, alquimia e ciências naturais e até mesmo astrologia e astronomia operam em uma espécie de estreita simbiose, na qual práticas de investigação, que hoje avaliaríamos de modo bastante diferente do ponto de vista teórico-epistemológico, entrelaçam-se de modo muitas vezes inextricável. Então, não é de surpreender que muitos estudiosos da época passem com grande desenvoltura do âmbito de pesquisas definíveis como científicas a âmbitos disciplinares de tipo diferentes, que não reconhecem critérios modernos de cientificidade" (C. Vasoli).

O Renascimento colocou entre a Idade Média e a época moderna, freqüentemente vinculando-se ao passado, idéias da tradição neoplatônica, idéias derivadas da cabala e da tradição hermética e idéias mágicas e astrológicas. Trata-se de idéias que a historiografia mais atualizada reconhece serem um ingrediente que não pode ser eliminado da revolução científica, posto que cada disciplina ou conjunto de teorias (em sentido moderno) tem a sua contrapartida ocultista. Naturalmente, um dos resultados mais maduros da revolução científica seria a progressiva (mas, de todo

modo, nunca total e definitiva) expulsão das idéias mágico hermético-astrológicas do âmbito da ciência.

Entretanto, há um outro lado da questão: a ciência moderna teria surgido sem a "ruptura" que essas idéias efetuaram em relação ao mundo medieval? Mais adiante, veremos de que modo a revolução astronômica encontrará a sua garantia filosófica no platonismo e no neoplatonismo. E o programa de Paracelso, que via o corpo humano como um sistema químico, não foi útil e fecundo para a ciência? Nem sempre os princípios não-científicos, as fantasias "absurdas" e os sistemas que parecem nascer do ar constituem obstáculos para o desenvolvimento da ciência. Existem idéias não-científicas que se revelam fecundas para a ciência, influindo positivamente no seu desenvolvimento. E, embora uma das características da ciência moderna seja a sua linguagem clara, específica e controlável, não se exclui que idéias confusas possam ser úteis na gênese de algumas teorias científicas. Mesmo em nossos dias, há quem evidencie os méritos da confusão: na realidade, pode ocorrer, às vezes, que a clareza seja o último refúgio de quem não tem nada a dizer. Assim escrevia o filósofo norte-americano Charles S. Peirce por volta de fins do século XIX: "Dêem-me um povo cuja medicina originária não esteja mesclada com a magia e os encantamentos, que eu lhes mostrarei um povo privado de qualquer capacidade científica."

1) De origem egípcia e caldéia, a *astrologia* era uma ciência, isto é, um autêntico saber, para os homens dos séculos XV e XVI. A astrologia e a astronomia aparecem ligadas entre si desde a Antigüidade. Ptolomeu, como sabemos, é autor do famoso e muito influente tratado de astronomia *Almagesto,* mas também escreveu um volumoso tratado de astrologia (o *Tetrabiblion*). Tinha a convicção de que "há uma certa influência do céu sobre todas as coisas que estão sobre a Terra". Essa estreita união entre astrologia e astronomia que encontramos na Antigüidade atravessa a Idade Média e pode ser encontrada no período do humanismo e do Renascimento e, por vezes, até mais tarde.

O *astrólogo* é aquele que, através da observação dos astros, compila as "efemérides", ou seja, os quadros onde são especificadas as posições que os diversos planetas assumem dia após dia. Com base em tais posições e configurações dos astros, o astrólogo tratava dos "temas de nascimento", isto é, fixava que astros estavam mais próximos de uma pessoa na data do seu nascimento, para depois estabelecer a sua influência positiva ou negativa sobre a pessoa, da qual fazia-se assim o horóscopo. Entre parênteses, o hodierno termo "influência" encontra aí a sua origem. Nos séculos

XV e XVI, foi grande o sucesso da *astrologia judiciária,* ou seja, da astrologia voltada para revelar o *juízo* dos astros sobre as pessoas e também sobre os acontecimentos. Em suma, o astrólogo via nas conjunções dos astros as condições de saúde e o destino das pessoas, mas também as perspectivas da estação, as revoltas populares, a sorte dos senhores reinantes, das políticas e das religiões, as guerras futuras e assim por diante. Como era o astrólogo que via e sabia dessas coisas tão importantes, não havia príncipe ou poderoso que não tivesse o seu astrólogo da corte.

Ao lado da astrologia, exerciam-se outras práticas divina-tórias, como a *fisiognômica.* No *De fato* (V,10), Cícero fala do fisionomista Zópiro, que afirmava poder chegar a conhecer o caráter de um homem através do exame de seu corpo, especialmente através do exame de seus olhos, da fronte e da face. Durante o Renascimento, essa arte foi extensamente cultivada, com grande sucesso. Em 1580, Giovan Battista della Porta publicou o livro *Sobre a fisiognômica humana.* A fisiognômica esteve presente até mesmo no século XVIII (basta pensar em Lavater), encontrando-se traços dela inclusive em nossos dias. Outras formas de adivinhação eram ainda a *quiromancia* (previsão do futuro de uma pessoa pelas linhas da mão) e a *metoposcopia* (previsão do futuro pelas rugas da fronte).

2) O paralelismo entre macrocosmos e microcosmos, a simpatia cósmica e a concepção do universo como um ser vivo são os princípios fundamentais do pensamento hermético, relançado por Marcílio Ficino com a tradução do *Corpus Hermeticum.* Com base no pensamento hermético, não há qualquer dúvida sobre a influência dos acontecimentos celestes sobre os eventos humanos e terrestres. Mas, como o universo é um ser vivo, em que cada parte depende da outra, toda ação e intervenção humana também tem seus efeitos e suas conseqüências. Desse modo, se a *astrologia* é a ciência que prevê o curso dos eventos, a *magia* é a ciência da intervenção sobre as coisas, os homens e os acontecimentos, a fim de dominar, dirigir e transformar a realidade segundo a nossa vontade.

A magia é o conhecimento dos modos pelos quais o homem pode agir para levar as coisas para o sentido por ele desejado. Desse modo, as mais das vezes, ela se configura como uma ciência que envolve o saber astrológico: a astrologia indica o curso dos acontecimentos (favoráveis e desfavoráveis) e a magia apresenta os instrumentos de intervenção sobre esse curso. *A magia intervém para mudar as coisas que estão "escritas no céu" e que foram lidas pela astrologia.* Evidentemente, a intervenção sobre o curso dos acontecimentos pressupõe o conhecimento desse curso: daí ter-se

imposto e alcançado grande sucesso a figura do astrólogo-mago, o *sábio que domina as estrelas.*

2.3. J. Reuchlin e a tradição cabalística. Agripa: "magia branca" e "magia negra"

À cabala está ligada a primeira figura de mago de um certo interesse, ou seja, o alemão Johann Reuchlin (1455-1522). A *cabala* (que significa "tradição") é a mística hebraica que, através de uma articulada e complexa simbologia, vê os fenômenos humanos como reflexo dos divinos. Pois bem, Reuchlin (ou Câpnion, nome grego que adotou) conheceu Pico de Mirândola na Itália. E talvez tenha sido Pico quem o introduziu nos estudos cabalísticos. Professor de grego em Tubinga, Reuchlin foi autor de um *De arte cabalística.* Ele via a imediata revelação divina na cabala, que seria então a ciência da divindade. Afirma Reuchlin: "A cabala é uma teologia simbólica, na qual não somente as letras e os nomes, mas as próprias coisas, são sinais das coisas." E o conhecimento desses símbolos é obtido através da arte cabalística, que, elevando quem a pratica ao mundo supra-sensível do qual dependem as coisas sensíveis, coloca-o em condições de operar coisas maravilhosas. Como escreve Reuchlin no *Capnion sive de verbo divino,* o cabalista é um taumaturgo que, tendo uma intensa fé, pode fazer milagres em nome de Jesus.

Para o médico, astrólogo, filósofo e alquimista Cornélio Agripa de Nettesheim (nascido em Colônia em 1486 e morto em Grenoble em 1535), as partes do universo estão em relação entre si através do espírito que anima o mundo inteiro. Escreve Agripa em seu *De occulta philosophia* que, assim como uma corda estendida vibra sempre que é tocada em algum ponto, da mesma forma o universo, sendo tocado em um dos seus extremos, vibra no extremo oposto. O homem está situado no centro daqueles três mundos que, segundo a cabala e como queriam também Pico e Reuchlin, são o mundo dos elementos, o mundo celeste e o mundo inteligível, e, como microcosmos, conhece a força espiritual que perpassa e une o mundo, utilizando-se dela para realizar ações miraculosas. Eis, portanto, a *magia,* que é "a ciência mais perfeita", pois, com efeito, torna o homem senhor das forças ocultas que agem no universo.

E a ciência do mago diz respeito tanto ao mundo dos elementos como ao mundo celeste e ao mundo inteligível. Conseqüentemente, Agripa fala de *três tipos de magia.* A primeira é a *magia natural,* que realiza ações prodigiosas servindo-se do conhecimento das forças ocultas que animam os corpos materiais. A segunda é a *magia celeste,* que é o conhecimento e o controle das influências exercidas pelos astros. A terceira é a *magia*

religiosa ou *cerimonial,* voltada para manter sob controle e colocar em xeque todas as formas demoníacas. A magia natural e a magia celeste eram chamadas de *magia branca,* enquanto que a magia religiosa ou cerimonial era conhecida por *magia negra* ou *magia negromântica.*

Para Agripa, ademais, "o princípio e chave de todas as operações da magia" consistia na dignificação do homem, "dignificação" pela qual o homem se afasta da carne e dos sentidos e, através de uma súbita iluminação, eleva-se àquela virtude divina que o faz conhecer as operações secretas. E essa sabedoria revelada deve permanecer secreta: o mago tem a obrigação de não revelar a ninguém "nem o lugar, nem o tempo, nem a meta perseguida". O sábio iluminado não deve se confundir com os tolos e, por isso, escreve Agripa, "usamos um estilo capaz de confundir o tolo, mas que é facilmente compreendido pela mente iluminada".

O ideal de saber de Agripa não é, em absoluto, o de um saber público, claro e controlável. É o ideal de um saber privado, oculto e que deve ser ocultado, sem um método e uma linguagem rigorosos e públicos. Trata-se de um ideal de saber diferente e bem distante do ideal da ciência moderna. Durante os últimos anos de sua vida, Agripa condenou o saber e exaltou a fé, no *De vanitate et incertitudine scientiarum* (1527). Mas, dois anos antes de sua morte, fez republicar o seu *De occulta philosophia.*

2.4. **O programa iatroquímico de Paracelso**

A mais importante figura de mago é certamente a de Paracelso (1493-1541). Theophrast Bombast Von Hohenheim, filho de um médico e médico ele também, mudou seu nome para o de *Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus.* Ou seja, mudou seu nome para o de Paracelso, já que se considerava maior do que o médico romano Celso. Em 1514, atuava junto às minas e às oficinas metalúgicas de Sigismundo Fugger, o banqueiro alemão que também era alquimista. Estudante de medicina em Basiléia, depois de formado aí ensinou durante dois anos. A ruptura de Paracelso com a tradição já se mostrava em suas aulas: ministrava os cursos em alemão ao invés de usar o latim; convidava os farmacêuticos e os barbeiros-cirurgiões de Basiléia para ouvir suas lições; e, assim como Lutero havia queimado a bula papal, Paracelso inaugurou seu curso queimando os livros das duas *auctoritates* no campo médico, isto é, as obras de Galeno e de Avicena, sendo por isso chamado "o Lutero da química". Paracelso também foi um grande viajante. Foi grande a sua fama e ferozes as polêmicas que favoreceu, procurou ou nas quais se viu envolvido.

Para Paracelso, a alquimia era a ciência da transformação dos metais brutos encontrados na natureza em produtos acabados que fossem úteis para a humanidade. Ele não pensava que a alquimia pudesse *produzir* ouro ou prata: em sua opinião, a alquimia era precisamente *ciência de transformações*. E a sua idéia de alquimia "abrangia todas as técnicas químicas ou bioquímicas. O fundidor que transformava os minerais em metais era um alquimista, da mesma forma como o eram o cozinheiro e o forneiro que preparavam os alimentos com carne e cereais" (S. F. Mason).

Interessado na magia natural, Paracelso reestruturou a medicina. Rejeitando a idéia de que a saúde ou a doença dependessem do equilíbrio ou da desordem dos quatro humores fundamentais, propôs a teoria pela qual *o corpo humano é um sistema químico* no qual desempenham um papel fundamental os dois tradicionais princípios dos alquimistas, isto é, o enxofre e o mercúrio, aos quais Paracelso acrescentou um terceiro: o sal. O *mercúrio* é o princípio comum a todos os metais; o *enxofre* é o princípio da combustibilidade; o *sal* representa o princípio da imutabilidade e da resistência ao fogo. As doenças surgem do desequilíbrio desses princípios químicos e não na desarmonia dos humores, de que falam os galênicos. Desse modo, na opinião de Paracelso, a saúde pode ser restabelecida através da ajuda de remédios de *natureza mineral* e não de natureza orgânica. (Não devemos esquecer que, ainda em 1618, a primeira Farmacopéia londrina listava entre os remédios a administrar por via oral a bílis, o sangue, os piolhos das árvores, as cristas de frango etc.)

Foi assim que, com Paracelso, nasceu e se impôs a iatroquímica. E os iatroquímicos, em certos casos, chegaram a alcançar grandes êxitos, muito embora as *justificações* de suas teorias, vistas com os olhos da ciência moderna, apareçam-nos hoje bastante fantasiosas. Assim, por exemplo, com base na idéia de que o ferro é associado ao planeta vermelho Marte e a Marte, deus da guerra coberto de sangue e de ferro, administraram com sucesso sais de ferro a doentes anêmicos — e hoje conhecemos as razões científicas desse sucesso. Na medicina de Paracelso misturam-se elementos teológicos, filosóficos, astrológicos e alquímicos, mas o mais importante — e importante pelo que deveria acontecer em seguida — é que do cadinho de idéias de Paracelso emergiu o *programa de pesquisas centrado na idéia de que o corpo humano é um sistema químico.*

A passagem de um sistema de idéias para outro não é como um tipo de pistola: em geral, é uma passagem lenta e trabalhosa. Uma boa idéia precisa de tempo para crescer e se afirmar. E, no fim das contas, as idéias iatroquímicas de Paracelso revelaram-se

mais fecundas e úteis para a ciência do que as constituídas pela teoria dos humores. Paracelso considerava-se um *revolucionário* que *restaurava* a *doutrina hipocrática* em sua pureza. Para ele, os médicos galênicos "estão completamente na escuridão em relação aos grandes segredos da natureza, que me foram revelados do alto nestes dias de graça".

Falando a propósito do revolucionário programa de Paracelso, o epistemólogo contemporâneo Paul K. Feyerabend escreveu recentemente: "Inovadores como Paracelso voltaram às idéias anteriores e melhoraram a medicina. Por toda parte a ciência se enriquece com métodos não-científicos e com resultados não-científicos, ao passo que procedimentos que amiúde foram considerados partes essenciais da ciência são tacitamente suspensos e contornados." Uma outra idéia interessante gerada pelo programa iatroquímico de Paracelso é a de que *as doenças são processos muito específicos, para as quais só funcionam remédios também específicos.* Essa idéia também rompia com a tradição, que sustentava e propugnava remédios considerados bons para todas as doenças e contendo muitos elementos. Paracelso defendia e praticava a aplicação de remédios específicos para doenças específicas. Também nesse caso, embora a idéia da especificidade das doenças e dos remédios se revelasse posteriormente uma idéia vencedora, a justificação que Paracelso dava para ela não se mostrou igualmente vencedora. A doença é específica porque todo ente e toda coisa que existem na natureza são seres vivos autônomos, porque Deus, que cria as coisas do nada, as cria como sementes nas quais "desde o início está inerente a elas o objetivo do seu uso e da sua função". Toda coisa se desenvolve a partir "daquilo que ela é em si mesma". E Paracelso chama de *Arqueu* essa força que, no interior das várias sementes, estimula o seu crescimento. O arqueu é uma espécie de forma aristotélica materializada, sendo o princípio vital organizador da matéria. Paracelso compara a sua ação à do verniz: "Nós fomos entalhados por Deus e colocados nas três substâncias. Posteriormente, fomos envernizados pela vida."

Como se vê, também no caso da idéia — que, com o tempo, se revelaria cientificamente fecunda — da especificidade das doenças e dos relativos remédios, a justificação dessa idéia, do ponto de vista da ciência moderna, está bem distante da ciência. Como acontece freqüentemente na história da ciência, também aqui uma idéia metafísica revela-se como a mãe má (incontrolável) de bons filhos (teorias controláveis). Paracelso não deixou de ser mago. Mas a sua magia continha projetos cognoscitivos "positivos": a sua iatroquímica pretende revelar os secretos processos da natureza, mas também pretende *completá-los artificialmente.*

2.5. Três "magos" italianos: Fracastoro, Cardan e Della Porta

Jerônimo Fracastoro (1478-1553) foi médico, astrônomo e poeta. De família nobre, viveu sempre em uma vila de sua propriedade em Verona. Havendo estudado em Pádua, conheceu Copérnico, de quem foi amigo. Na obra *De sympathia et antipathia,* Fracastoro defende a influência recíproca das coisas, sustenta a atração entre as coisas semelhantes e a repulsa entre as dessemelhantes e, em sua opinião, são fluxos de átomos que estabelecem as relações entre as coisas, de modo que nenhuma ação pode se verificar sem *contato.*

Em 1495, quando Carlos VIII, Rei da França, sitiou a cidade de Nápoles, manifestou-se uma nova e terrível doença: a sífilis. Dizia-se que a doença fôra levada à Espanha por Colombo e que os espanhóis levaram-na depois para Nápoles. Em seguida, os espanhóis de Nápoles a teriam transmitido aos franceses, que chamaram a doença de "napolitana", ao passo que, para os espanhóis, ela era o "mal francês". O nome "sífilis" foi usado pela primeira vez por Fracastoro, quando, em 1530, publicou o poema *Syphylis sive morbus Gallicus.* Sífilo, pastor mitológico, tendo provocado a ira dos deuses, foi atacado por uma doença contagiosa e repugnante. O poema não tem uma trama propriamente dita: a figura de Sífilo é apenas um pretexto útil a Fracastoro para descrever a lues e o tratamento da doença por meio de mercúrio e guáiaco ou cáscara sagrada, um remédio importado da América juntamente com a doença.

Mas Fracastoro não se ocupou só com a sífilis: também conseguiu identificar o tifo petequial. E, em 1546, publicou a sua obra-prima médica, o *De contagione,* que descreve três modos de infecção: por contato direto, por "estímulo" (através do vestuário, por exemplo) e à distância (como ocorria, em sua opinião, com a varíola ou a peste). É no interior de uma visão filosófica (substancialmente empedocleana) que Fracastoro desenvolve a sua obra. E trata-se de uma obra "de estupenda modernidade". Embora não sendo conhecida a existência de micróbios naquela época, Fracastoro admite a existência de partículas invisíveis ou 'seminais', as sementes das doenças, que se multiplicam rapidamente e propagam os seus semelhantes'. Passaram-se séculos antes que idéias tão iluminadas tivessem uma conseqüência prática, mas isso não significa que Fracastoro não deva ser considerado como o fundador da epidemiologia moderna" (D. Guthrie).

Um outro médico-mago que se deve recordar é Jerônimo Cardan. Nascido em Pavia em 1501, professor de medicina em

Pádua e Milão, morreu em Roma em 1576. Autor de uma autobiografia *(De vita propria),* nos deixou vários escritos, entre eles alguns de maior destaque: *De subtilitate* (1547), *De varietate rerum* (1556) e *Arcana aeternitatis.* Trata-se de "escritos inorgânicos e ricos em digressões, uma espécie de enciclopédia sem um plano unitário" (N. Abbagnano). Cardan foi um escritor muito fecundo, como testemunha a *Opera omnia* em dez volumes, publicados um atrás do outro. Em seu tratado de álgebra *Ars Magna* (1545), ele expõe o método de resolução das equações de terceiro grau, na verdade descoberto por seu rival Tartaglia. Matemático famoso, treze anos depois da *Ars Magna,* Cardan publicou um livro de natureza completamente diferente sobre a metoposcopia, isto é, sobre a interpretação das rugas da fronte.

Sua obra *De Subtilitate* foi muito popular, sendo definida por um estudioso contemporâneo (Douglas Guthrie) como uma espécie de "enciclopédia doméstica", onde é possível encontrar de tudo um pouco: como marcar as roupas de cama, mesa e banho da casa, como recuperar os navios afundados, como selecionar os cogumelos, a origem das montanhas, a sinalização por meio de tochas e a articulação universal conhecida como "junta cardânica". Sua autobiografia é um livro que se lê com prazer ainda nos dias de hoje. Cardan apresenta-se a si mesmo como um homem excepcional, com poderes sobrenaturais que o colocam acima dos comuns mortais. E apresenta os acontecimentos de sua vida sempre acompanhados do miraculoso e do extraordinário. Para ele, são importantes os sonhos e outros sinais premonitórios. "A sua vida é uma das mais singulares de que se tem notícia. Enquanto oscila de um extremo ao outro e de contradição em contradição, misturam-se nele sublime sabedoria e incríveis absurdos" (H. Morley).

A infância infeliz e a dura juventude, a batalha contra a pobreza, a triste experiência de médico do campo, a elevação à universidade, a glória, as descobertas matemáticas, a celebridade como médico, a execução do filho condenado como assassino, a velhice como protegido do Papa em Roma, todas essas coisas Cardan descreve no *De vita propria liber* (1575), um livro que merece estar ao lado daquele outro excepcional documento que é a autobiografia de Benvenuto Cellini (D. Guthrie).

Para se ter uma idéia, eis alguns trechos dessa célebre autobiografia: "Dediquei-me durante muitos anos a ambos os jogos: ao xadrez por mais de quarenta e aos dados durante cerca de vinte e cinco anos. E, em tantos anos, não me envergonho de dizê-lo, jogava todo dia." E informa ter dedicado um livro ao xadrez, no qual, declarava ele, "descobri muitos problemas notáveis". Substancialmente misântropo, confessa: "E, se olho para a alma,

pergunto-me: que animal é mais malvado, enganador e pérfido do que o homem?" Depois da execução do filho, Cardan não encontra mais paz, vendo inimigos e conjuras por toda parte e não conseguia mais dormir: "Em 1560, lá pelo mês de maio, em virtude da dor pela morte do meu filho, pouco a pouco eu vinha perdendo o sono (...). Rezei então a Deus para que tivesse misericórdia de mim: com efeito, corria o risco de que aquele não dormir sem interrupção me levasse à morte ou à loucura (...). Supliquei-lhe então que me fizesse morrer, coisa que é concedida a todos os homens, e fui estender-me sobre o leito". Tendo adormecido, Cardan ouviu uma voz que lhe dizia para levar à boca a esmeralda que levava ao pescoço. Ao fazê-lo, logo passou-lhe a dor, bem como a penosa recordação. E isso acontecia sempre que levava a esmeralda à boca. Mas, narra ele, "quando comia ou dava aulas, não podendo usufruir da ajuda da esmeralda, retorcia-me em dores a ponto de suar mortalmente." Cardan conta ainda que aprendeu miraculosamente o latim, o grego, o francês e o espanhol. Diz que um zumbido nos ouvidos o advertia se alguém estivesse tramando contra ele. E escreve ainda: "Dentre os acontecimentos naturais de que fui testemunha, o primeiro e mais excepcional foi o de ter nascido nesta nossa época, na qual pela primeira vez se conheceu todo o mundo."

Célebre como médico, Cardan, em 1552, chegou a ser até mesmo chamado para consulta na Escócia, a fim de curar o arcebispo Hamilton, cuja asma ele curou "em bases extraordinariamente modernas e com resultados muito brilhantes, tanto que o infeliz arcebispo ainda sobreviveu durante vinte anos, antes de ser condenado à morte por traição" (D. Guthrie). Durante a sua viagem para a Escócia, Cardan conheceu em Paris o médico Jean Fernel (que seria criticado por Harvey por causa de sua teoria dos espíritos do organismo) e o anatomista Sylvius. Em Zurique, encontrou-se com o naturalista Conrad Genser. Em Londres, travou conhecimento com o rei Eduardo VI.

Cardan também é autor de um livrete de preceitos para os seus filhos, um dos quais, como dissemos, seria executado por assassínio. Nesse *Praeceptorum Filiis Liber* encontramos conselhos como os seguintes: "Não faleis aos outros de vós mesmos, de vossos filhos, de vossas mulheres. Não vos acompanheis de estranhos pelas vias públicas. Se estiverdes falando com um homem mau ou desonesto, não o olheis na face, mas nas mãos."

Bacon iria atacar o ideal de saber e de douto defendido e professado por Cardan (um saber de iniciados e cheio de maravilhas e de milagres). Em nome de um saber público, claro e que cresce por colaboração, Bacon iria falar de Cardan como de um esforçado

construtor de teias de aranha, da mesma forma como qualificaria Paracelso como um monstro que acasala fantasmas e Agripa como um trivial bufão.

Já o napolitano Giovan Battista della Porta (1535-1615) era um cultor de ótica, sendo autor de *De refractione,* obra dedicada precisamente à ótica, e de um livro que ficou muito famoso, a *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558). Nesse livro, ele distingue a *magia diabólica* (a magia que se serve das ações dos espíritos imundos) da *magia natural,* que é a perfeição da sabedoria, o ponto mais alto da filosofia natural.

A *Magia naturalis* "é um livro estranho, que, explorando uma miríade de elementos físicos e naturalistas, descreve numerosos truques e efeitos capazes de atrair a curiosidade do leitor ou estimulá-lo a maravilhar-se" (V. Ronchi). Pode-se ter uma idéia do que era essa obra — que teve vinte e três edições do original latino, dez traduções italianas, oito francesas e outras traduções espanholas, holandesas e até árabes — com base nos títulos dos seus vinte livros: 1) Causas das coisas; 2) Cruzamento dos animais; 3) Modos de produzir novas plantas; 4) A administração da casa; 5) Transformação dos metais; 6) Adulteração das pedras preciosas; 7) As maravilhas do ímã; 8) Experiências médicas; 9) Cosmética feminina; 10) As destilações; 11) Os ungüentos; 12) O fogo artificial; 13) O tratamento do ferro; 14) A culinária; 15) A caça; 16) Os cifrários; 17) As imagens óticas; 18) A mecânica; 19) Aerologia *(De pneumaticis);* 20) Diversos *(Chaos).* Em suma: uma verdadeira enciclopédia.

Na realidade, "ele preferia seguir a sua paixão pelos conhecimentos, mas não se esquecendo nunca de que estava diante de um campo de paixões e interesses, advertido que era pela tradição, que lhe fornecia estímulos para as suas pesquisas e para a sociedade que o cercava, bem como pelos consensos, as expectativas e as desconfianças que sua obra suscitava (...). Certamente, ao fazer ciência, ele tinha na mente muitas coisas: o útil e o supérfluo, o absolutamente verdadeiro e o vagamente provável, o sucesso de público e o tribunal da Inquisição, a tradição mágica e os experimentos de Arquimedes (...). Na síntese racional operada pela ciência moderna, não encontraremos mais muitas dessas referências (...). Della Porta, portanto, atrasou-se no palco da nossa vida, das nossas paixões e da nossa morte. Isso fez com que, durante séculos, ele parecesse um cientista atrasado. E esse juízo se tornou irreversível por tudo o que aconteceu nesse meio tempo, particularmente pelo que foi a caminhada da ciência depois dele. O que não faz com que sua obra não possa mais suscitar a nossa curiosidade, inclusive por seus aspectos arcaicos" (L. Muraro).

3. Nicolau Copérnico e o novo paradigma da teoria heliocêntrica

3.1. O significado filosófico da "revolução copernicana"

"Enquanto a terra esteve parada, também a astronomia esteve parada" — foi isso o que disse Georg Lichtenberg a propósito de Copérnico. Na realidade, tendo situado o Sol ao invés da Terra no centro do mundo e tendo afirmado que é a Terra que gira ao redor do Sol e não o contrário, Copérnico recolocou em movimento a pesquisa astronômica, que adquiriu uma tal velocidade que, quando Newton, cento e cinqüenta anos depois da obra de Copérnico, deu à física aquela forma que hoje conhecemos como "física clássica", já quase nada havia restado das concepções de Copérnico, à exceção da idéia de que o Sol é o centro do universo.

Com efeito, quando Kepler — que, no entanto, proclamava-se copernicano — publicou, em 1609, a *Astronomia nova,* ainda não haviam passado sessenta anos da publicação do *De Revolutionibus* de Copérnico, "e, no entanto, o avanço da astronomia já havia deixado na escuridão do passado as órbitas circulares de que trata a obra de toda a vida de Copérnico, substituindo-as pelas órbitas planetárias elípticas. E as novidades sucediam-se rapidamente uma à outra: a abertura do mundo fechado, embora vasto, de Copérnico em um universo infinito; a identificação de um elemento dinâmico no movimento dos corpos celestes, não mais considerados copernicamente imóveis, em virtude de sua própria forma esférica. Passado um século e meio, o sistema de Newton, que conclui uma etapa daquela caminhada que Copérnico fez a astronomia retomar, já tem muito pouco do sistema copernicano em termos de conteúdo, talvez nada mais do que o heliocentrismo" (F. Barone).

Naturalmente, "o primeiro significado da revolução copernicana é (...) o de uma reforma das concepções fundamentais da astronomia" (Th. S. Kuhn), mas o alcance do *De Revolutionibus* de Copérnico vai muito mais além de uma reforma técnica da astronomia. Deslocando a Terra do centro do universo, Copérnico mudou também *o lugar do homem no cosmos. A Revolução astronômica implicou também uma revolução filosófica:* "Homens que acreditavam que sua morada terrestre fosse apenas um planeta, girando cegamente em torno de uma dentre as bilhões de estrelas, começavam a avaliar a sua posição no esquema cósmico de modo bem diferente dos seus antecessores, que viam a Terra como o único centro focal da criação divina" (Th. S. Kuhn).

Ao deslocar a posição da Terra, Copérnico também retirou o homem do centro do universo. Em seu conhecido livro *A revolução copernicana* (1957), escreve ainda Kuhn: "A sua doutrina planetária e a concepção a ela ligada, de um universo centrado no sol, foram instrumentos da passagem da sociedade medieval para a moderna sociedade ocidental, enquanto atingiam (...) a relação do homem com o universo e com Deus. Desenvolvida com uma revisão estritamente técnica, de alto nível matemático, da astronomia clássica, a teoria copernicana tornou-se um centro focal das terríveis controvérsias no campo religioso, filosófico e das doutrinas sociais que, nos dois séculos posteriores à descoberta da América, fixaram a orientação do pensamento europeu."

Em suma, a revolução copernicana foi também uma revolução no mundo das idéias, a transformação de idéias inveteradas que o homem tinha do universo, de sua relação com ele e do seu lugar nele. Nos dias de hoje, "nada nos parece mais distante da nossa ciência que a visão de mundo de Nicolau Copérnico". E, no entanto, sem a concepção de Copérnico, "a nossa ciência nunca teria existido" (A. Koyré). Como também não teria existido, para usar as palavras de Antonio Banfi, "o homem copernicano", isto é, o homem "que se libertou da ilusão de estar no centro do universo e, com ela, libertou-se também de muitos outros mitos com os quais havia tecido o seu saber" (F. Barone). Esse é o sentido no qual Copérnico, ainda hoje, representa a inovação radical e revolucionária. Com efeito, mesmo nos dias de hoje, ainda é comum usar a expressão "revolução copernicana" para qualificar uma grande e significativa mudança. E não devemos nos esquecer de que, quando Kant avaliava a profunda transformação que ele próprio produziu no âmbito da teoria do conhecimento, acabou falando dela como de uma "revolução copernicana".

3.2. **Nicolau Copérnico: a formação científica**

Nicolau Copérnico (Niklas Koppernigk) nasceu em Torun (uma cidadezinha polonesa às margens do Vístula — Thorn, em alemão —, na Pomerânia) em 19 de fevereiro de 1473, filho de Nicolau, mercador e juiz popular, e de Bárbara Watzenrode. Teve três irmãos: Andrzej, cônego de Warmia, morto antes de 1518; Bárbara, que se fez beneditina no convento de Chelm; Catarina, que, desposando um mercador de Torun, teve cinco filhos, dos quais Nicolau se ocupou até a morte.

No outono de 1491 — um ano antes da descoberta da América — Nicolau estava matriculado na Universidade Jagelônica de Cracóvia, na faculdade das "artes", como mostra o registro de sua

inscrição: "Nicolaus Nicolai de Thorunia". Ele ficou em Cracóvia até meados de 1495, estudando "sob a orientação de Wojciech de Brudzewo, Wojciech de Szamotuly, Jan de Glogow e outros famosos expoentes da escola astronômica de Cracóvia" (Z. Wardeska). Em Cracóvia, aprendeu geometria, trigonometria, cálculo astronômico e os fundamentos teóricos da astronomia. Isso é testemunhado também pelos livros que adquiriu nesse período e que chegaram até nós: os *Elementos* de Euclides, na edição veneziana de 1482; a *Astrologia* de Abenragel, publicada em 1485; as *Tábuas afonsinas* (as tábuas dos movimentos planetários, que Afonso X de León e Castella mandou elaborar no século XIII), editadas em 1492; as *Tábuas das direções e das projeções,* de Giovanni Müller — o de Regio Monte —, na edição de 1490.

Ora, deve-se notar o fato de que os fundamentos teóricos da astronomia em Cracóvia, como também nas outras universidades da Europa, eram expostos em duas matrizes de tipo diferente, conforme fossem tratados pelos *naturales,* ou seja, pelos físico-cosmológicos, ou pelos *mathematici*, isto é, pelos astrônomos interessados no cálculo das posições dos corpos celestes e no controle das previsões através da observação. A diferença entre o ensino dos *naturales* e dos *mathematici* consistia no fato, não indiferente, de que os *naturales* se inspiravam diretamente em Aristóteles e, portanto, naquele sistema que, embora revisto pelos árabes, era o "sistema das esferas homocêntricas", ao passo que os *mathematici* eram fiéis ao *Almagesto* de Ptolomeu, ou seja, àquele sistema de cálculo — também retocado pelos astrônomos posteriores a Ptolomeu — conhecido pelo nome de "sistema dos excêntricos e dos epiciclos".

Pois bem, no sistema das *esferas homocêntricas,* a oitava esfera, portadora das estrelas fixas, gira diariamente de leste para oeste em torno do seu próprio eixo, com uma velocidade uniforme, movimento que explicaria os movimentos aparentes das estrelas, o seu erguimento, a sua declinação etc. Os movimentos aparentes do Sol e dos outros planetas, mais complexos e irregulares, "eram explicados fazendo com que cada um de tais corpos celestes fosse sustentado por um sistema de esferas, todas concêntricas com a esfera das estrelas fixas, mas cada qual tendo um eixo com inclinação apropriada, um sentido próprio de rotação e uma oportuna velocidade (angular) uniforme" (F. Barone). No sistema ptolomaico dos excêntricos e dos epiciclos, ao contrário, os movimentos planetários eram explicados "com uma maior fidelidade às observações, fazendo-se geralmente o corpo celeste girar sobre a circunferência de um círculo (o epiciclo), cujo centro, por seu turno,

girava ao longo da circunferência de um outro círculo (o excêntrico), cujo centro não coincidia com o centro da Terra" (F. Barone).

Naturalmente, independentemente das diversidades, havia pontos comuns aos dois sistemas, núcleos tão essenciais que permitiam falar de "sistema aristotélico-ptolomaico" e que consistiam no seguinte: a) na idéia de que a Terra situa-se no centro do universo, universo que é limitado pela esfera das estrelas fixas; b) na idéia de que o movimento natural dos corpos celestes (das esferas e, portanto, dos planetas, inclusive a Lua) é um movimento circular uniforme, diferentemente do movimento dos corpos do mundo sublunar, que não é um movimento circular uniforme, mas sim um movimento retilíneo acelerado de queda em direção ao centro da Terra, para os corpos pesados.

Ora, embora cada um desses sistemas tivesse a sua força explicativa, ambos porém mostravam lacunas. Assim, por exemplo, o sistema das esferas homocêntricas, embora configurando em seu conjunto uma discreta teoria física (não devemos esquecer que as esferas eram consideradas como feitas de *éter*), proposta como explicação para os movimentos celestes, entretanto não conseguia explicar o fato de que os planetas apresentam-se ora mais próximos, ora mais distantes da Terra. E esse acontecimento era seguramente problemático e desconcertante, já que o sistema das esferas homocêntricas implicava uma distância constante dos planetas em relação à Terra. Por seu turno, o sistema dos excêntricos e dos epiciclos procurava ser fiel às observações, mas, além de outros defeitos, essa fidelidade era paga com o alto preço de uma contínua formulação de hipóteses ad hoc, cogitadas com o objetivo de "salvar os fenômenos", isto é, englobar no sistema todos os desvios dos corpos celestes e todas as previsões que não se adaptavam muito ao próprio sistema.

Assim, em poucas palavras, era essa a situação diante da qual encontrava-se Copérnico. Em geral, seus contemporâneos aceitavam o sistema aristotélico como descrição verdadeira do sistema do mundo e o sistema ptolomaico como instrumento de cálculo para explicar e prever os movimentos celestes, permanecendo firmes, obviamente, os núcleos comuns dos dois sistemas, vale dizer, a imobilidade e a centralidade da Terra, a perfeição do movimento circular e a finitude do universo, todas idéias enquadradas no pressuposto de que Deus havia criado um universo em função do homem, colocado no centro do universo inteiro. Pois bem, a grandeza e "a excepcionalidade de Copérnico, talvez desde a sua época em Cracóvia, está (...) precisamente no fato de não ter aceito passivamente esse compromisso" (F. Barone).

Nicolau Copérnico (1473-1543) foi o elaborador do "paradigma" da teoria heliocêntrica.

3.3. Copérnico: homem socialmente empenhado

Por iniciativa de seu tio materno Lukasz Watzenrode, em 1496 Copérnico partiu para a Itália, a fim de prosseguir seus estudos no campo jurídico. O tio, bispo de Warmia, pretendia fazer o sobrinho seguir o caminho da carreira eclesiástica. Nesse meio tempo, em 1497, Copérnico recebeu o benefício de um canonicato na diocese de Warmia. De 1496 a 1501, ele estudou em Bolonha, não apenas direito canônico, mas também astronomia, colaborando com as pesquisas realizadas pelo famoso astrônomo bolonhês Domenico Maria Novara. A observação da estrela de Aldebarã, na constelação do Touro, realizada em 9 de março de 1497 em Bolonha, reforçou a idéia do jovem Copérnico a propósito da necessidade de pesquisa de um novo sistema astronômico em condições de explicar os fenômenos observados.

Sendo 1500 um ano jubilar, Copérnico o transcorreu em Roma, onde ao que tudo indica exerceu sua prática legal junto à Cúria romana. Em 1501, voltou a Warmia, obtendo em 28 de julho a permissão capitular para prosseguir seus estudos no exterior. Voltando à Itália, seguiu o curso de medicina em Pádua, onde ensinavam Montagnana, Jerônimo Fracastoro, G. Zerbi e A. Benedetti. Ao que se sabe, "foi durante a sua permanência em Pádua (...) que Copérnico consolidou definitivamente a sua idéia de basear o novo sistema do universo na mobiliade da Terra" (Z. Wardeska). Na primavera de 1503, estava em Ferrara, onde, depois de prestar os devidos exames, laureou-se doutor em direito canônico.

Voltando a Warmia, no outono de 1503, Copérnico assumiu as funções de secretário e médico de confiança do tio, o bispo Watzenrode. E, juntamente com o tio, que era influente homem político, participou de numerosas missões diplomáticas, nos congressos dos Estados da Prússia real. Com a morte do tio, Copérnico transferiu-se para Frombork (Frauenburg) como cônego, onde adquiriu a torre das muralhas da fortaleza, transformando-a em observatório.

Tornando-se administrador dos bens comuns do Capítulo de Warmia, com sede em Olsztyn, recuperou para a cultura as terras incultas e entregou os campos abandonados aos camponeses polonos provenientes de Mazuria. A fim de melhorar as relações econômicas, fez-se promotor da reforma monetária, cujos pilares consistiram na limitação da emissão, em sua revalorização e na unificação do sistema monetário da Prússia e do Reino da Polônia. É interessante notar que foi ele quem formulou a lei — que depois viria a chamar-se "lei de Gresham" — segundo a qual a moeda pior, isto é, a que continha um percentual menor de metal precioso, pre-

valecia sobre a moeda melhor. Além disso, como médico famoso, Copérnico deu assistência às populações atingidas pela epidemia de 1519.

Mas os seus "méritos polônicos" foram muito além disso, pois incansável foi a sua ação contra as invasões e ocupações perpetradas nos territórios de Warmia pelos militares da Ordem Teutônica. Em 1520, Olsztyn viu-se ameaçado pelos teutônicos. Então, Copérnico organizou a defesa da cidade, ajudado pela cavalaria lituano-rutênica e pelas tropas polonas dirigidas por N. Peryk. E conseguiu repelir o perigoso inimigo. Em 16 de novembro de 1520, encontrando-se bem no meio da situação de guerra, Copérnico enviou uma carta ao rei Sigismundo I para pedir-lhe ajuda, encerrando-a com as seguintes expressões: "Queremos nos comportar (...) como cabe a homens bons, honestos e devotos a Vossa Majestade, mesmo que devamos morrer. Recorrendo à proteção de Vossa Majestade, vos recomendamos e confiamos todos os nossos bens, juntamente com os nossos corpos. De vossos devotíssimos servos, cônegos e Capítulo da Igreja de Warmia."

3.4. A *Narratio prima* de Rheticus e a interpretação instrumentalista dada por Osiander à obra de Copérnico

Em meio a todos esses deveres e incumbências, Copérnico não desleixou seus estudos de astronomia: em 1532, completou sua obra mais célebre, a *revolução dos corpos celestes (De revolutionibus orbium celestium).* Nesse meio tempo a fama do astrônomo de Frombork já havia ultrapassado as fronteiras da Polônia. Em 1º de novembro de 1536, uma carta do arcebispo de Cápua, Nicolau Schönberg (falecido em 1537) solicita a Copérnico o envio de uma cópia de sua obra, acrescentando: "Suplico-te calorosamente que dês a conhecer a tua descoberta aos estudiosos." Como se sabe, Copérnico costumava dizer que custodiava o seu segredo "como os seguidores de Pitágoras" e que mantinha o seu livro "oculto no esconderijo".

Entretanto, em maio de 1538, chegou a Frombork, para conhecer Copérnico e sua obra, o estudioso Georg Joachim Lauschen (1516-1574, chamado *Rheticus* por ser proveniente da antiga província que os romanos chamavam de Rhetia). Professor da Universidade de Wittenberg, Rheticus conquistou a confiança de Copérnico e, entusiasmado com as teorias do mestre, logo preparou um resumo delas, que foi publicado em 1540, em Gdansk, e no ano seguinte em Basiléia, sob o título de *Narratio prima.* Rheticus (ou Rético) consegue convencer finalmente Copérnico a publicar o seu *De Revolutionibus.*

E quem tratou da impressão do manuscrito de Copérnico foi o téologo protestante Andreas Osiander (Andreas Hosemann, 1498-1552), que, sem o consentimento do autor, fez o texto ser precedido de um prefácio anônimo intitulado *Ao leitor, sobre a hipótese desta obra.* Nessa premissa, Osiander sustenta uma interpretação não realista, mas instrumentalista, da teoria de Copérnico: "É função do astrônomo (...) elaborar, através de uma observação diligente e hábil, a história dos movimentos celestes e, portanto, buscar as suas causas, ou então, já que não é possível de modo algum captar as causas verdadeiras, imaginar e inventar hipóteses quaisquer com base nas quais esses movimentos, tanto em relação ao futuro como ao passado, possam ser calculados com exatidão, em conformidade com os princípios da geometria. E o autor desta obra cumpriu egregiamente essas duas funções. Com efeito, não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras e nem mesmo verossímeis. Basta apenas o seguinte: que elas apresentem cálculos conformes à observação."

Como veremos nas páginas dedicadas à controvérsia entre o "realista" Galileu e o "instrumentalista" cardeal Bellarmino, nem Giordano Bruno, nem Kepler, nem Galileu aceitaram a interpretação instrumentalista da teoria copernicana, segundo a qual as teorias de Copérnico não seriam *descrições verdadeiras* da *realidade,* mas apenas *instrumentos úteis* para efetuar previsões e dar explicações das posições dos corpos celestes. E, antes até dos outros, a interpretação de Osiander era equivocada aos olhos do próprio Copérnico, que escreve: "Todas as esferas giram em torno do Sol como o seu ponto central. Portanto, o centro do universo está em torno do Sol (...). O movimento da Terra, portanto, é suficiente para explicar todas as desigualdades que aparecem no céu."

Copérnico morreu em 24 de maio de 1543: "por hemorragia, mas já há muito tempo havia perdido a memória e a consciência". Conta-se que, no dia de sua morte, Copérnico recebeu a primeira cópia publicada do *De Revolutionibus.* Os despojos mortais de Copérnico foram sepultados na catedral de Frombork.

3.5. **O realismo e o neoplatonismo de Copérnico**

Alguns anos antes da publicação do *De Revolutionibus,* Copérnico havia feito circular entre pessoas amigas um breve resumo de sua obra, sob o título de *Commentariolius.* Entretanto, confessa o próprio Copérnico na carta dedicatória a Paulo III anexada ao *De Revolutionibus,* "a minha longa hesitação e também a minha resistência foram vencidas pelas pessoas amigas (... uma das quais) repetidamente me estimulou e até me solicitou a publicar esse livro, que havia permanecido em suspenso junto a mim não apenas por nove anos, mas por mais de três vezes nove

anos (...). Eles me exortavam a não negar mais ao patrimônio comum dos estudiosos de matemática a minha obra, por causa de meus medos".

Pois bem, a primeira coisa que não deixaria Copérnico em paz era a *novidade* de sua própria teoria heliocêntrica, tão nova que, para muitos, não podia deixar de parecer *absurda*. Com efeito, ainda na carta a Paulo III, diz ele: "É fácil para mim, Santíssimo Padre, prever que, tão logo tomarem conhecimento de que, nesses meus livros, escritos sobre as revoluções das esferas do universo, eu atribuo certos movimentos ao globo terrestre, alguns logo solicitarão que, tendo eu tal opinião, seja posto de lado." Copérnico sabia muito bem que havia "ousado ir contra a opinião adquirida pelos matemáticos e pelo próprio senso comum", de modo que, prossegue ele, "o desprezo que eu temia derivasse para mim da novidade e do absurdo da idéia havia-me quase convencido a abandonar o projeto que empreendera".

Em segundo lugar, se isso ainda fosse necessário, deve-se reafirmar que precisamente na carta dedicatória emerge com clareza a concepção *realista* que Copérnico tinha de sua teoria. Afirma ele: "A função (do filósofo) é a de procurar a verdade em todas as coisas até o limite concedido por Deus à razão humana" e, por isso, "considero (...) que as idéias absolutamente contrárias à verdade devem ser refutadas". Por outro lado, Copérnico se declara convencido de que, com a publicação dos seus comentários, "se poderia ver o véu do absurdo rasgado por claríssimas demonstrações". Em duas palavras: dada a desastrosa situação em que se encontrava a astronomia de sua época, Copérnico estava em busca de "um sistema que respondesse com segurança aos fenômenos".

Um terceiro ponto, que não pode ser deixado de lado, é a metafísica de matriz platônica e neoplatônica que está por detrás do empreendimento científico de Copérnico: "No fim do século XV, era difícil para um estudioso que vivesse na Itália e fosse aberto para os valores do humanismo deixar de sentir a influência da revivescência das doutrinas platônicas e neoplatônicas" (F. Barone).

Como sabemos, em Bolonha, Copérnico foi discípulo de Domenico Maria Novara, que era ligado à escola neoplatônica de Florença: havia estudado os neoplatônicos, entre os quais Proclo, e, com este, acreditava na matemática como a chave para a compreensão do universo. Na opinião dos neoplatônicos, as propriedades matemáticas constituem as características verdadeiras, imutáveis e profundas, para além das aparências, das coisas reais.

Assim, olhando para os céus numa *perspectiva neoplatônica*, fica evidente que os cálculos que determinam posições e movimentos dos corpos celestes não são puros e simples instrumentos úteis, mas muito mais elementos reveladores daquelas estruturas or-

denadas e daquelas imutáveis simetrias impressas ao mundo pelo Deus que geometriza. Desse modo, embora se possa afirmar que "também em Copérnico, mais do que cálculos e observações rigorosas, encontra-se o eco de um culto solar" (tema neoplatônico, que identifica o Sol com Deus), também devemos dizer que — por mais que o mito neoplatônico da centralidade do Sol tenha podido sugerir a Copérnico a sua nova teoria astronômica — Copérnico, por força das temáticas neoplatônicas e no interior delas, realiza *muitos cálculos* e ordena *muitas observações*. Se assim não fosse, observa Francesco Barone, "se tornaria (...) até mesmo difícil captar aquilo que distingue, por exemplo, o *De Revolutionibus* do *Liber de Sole* de Marcílio Ficino".

Copérnico escrevia: "Certamente, é muito grande essa obra divina do Perfeito Criador Supremo." E sustentava que os astrônomos que o precederam, com os meios teóricos que tinham à sua disposição, não estavam em condições de compreender nem mesmo a coisa mais importante, "vale dizer, a forma do universo e a imutável simetria de suas partes". O Deus do platonismo e dos neoplatônicos é um Deus que geometriza: por isso, o universo é simples e geometricamente ordenado. Conseqüentemente, o pesquisador tem por função penetrar nessa ordem e descobri-la, bem como suas estruturas simples e racionais e sua imutável simetria. E foi isso, na opinião de Rheticus, o que fez Copérnico: "Como demonstra Copérnico, todos esses fenômenos (movimento direto, estacionário e retrógrado dos planetas) podem ser explicados através do movimento uniforme do globo terrestre: é suficiente supor que o Sol esteja firme no centro do universo e que a Terra gire em torno do Sol, sobre um excêntrico que Copérnico chamou de *'orbe magno'*. O verdadeiro entendimento das coisas celestes, desse modo, passa a depender dos movimentos uniformes e regulares unicamente do globo terrestre: nisso, indubitavelmente, está presente algo de divino (...). O meu mestre percebeu que somente desse modo era possível que o conjunto das revoluções e dos movimentos dos orbes ocorressem com regularidade e proporção em torno de seus próprios centros, como é próprio dos movimentos circulares. Com efeito, não menos que os médicos, os matemáticos devem concordar com o que ensina Galeno em seus escritos: que a natureza nada faz que seja privado de sentido e que o nosso Criador é tão sábio que cada uma de suas obras não apenas tem um objetivo, mas também dois, três e, freqüentemente, até mais."

Rheticus, portanto, é claro sobre a *estrutura organizada, simples e geométrica do universo* e sobre a força da teoria do seu mestre Copérnico, teoria que reflete precisamente a simplicidade e a organização racional da criação de Deus. Rheticus escreve ainda, muito significativamente: "Ora, como estamos vendo que

somente através desse movimento da Terra um número quase infinito de fenômenos encontra explicação, por que não deveríamos atribuir a Deus, criador da natureza, a habilidade que observamos junto aos simples fabricantes de relógios? Eles prestam toda atenção para evitar em seus mecanismos rodas inúteis ou rodas tais que sua função possa ser cumprida de modo melhor por outra roda, em virtude apenas de uma pequena mudança de posição. E o que poderia induzir o meu mestre, que era matemático, a não adotar a conveniente teoria do movimento do globo terrestre?"

3.6. A situação problemática da astronomia pré-copernicana

Realista e neoplatônico, persuadido da novidade de sua própria teoria, Copérnico não ignora o contraste que poderia explodir entre certas interpretações de determinadas passagens da Bíblia e a sua teoria heliocêntrica. Mas passava a impressão que poderia sair desse problema com poucas, mas agudas, observações: "Se porventura surgirem desocupados que, embora totalmente ignorantes de matemática, e arroguem o direito de julgar minha obra e, com base em algum trecho da Escritura inabilmente interpretado segundo os seus interesses, ousarem criticar e combater este meu projeto, eu não me ocuparei com eles: pelo contrário, desprezarei o seu juízo como temerário."

A propósito, Copérnico apresentava o exemplo de Lactâncio: "Com efeito, tenho conhecimento de que Lactâncio, escritor ilustre mas pouco versado em matemática, se expressa em termos pueris sobre a forma da Terra, colocando em ridículo aqueles que sustentavam que a Terra tem a forma de uma esfera. Assim, não devem se maravilhar os estudiosos se algum tipo semelhante faça chacotas também sobre mim. A matemática é feita para os matemáticos. E, se eu não estiver errado, eles acharão que estes meus trabalhos trazem alguma contribuição também para o governo da Igreja, da qual Vossa Santidade é agora o príncipe." Nesse ponto, Copérnico acena para a grande questão da reforma do calendário. Assim, Copérnico, com sua sensibilidade, acena para o eventual dissídio entre a sua teoria heliocêntrica e trechos bíblicos. E o contorna com poucas mas penetrantes considerações. Estava longe de imaginar que, apenas setenta anos depois de sua morte, um grande furacão iria se desencadear em torno de sua teoria, um furacão que atingiria o seu apogeu com o drama de Galileu.

Mas, enquanto isso, Copérnico narra ao Papa (Paulo III) como é que ele foi induzido, contra a tradição, "a conceber alguns movimentos da Terra" e "a pensar em outro método de cálculo para

o movimento das esferas". Afirma Copérnico que isso aconteceu pelo fato de que, para ele, se havia tornado claro "que os matemáticos não têm idéias claras em torno desses movimentos". E, além do fato de que Copérnico considera-os "tão incertos sobre os movimentos do Sol e da Lua que não conseguem nem mesmo explicar e observar o comprimento constante do ano estacional", há ainda um fato mais grave, o de que, "ao determinar o movimento desses planetas e dos outros cinco, eles não usam os mesmos princípios nem as mesmas demonstrações adotadas para as revoluções dos movimentos aparentes." Assim, enquanto alguns usam o sistema aristotélico das esferas homocêntricas (defendido, por exemplo, por Fracastoro e Amici), outros usam excêntricos e epiciclos.

Desse modo, havia uma pluralidade de teorias que não deixava ninguém tranqüilo. Mas não é só isso: enquanto os aristotélicos não acertam em muitas previsões, "não alcançando integralmente os seus objetivos", os outros, os ptolomaicos, alcançam maior sucesso em suas previsões, mas pagando um preço muitíssimo elevado. Com efeito, nota Copérnico, eles "foram (...) forçados a acrescentar muitas coisas, que parecem violar os princípios basilares da uniformidade do movimento. Não estiveram em condições de descobrir ou então deduzir de tais meios a coisa mais importante: ou seja, a forma do universo e a imutável simetria de suas partes. Então aconteceu com eles aquilo que acontece com um pintor que toma mãos, pés, cabeça e os outros membros de modelos diferentes e os desenha de modo excelente, mas não em função de um corpo singular; assim, como todas essas partes não se harmonizam absolutamente entre si, surge um ser monstruoso ao invés de um homem. Assim, no curso da demonstração que chamam de 'método', vê-se que esqueceram algo de indispensável ou então introduziram algo de estranho ou irrelevante. O que certamente não lhes teria acontecido se houvessem se uniformizado com base em princípios seguros. Com efeito, se as hipóteses por eles assumidas não estivessem erradas, tudo aquilo que delas deriva encontraria, sem qualquer dúvida, a sua confirmação."

A metafísica neoplatônica defende um mundo simples, mas o sistema (ou "os sistemas ptolomaicos") torna-se (ou se tornam) sempre mais complexo (ou complexos). E o neoplatonismo força Copérnico a rejeitar o sistema ptolomaico: "A ordem matemática da natureza pode ser difícil de penetrar, mas, em si, é simples. E não é lícito aumentar arbitrariamente o número de círculos no sistema explicativo dos movimentos planetários quando tal sistema se mostra inadequado para o conjunto das observações. A simplicidade matemática também é harmonia e simetria das partes. Daí deriva a rejeição decisiva do sistema ptolomaico e a

necessidade que Copérnico sentiu de partir de alguns princípios inteiramente novos" (F. Barone).

A realidade é que, retocada aqui ou ali, mudada em um ponto ou modificada em outro, a teoria do *Almagesto* já havia proliferado em uma dezena de sistemas, todos "ptolomaicos", e "o seu número aumentava rapidamente com a multiplicação dos astrônomos tecnicamente preparados" (Th. S. Kuhn). A situação tornara-se desastrosamente insuportável. Thomas S. Kuhn recorda ainda que, no século XIII, Afonso X declarou que, se Deus o houvesse consultado quando estava criando o universo, ele teria podido dar-lhe bons conselhos. E Domenico Maria Novara expressou a idéia de que um sistema tão confuso como o ptolomaico não podia, por natureza, ser verdadeiro. E Copérnico, por seu turno, viu a astronomia de sua época em um estado monstruoso. Naturalmente, a crise do sistema ptolomaico se havia tornado mais aguda por causa de diversos fatores: as críticas dos medievais à cosmologia aristotélica, a afirmação do neoplatonismo, a exigência de reforma do calendário. No entanto, as maiores lacunas estavam nas previsões não confirmadas, apesar do instrumental teórico crescer cancerosamente sobre si mesmo, contrastando com as exigências fundamentais e irrecusáveis da metafísica neoplatônica do Deus que geometriza.

3.7. **A teoria de Copérnico**

Estando a situação assim tão desconjuntada, Copérnico, como ele mesmo escreve, "tendo meditado longamente sobre essa incerteza da tradição matemática na determinação dos movimentos do mundo das esferas, comecei a ficar perturbado pelo fato de que os filósofos não podiam se fixar em nenhuma teoria segura do movimento do mecanismo de um universo criado para nós por um Deus que é bondade e ordem suprema, embora fizessem observações tão acuradas no que se refere aos mínimos detalhes desse universo".

Atormentado por tal problema, Copérnico, como ele próprio conta, pôs-se a "reler as obras dos filósofos", com a intenção de ver "se algum deles havia pensado alguma vez que as esferas do universo podiam se mover segundo movimentos diferentes daqueles propostos pelos professores de matemática nas escolas". E descobre que Cícero registra a opinião de Iceta de Siracusa (século V a.C.) de que era a Terra que se movia. E descobre também que o pitagórico Filolau (século V a.C.), Heraclides do Ponto e o pitagórico Ecfanto (século IV a.C.). igualmente, pensavam que era a Terra que girava.

Encorajado pelo fato de que, antes dele, outros já haviam defendido tal idéia, que parecia "absurda" para a maioria, Copérnico começou a "pensar na mobilidade da Terra". Assim, "assumindo (...) os movimentos que atribuo à Terra em minha obra, através de muitas e longas observações, descobri por fim que, se os movimentos das outras estrelas errantes são referidos ao circuito da Terra e calculados segundo a revolução de cada estrela, não apenas os seus fenômenos encontram confirmação, mas também a ordem e a magnificência de todas as estrelas e esferas, bem como o próprio céu, revelam-se tão vinculados entre si que não se pode deslocar nada em parte alguma sem gerar confusão nas outras partes e no todo". Sentindo-se seguro da veracidade de suas teorias, Copérnico decide então tornar públicos os seus pensamentos, não querendo se subtrair "ao juízo de ninguém" e sem duvidar de que "os matemáticos dotados de engenho e cultura concordem comigo, se quiserem conhecer e apreciar, não superficialmente, mas em profundidade, já que é exatamente isso o que a filosofia exige, aquilo que eu apresento nesta obra para demonstrar tais coisas".

E, no seu primeiro e fundamental *De Revolutionibus,* Copérnico defende as seguintes teses: 1) o mundo deve ser esférico; 2) a Terra deve ser esférica; 3) com a água, a Terra forma uma única esfera; 4) o movimento dos corpos celestes é uniforme, circular e perpétuo ou então composto de movimentos circulares; 5) a Terra se move em um círculo orbital em torno de seu centro, girando também sobre o seu eixo; 6) comparados com a dimensão da Terra, é enorme a vastidão dos céus. O capítulo 7 discute as razões pelas quais os antigos consideravam que a Terra estava imóvel no centro do mundo. A insuficiência de tais razões é demonstrada no capítulo 8. O capítulo 9 discute se é possível atribuir mais movimentos à Terra e fala do centro do universo. Por fim, o capítulo 10 é dedicado à ordem das esferas celestes.

3.8. Copérnico e a tensão essencial entre tradição e revolução

Copérnico subverteu todo o sistema do mundo. No entanto, arrastou para o seu *novo mundo* muitos aspectos e diversas estruturas do *velho mundo.* O mundo de Copérnico não é um universo infinito. Naturalmente, é bem maior do que o de Ptolomeu, mas ainda é um mundo fechado. A forma perfeita é a esférica e o movimento perfeito e natural é o circular. Os planetas não se movem em órbitas, sendo transportados por esferas cristalinas que giram. As esferas possuem realidade material.

Butterfield fala de "conservadorismo de Copérnico". E, claro, encontramos em Copérnico todos os aspectos do velho mundo que citamos e também traços da tradição hermética. Quem passa para um novo mundo, sempre leva para ele algo mais ou menos embaraçoso do velho mundo. Mas o mais importante é que o novo mundo já foi tocado e alcançado. E foi precisamente isso o que aconteceu com Copérnico, embora a sua teoria "não fosse mais acurada do que a de Ptolomeu e não introduzisse nenhuma melhoria imediata no calendário" (Th. S. Kuhn). Entretanto, foi uma teoria *revolucionária,* rompendo com uma tradição mais do que milenar.

Copérnico não se limitou — e tinha meios para fazê-lo — a melhorar ou remendar o sistema ptolomaico neste ou naquele ponto, pois tal sistema se havia transformado em um conjunto monstruoso de teorias que *nada mais prometiam.* Copérnico foi grande porque teve a coragem de mudar de caminho: propôs um paradigma ou uma grande teoria alternativa que, embora no princípio não parecesse trazer muitas vantagens e até mesmo não parecesse tampouco muito mais simples do que a de Ptolomeu (Ptolomeu tinha quarenta círculos ao passo que Copérnico por fim foi forçado a propor trinta e seis círculos), no entanto não tinha mais nada a ver com as eternas e insuperáveis dificuldades do velho sistema (embora apresentasse outras — mas eram *outras*), além de conter toda uma série de previsões (semelhança entre os planetas e a Terra, as fases de Vênus, um universo maior etc.) que mais tarde foram flagrantemente confirmadas por Galileu.

O dado mais importante do trabalho de Copérnico é o de ter imposto ao mundo das idéias uma nova *tradição de pensamento:* "Depois de Copérnico, os astrônomos passaram a viver em um mundo diferente" (Th. S. Kuhn). Ou seja, ele "construiu (...) um sistema astronômico completo, suscetível de ser desenvolvido posteriormente tão logo um incansável observador concebesse a necessidade de submeter perseverantemente os céus a observações minuciosas" (J.L.E. Dreyer). E novamente Kuhn observa que o *De Revolutionibus* "conseguiu tornar-se o ponto de partida de uma nova tradição astronômica e cosmológica e, ao mesmo tempo, o ponto culminante de uma tradição antiga. Aqueles que Copérnico conseguiu convencer da idéia de uma Terra em movimento iniciaram a sua obra de pesquisa a partir do ponto em que ele se detera. O seu ponto de partida era (...) constituído por tudo aquilo que eles tomaram de Copérnico e os problemas aos quais passaram a se dedicar não eram mais os problemas da velha astronomia, que havia preocupado Copérnico, mas sim os problemas da nova astronomia centralizada no Sol, que descobriram no *De Revolutionibus.*"

Copérnico morreu em 1543, mesmo ano em que apareceu publicado o *De Revolutionibus*. E não demoraram a aparecer os ataques contra a nova teoria. Mas também houve quem falou de Copérnico como "o segundo Ptolomeu". Pouco a pouco, a idéia heliocêntrica abria caminho. A *Narratio prima* de Rheticus já vinha difundindo a teoria copernicana antes de 1543. Em 1576, o astrônomo inglês Thomas Digges (aproximadamente 1546-1596) publicou uma popular defesa da teoria copernicana, a qual exerceu uma grande influência na Inglaterra, difundindo a idéia da mobilidade da Terra não apenas entre os astrônomos. Também foi copernicano Michael Mästlin (1550-1631), professor de astronomia na Universidade de Tubinga — e teve Kepler como seu discípulo.

Mas, apesar desses e de outros adeptos, a teoria copernicana não ganhou de imediato muitas aprovações, nem mesmo entre os astrônomos, que adotaram o sistema *matemático copernicano,* negando-lhe a veracidade física; ou seja, basicamente seguiram o caminho apontado por Osiander. De todo modo, porém, Copérnico não foi rejeitado: a adoção dos cálculos copernicanos por parte de diversos astrônomos permitiu precisamente a *infiltração* da teoria copernicana nas fileiras de seus opositores. E é a essa infiltração que se deve a progressiva modificação da concepção inicial dos astrônomos, para os quais a idéia do movimento da Terra era simplesmente absurda. E, dentre os astrônomos, copernicanos nos cálculos e anticopernicanos no que se refere ao sistema físico, encontrava-se Erasmus Reinhold (1511-1553), que prestou um imenso serviço ao copernicanismo: com efeito, são suas as *Tabulae Prutenicae* (1551) que, compiladas com base nos cálculos de Copérnico, iriam se transformar num instrumento cada vez mais indispensável para a cultura astronômica.

4. Tycho Brahe: nem "a velha distribuição ptolomaica" nem "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico"

4.1. Tycho Brahe: a melhoria dos intrumentos e das técnicas de observação

A grande obra de Copérnico apareceu em 1543. Em 1609, Kepler publicou o seu trabalho sobre Marte, que assestava outro violento golpe à cosmologia tradicional: nesta obra, com efeito, Kepler demonstrava que as órbitas dos planetas não são *circulares* mas *elípticas*. Entretanto, entre as obras de Copérnico e Kepler situa-se o trabalho de outra personagem, que muito iria influenciar a

astronomia: trata-se do dinamarquês Tycho Brahe. Tycho (latinização do nome dinamarquês Tyge) nasceu três anos depois da morte de Copérnico, isto é, em 1546, vindo a falecer em 1601.

Se Copérnico foi o astrônomo mais importante da primeira meta de do século XVI, Tycho Brahe foi a *auctoritas* em astronomia da segunda metade do século. Frederico II da Dinamarca foi o grande protetor de Brahe, ao qual, além de uma renda, deu a ilha de Hven, no estreito de Copenhaga. Nessa ilha, Brahe mandou construir um castelo, um observatório, laboratório e uma impressora privada, aí trabalhando de 1576 a 1597, ajudado por numerosos assistentes, recolhendo uma enorme quantidade de *precisas observações*. Com a morte de Frederico II, o seu sucessor não continuou se comportando como mecenas em relação a Brahe, que, em 1599, transferiu-se para Praga a serviço do imperador Rodolfo II. Aqui Brahe chamou o jovem Kepler, que, com a morte de Brahe (em 1601), sucedeu-lhe na função de matemático imperial.

Ao contrário de Copérnico, Tycho Brahe foi sobretudo um virtuoso da observação astronômica, tendo transformado as técnicas de observação e mensuração, alcançado altos níveis de precisão e projetado e contruído novos instrumentos, maiores, mais estáveis e de maior dimensão que os anteriores. Desse modo, conseguiu corrigir muitos erros derivados do uso de instrumentos piores que os seus. Mas, sobretudo, introduziu a prática de *observar os planetas enquanto eles se movem nos céus,* o que representou um fato novo de grande relevância, pois, antes de Brahe, os astrônomos costumavam observá-los somente quando se encontravam em configurações favoráveis.

Ademais, não devemos nos esquecer de que Brahe observa a olho nu, o que significa que suas habilidades de observador eram verdadeiramente excepcionais. Com efeito, "a observação feita com telescópios modernos mostra que, quando Brahe dedicou especial atenção à determinação da posição de uma estrela fixa, os seus dados mostraram uma conformação aproximada a um grau ou até mais, o que constitui um resultado excepcional para observações a olho nu" (Th. S. Kuhn). E, através de suas acuradas observações, Tycho Brahe e seus colaboradores conseguiram eliminar toda uma série de problemas astronômicos que se erguiam precisamente com base nas defeituosas observações do passado.

4.2. **Tycho Brahe nega a existência das esferas materiais**

Pois bem, em 1577, estudando o movimento de um cometa, Brahe conseguiu determinar sua paralaxe, demonstrando assim que, girando em torno do Sol em uma órbita externa à de Vênus, e tendo uma paralaxe muito pequena, estava mais distante do que

a Lua e que sua trajetória fazia uma intersecção na órbita dos planetas. Esse resultado revelava-se desconcertante, significando que as esferas cristalinas da cosmologia tradicional, concebidas como fisicamente reais e destinadas a transportar os planetas, na realidade não existiam.

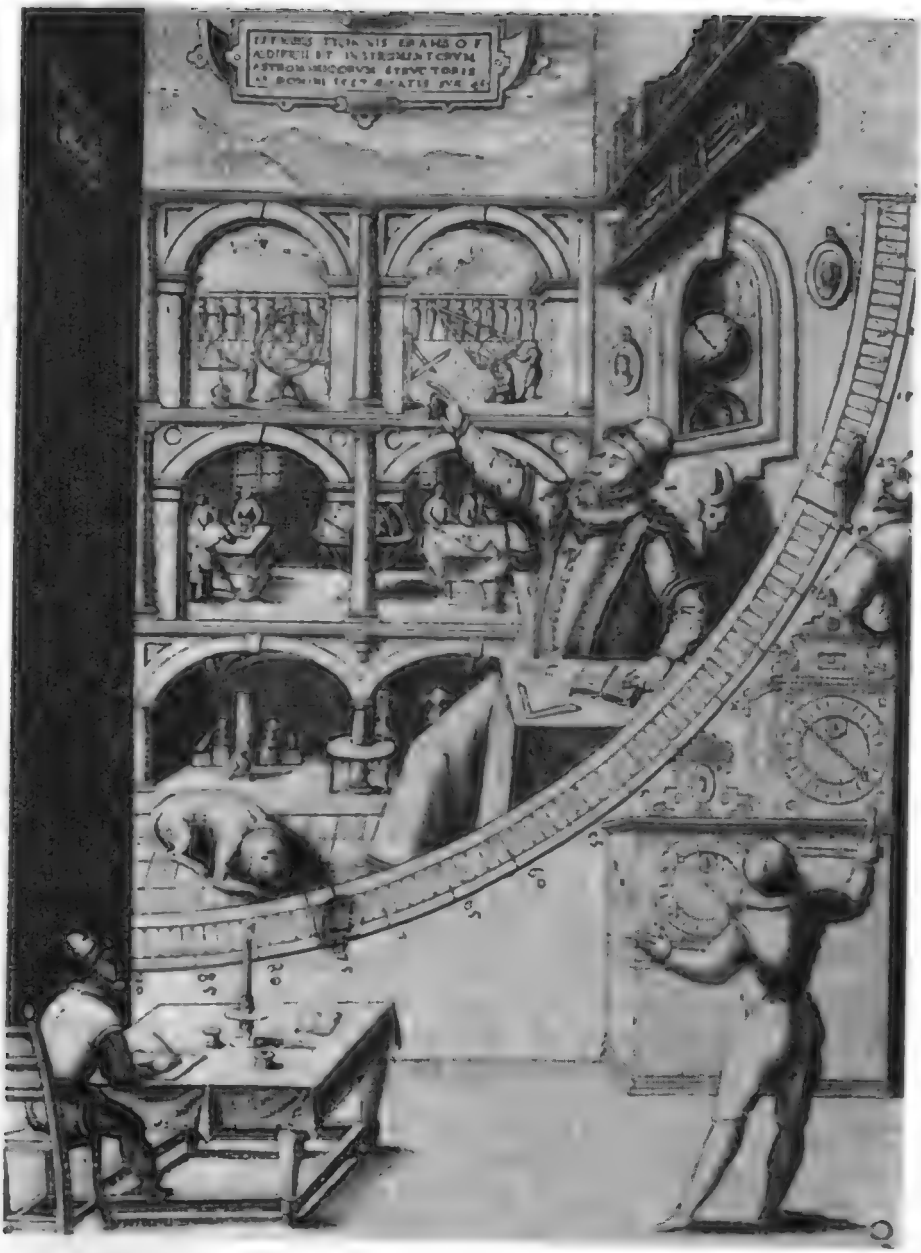
Desaparecia assim um outro elemento da velha imagem do mundo, como escrevia Brahe a Kepler: "Em minha opinião, deve ser excluída dos céus (...) a realidade de todas as esferas. Aprendi isso com todos os cometas que apareceram nos céus (...). Com efeito, eles não seguem as leis de nenhuma das esferas, mas agem precisamente em contradição com elas (...). Com base no movimento dos cometas, está claramente provado que a máquina do céu não é um corpo duro e impenetrável, composto de várias esferas reais, como muitos acreditaram até hoje, mas sim um elemento fluido e livre, aberto em todas as direções, de modo a não opor qualquer obstáculo à livre corrida dos planetas, que, de acordo com a sabedoria legislativa de Deus, é regulada sem qualquer maquinário nem qualquer rotação de esferas reais (...). Desse modo, não se pode reconhecer nenhuma penetração real e incoerente das esferas: elas não existem realmente nos céus, sendo admitidas apenas para efeito do ensino e do aprendizado."

E assim sumiam do mundo as *esferas materiais,* das quais nem mesmo Copérnico se havia afastado. E em seu lugar entravam as *órbitas,* entendidas em nosso sentido de "trajetórias". Mas a inovação de Tycho Brahe não ficou só nisso, já que ele também lançou à crise a velha idéia da perfeita naturalidade e circularidade dos movimentos celestes. Essa idéia era um dogma, mas Brahe defendeu a opinião de que o cometa havia revelado uma órbita "oval". E isso também significa a abertura de uma grande brecha no interior da cosmologia tradicional.

Esses foram, portanto, os aspectos inovadores e abertamente revolucionários da obra de Tycho Brahe. Diante da balbúrdia dos sistemas contrastantes, ele aperfeiçoou técnicas e instrumentos capazes de estabelecer *dados* mais precisos e seguros. Com base em muitas e exatas observações, ele conseguiu derrotar duas idéias basilares da cosmologia tradicional. Mas ainda ficava em aberto o maior e mais candente problema: quem tinha razão, Ptolomeu ou Copérnico? E eis então que, de atento e preciso observador, Tycho Brahe transforma-se em um hábil teorizador.

4.3. **Nem Ptolomeu nem Copérnico**

Tycho Brahe foi um adversário do copernicanismo ao longo de toda a sua vida. E "o seu imenso prestígio contribuiu para retardar a conversão dos astrônomos à nova doutrina" (Th. S. Kuhn).



Tycho Brahe foi o grande astrônomo que propugnou uma "restauração" astronômica, que portava em seu interior os germes da "revolução".

Naturalmente, como ele próprio escreve, Brahe tinha plena consciência do fato de que "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico" estava em condições de "evitar sabiamente tudo aquilo que, na disposição ptolomaica, revela-se supérfluo e incoerente, sem se contrapor aos princípios da matemática". E, no entanto, era anticopernicano: "Ele ainda estava muito imiscuído no modo de pensar aristotélico para escapar da influência das argumentações contra a possibilidade de movimento da Terra, que haviam sido apresentadas por Ptolomeu e refutadas por Oresme e Copérnico" (E. J. Dijksterbuis).

Eis algumas das argumentações anticopernicanas de Brahe: "Desde que (a inovação de Copérnico) estabelece que o corpo da Terra, grande, preguiçoso e inábil para mover-se, é movido por um movimento não mais fragmentário (aliás, um tríplice movimento) do que o dos outros astros etéreos, chocava-se não somente com os princípios da física, mas também com a autoridade das sagradas Escrituras, que confirmam em várias passagens a estabilidade da Terra. E isso para não falar do vastíssimo espaço interposto entre a orbe de Saturno e a Oitava esfera, que essa doutrina torna vazio até as estrelas, além de outros inconvenientes que acompanham essa especulação."

No denso epistolário trocado por Tycho Brahe com o astrônomo copernicano alemão Christopher Rothmann (que era o astrônomo do landegrave Guilherme IV, de Hessen), ele explicitou uma argumentação anticopernicana que estava destinada a tornar-se posteriormente uma objeção usual: se fosse verdade que a Terra gira de leste para oeste, então — essa é a objeção de Brahe — o trajeto de uma bala disparada em direção ao poente por um canhão deveria ser mais longo do que o trajeto de uma bala disparada pelo mesmo canhão em direção ao levante. E isso porque, no primeiro caso, a Terra estaria se movendo em direção oposta à da bala, ao passo que, no segundo caso, a Terra se moveria na direção da bala, de modo que este último trajeto deveria ser mais curto do que o da bala disparada em direção ao ocidente. Mas, como esses previstos trajetos diferentes não se dão na prática, Brahe concluía então que a Terra está imóvel. Assim, o sistema copernicano não é válido, na idéia de Tycho Brahe.

Mas, em sua opinião, também não era válido o sistema ptolomaico, já que Brahe — embora carecesse do pathos neoplatônico que anima os escritos de Copérnico e em seguida guiaria a obra de Kepler — não era tão ingênuo a ponto de não se dar conta de que, como ele próprio afirma, "a velha distribuição ptolomaica das orbes celestes não era bastante coerente, sendo supérfluo recorrer a tão numerosos e tão grandes epiciclos por meio dos quais se justifica o comportamento dos planetas em relação ao Sol, suas

retrogradações e suas suspensões, com algumas partes de sua aparente desigualdade".

4.4. O sistema tychônico: uma restauração portadora dos germes da revolução

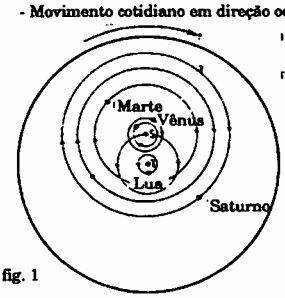
Portanto, nem Ptolomeu nem Copérnico. Então, sempre nas palavras de Brahe, "havendo compreendido muito bem que ambas essas hipóteses admitiam não poucos absurdos, comecei a meditar profundamente comigo mesmo se era possível encontrar alguma hipótese que não estivesse em contraste com a matemática nem com a física, que não tivesse que se esconder das censuras teológicas e que, ao mesmo tempo, satisfizesse completamente as aparências celestes". E prossegue Brahe: "Por fim, quase inesperadamente, veio-me à mente o modo pelo qual deve ser disposta adequadamente a ordem das revoluções celestes, de forma a fechar o caminho a todas essas incongruências." E, dessa forma, chegamos ao *sistema tychônico.*

Nesse sistema do mundo, a Terra encontra-se no centro do universo. Entretanto, ela só está no centro das órbitas do Sol, da Lua e das estrelas fixas, ao passo que o Sol está no centro das órbitas dos cinco planetas. Para se ter uma idéia do sistema de Brahe, basta olhar a Fig. 1, onde, entre outras coisas, pode-se observar que, como as órbitas apresentam intersecção em vários pontos, era necessário que as esferas perdessem o seu caráter material. Na Fig. 2, temos a representação do sistema copernicano, de modo que se possam observar suas diferenças em relação ao sistema tychônico.

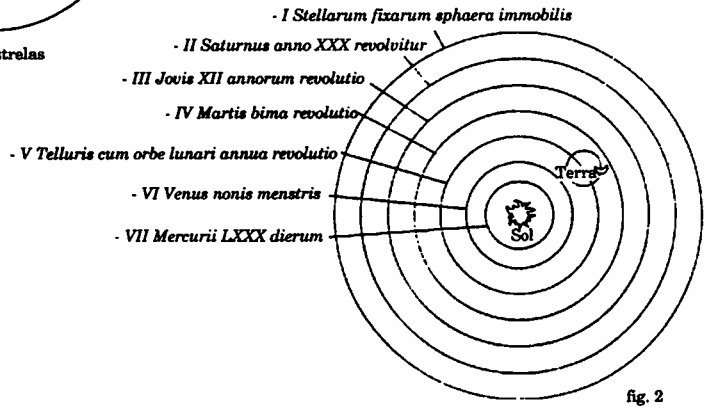
A Terra permanece no centro do universo, como argumenta o próprio Brahe: "Para além de qualquer dúvida, penso que se deve estabelecer, com os antigos astrônomos e com os pareceres já aceitos pelos físicos, com a autenticação posterior das sagradas Escrituras, que a Terra que nós habitamos ocupa o centro do universo e não se move em círculos por efeito de nenhum movimento anual, como quer Copérnico."

O Sol e a Lua giram em torno da Terra: "Considero que os circuitos celestes são governados de tal modo que somente ambas as luminárias do mundo (o Sol e a Lua), que presidem à discriminação do tempo, e com elas a distante e oitava esfera (das estrelas fixas) que contém todas as outras, olham para a Terra como o centro de suas revoluções."

Os outros cinco planetas giram em torno do Sol: "Assevero ademais que os cinco planetas restantes (Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno) desenvolvem os seus próprios giros em torno do Sol, como o seu guia e rei, sempre o obervando quando se situa no espaço intermediário de suas revoluções."



- *Figura 1:* O sistema tychônico (de KUHN, Thomas S., *La Rivoluzione Copernicana*, Einaudi, Turim, 1972).



- *Figura 2:* O sistema copernicano (de ROSSI, Paolo, *La Rivoluzione Scientifica da Copernico a Newton*, Loescher, Turim, 1973).

O sistema tychoniano não convenceu Kepler nem Galileu. Em seu leito de morte, Brahe confiou seu sistema ao jovem assistente Kepler, mas este estava muito atraído pela grande simetria de Copérnico, ao passo que o sistema de Brahe não era estruturado simetricamente (assim, por exemplo, o centro geométrico do universo não é mais o centro da maior parte dos movimentos celestes). Por seu turno, no *Diálogo sobre os dois sistemas máximos,* Galileu iria confrontar o sistema aristotélico-ptolomaico com o sistema copernicano, sem considerar em absoluto o "terceiro sistema do mundo" de Tycho Brahe.

E, no entanto, o sistema de Brahe conquistou um relativo sucesso, sendo abraçado pela maior parte dos astrônomos que estavam insatisfeitos com o sistema ptolomaico. Na realidade, seu sistema foi engenhosamente concebido: mantinha as vantagens matemáticas do sistema de Copérnico e, além disso, evitava as críticas de natureza física e as acusções de ordem teológica. *Mas o sucesso do sistema tychônico foi o sucesso de um compromisso.* E, embora esse compromisso tivesse o aspecto de uma "restauração", ele não podia ignorar a revolução que ocorrera; Tycho Brahe também negou o sistema ptolomaico, afirmando que a Terra não era o centro das revoluções de *todos* os planetas.

Duas observações ainda. Em Uraniborg, na ilha de Hven, além do observatório, Brahe possuía também um laboratório químico. E, embora criticasse as práticas astrológicas, "estava convencido de que existia uma afinidade essencial entre os fenômenos celestes e os acontecimentos terrestres" (E. J. Dijksterhuis). Diz ainda Dijksterhuis que essa crença na existência de uma relação entre todas as coisas, de origem estóica, foi uma crença que constituiu fonte de inspiração para muitos grandes cientistas.

5. Johannes Kepler: a passagem do "círculo" à "elipse" e a sistematização matemática do sistema copernicano

5.1. Kepler, professor em Graz: o *Mysterium cosmographicum*

Kepler nasceu em 17 de dezembro de 1571, em Weil, nas proximidades de Estugarda. Filho de Henrique, funcionário luterano a serviço do Duque de Brunswick, e de Catarina Guldenmann, filha de um albergueiro, Kepler veio ao mundo prematuramente (*"septem mestris sum"*, escreveu de si mesmo), sendo muito enfermiço. Quando pequeno, teve varíola, que lhe deixou as mãos contraídas e a vista enfraquecida. Seu pai também foi soldado mercenário. Deixando o filho com os avós, Henrique, juntamente com a mulher, foi combater nas fileiras do duque de Alba contra os belgas. Voltando da guerra em 1575, os genitores de Kepler instalaram uma hospedaria em Ellmendingen, na região de Baden. E o pequeno Kepler, logo que esteve em condições para tanto, tinha que lavar os copos na hospedaria do pai, além de ajudar na cantina e também no campo. Em 1577, começou a freqüentar a escola em Leonberg. Tendo se mostrado muito capaz e interessado, seus pais decidiram enviá-lo em 1584 para o seminário de Adelberg. Daí passou para o seminário de Maulbronn, de onde saiu quatro anos depois para ingressar na Universidade de Tubinga, onde teve por mestre o astrônomo e matemático Michael Mästlin, que o convenceu da justeza do sistema copernicano.

Nesse período, agravava-se a luta entre católicos e protestantes. Embora protestante, Kepler via essa luta como uma coisa absurda. E, permanecendo naquela situação de "liberdade" em que Deus o havia feito nascer, imputava "às tolices deste mundo (...) as perseguições que dominavam os partidos religiosos, a presunção de que os seus problemas o eram também de Deus, a arrogância dos teólogos ao considerarem que se deve crer cegamente neles e, por

fim, a intransigência com que eles condenavam aqueles que fazem uso da liberdade evangélica" (G. Abetti).

Aos vinte e dois anos, Kepler abandonou a teologia e, com ela, a idéia de dedicar-se à carreira eclesiástica. Aceitou uma oferta para ensinar matemática e moral no ginásio de Graz. Entre as suas funções estava também a de preparar o calendário para a região da Estíria, para o ano de 1594. E a preparação do calendário implicava também um trabalho de previsões, como, por exemplo, sobre o rigor mais ou menos intenso do inverno, sobre as agitações camponesas etc.

Em 1596, Kepler publicou o *Prodromus* ou *Mysterium cosmographicum,* no qual, como veremos melhor adiante, ele relacionava os "cinco sólidos regulares" (o cubo, o tetraedro, o dodecaedro, o octaedro e o icosaedro) com o número e as distâncias dos planetas então conhecidos. Sendo publicado com um prefácio de Mästlin, o livro foi logo enviado a Tycho Brahe e Galileu Galilei. Brahe respondeu a Kepler convidando-o a ver a eventual relação entre as descobertas do *Prodromus* e o sistema tychônico. E, em 4 de agosto de 1597, de Pádua, Galileu enviou uma resposta a Kepler, na qual, entre outras coisas, podemos ler: "Agradeço-te também, de modo muito particular, por teres te dignado a dar-me tal prova de tua amizade. Por enquanto, só tive a visão do prefácio de tua obra, com base na qual, compreendi a tua intenção. E posso verdadeiramente estar satisfeito por ter tal aliado na indagação da verdade e um tal amigo dessa verdade. É deplorável que sejam tão raros aqueles que combatem pela verdade e não seguem um caminho errado no filosofar e sim para congratular-me contigo pelas belas idéias expostas em comprovação da verdade (...). Muito escrevi para apresentar as provas que aniquilam os argumentos contrários à hipótese copernicana, mas até agora não ousei publicar nada, aterrorizado pelo que sucedeu a Copérnico, o nosso mestre, que, se conquistou fama imortal junto a alguns, na verdade, junto a infinitos outros ele é desmoralizado e apupado, tão grande é o número dos tolos. Eu ousaria desfraldar abertamente os meus pensamentos se houvesse muitas pessoas como tu, mas, como não existem, devo me conter."

5.2. Kepler, matemático imperial em Praga: a *Nova astronomia* e a *Diótrica*

Em 1597, Kepler casou com Bárbara Müller von Muhlek, uma rica e jovem viúva de vinte e três anos. Nesse meio tempo, depois da visita do arquiduque Fernando ao papa Clemente VIII, todos os não-católicos foram expulsos da Estíria. Kepler mobilizou-se rapidamente junto ao seu velho mestre Mästlin para obter um

lugar na Universidade de Tubinga, mas não o conseguiu. Então, apresentou-se uma inesperada solução: Brahe convidou Kepler a visitá-lo no castelo de Benatek, nas proximidades de Praga. Em 1º de agosto de 1600, mais de um milhar de cidadãos foram expulsos da Estíria. Kepler escreve a Mästlin, dizendo que nunca teria acreditado que deveriam suportar tanto sofrimento, abandonar a casa e os amigos e perder os próprios bens por motivos religiosos e em nome de Cristo. Em Praga, Tycho Brahe assume Kepler como seu assistente. Pouco depois, porém, em 24 de outubro de 1601, com apenas cinqüenta e cinco anos de idade, Brahe morre. E o imperador Rodolfo II nomeia Kepler "matemático imperial", com uma renda que era a metade da de Brahe e com a tarefa de concluir as *Tábuas rodolfinas.*

Em 1604, Kepler publica a obra *Ad Vitellionem paralipomena.* Trata-se de uma obra de *ótica geométrica,* que marca um momento relevante da história da ciência. A obra é composta de onze capítulos e aperfeiçoando conceitos já expressos por Al-Hazen e Vitélio, além de apresentar concepções que muito se assemelham às de Francisco Maurolico (1494-1577). O capítulo V da obra reveste-se de grande importância: "Nele, pela primeira vez depois de dois mil anos de estudo, não se hesita em fazer o estímulo luminoso chegar até à retina, reconhecendo-se que a figura assim projetada na retina fica de cabeça para baixo, mas sem reputar esse fato como danoso, porque, à medida em que a localização das imagens fora do olho é uma função realizada pelo próprio olho, o problema está em determinar a regra com base na qual deve proceder o olho para colocar a imagem, quando recebe certos estímulos. Assim, a regra agora é a seguinte: quando o estímulo sobre o fundo do olho está em baixo, a figura vista fora do olho deve estar em cima e vice-versa; da mesma forma, quando o estímulo sobre a retina está à direita, a figura vista fora do olho deve estar à esquerda e vice-versa" (V. Ronchi). Além disso, no capítulo primeiro, Kepler dava uma definição de luz completamente nova: 1) "à luz compete a propriedade de afluir ou ser lançada de sua fonte em direção a um lugar distante"; 2) "de um ponto qualquer, o afluxo da luz ocorre segundo um número infinito de retas"; 3) "por si mesma, a luz é capaz de avançar até o infinito"; 4) "as linhas dessas emissões são retas e se chamam *raios*". Vasco Ronchi comenta que, nessas quatro proposições, está a definição do raio luminoso, que depois seria definitivamente adotada pela ótica geométrica.

Em 1609, é publicada a *Nova astronomia,* que Kepler enviou ao imperador Rodolfo II com uma carta dedicatória datada de 29 de março. Essa é a obra mais memorável de Kepler, estabelecendo dois princípios fundamentais da astronomia moderna (as primeiras duas leis de Kepler, sobre as quais falaremos

adiante). Nessa obra, Kepler estuda o movimento de Marte, podendo finalmente declarar-se vitorioso sobre o deus da guerra — e assim entregava o planeta, feito prisioneiro, aos pés do Imperador. Mas Marte tem muitos parentes — Júpiter, Saturno, Vênus, Mercúrio etc. — que ainda era preciso combater e vencer. E, para prosseguir a batalha, havia necessidade de recursos. E Kepler pede-os ao Imperador.

Em março de 1610, Galileu publicou o seu *Sidereus Nuncius*, que, com todas as descobertas astronômicas que continha, despertou o mais alto interesse no mundo científico. Galileu enviou uma cópia para Kepler, através de Juliano de Médici, que era embaixador da Toscana em Praga. Em resposta a Galileu, Kepler escreveu a sua *Dissertatio cum Nuncio Sidereo,* onde apresenta as suas dúvidas. Sobretudo em relação à existência dos satélites de Júpiter. O místico neoplatônico Kepler, para quem "o Sol é o corpo mais belo" e "o olho do mundo", não podia admitir que Júpiter possuísse satélites e pudesse assim reivindicar uma dignidade análoga à do Sol. Ademais, "não se compreende bem por que (tais satélites) existiriam, quando sobre esse planeta não há ninguém para admirar tal espetáculo". Mais tarde, de posse de uma *boa* luneta — aquela que Galileu havia enviado a Ernesto da Baviera, príncipe eleitor do Sacro Império Romano em Colônia, e que este havia passado para Kepler —, ele se convenceu da opinião de Galileu, publicando então a *Narratio de observatis a se quatuor Jovis satellitibus erronibus.*

Nesse meio tempo, Martin Horky de Lochovic — que assistira às demonstrações com a luneta que Galileu realizara em Bolonha, por volta de fins de abril de 1610, na casa de Antonio Magini, professor de matemática em Bolonha e adversário de Galileu — escreveu a Kepler uma carta sobre a ineficácia da luneta: "In inferioribus facit mirabilia; in coelo fallit quia aliae stellae fixae duplicatae videntur. Habeo testes excellentissimos viros et nobilissimos doctores (...) omnes instrumentum fallere sunt confessi. At Galileus obmutuit, et die 26 (...) tristis ad Illustrissimo D. Magino discessit." Horky escreveu também um libelo contra as recentes descobertas de Galileu: *Brevissima peregrinatio contra Nuncium Sidereum.* E, em 30 de junho (1610), enviou-a a Kepler. Mas este, embora com um pouco de atraso, renegou as opiniões de Horky.

Galileu, como veremos nas páginas a ele dedicadas, levou para *dentro* da ciência a luneta, um instrumento que então era visto como objeto típico dos "vis mecânicos" e indigno dos "filósofos". E Kepler, por seu turno, era a pessoa matematicamente melhor aparelhada para estudá-lo e desenvolver sua teoria. E, com efeito, na primavera de 1611, apareceu em Augusta a *Dioptrice* ou "demonstração daquelas coisas, nunca antes vistas por ninguém,

Johannes Kepler (1571-1630) foi o sistematizador matemático do sistema copernicano.

que se podem observar com a luneta". Diz Kepler que a *Diótrica* é importante porque amplia os horizontes da filosofia. E, sobre a luneta, diz ele: "O sábio tubo ótico é precioso como um cetro: quem observa com ele torna-se um rei e pode compreender à obra de Deus. Por isso, valem estas palavras: tu submetes à inteligência humana, os limites celestes e o caminho dos astros." Pode-se afirmar com certeza que a *Diótrica* constituiu "o início e o fundamento de uma ciência ótica capaz de explicar o funcionamente das lentes e de suas várias combinações, como as usadas na luneta 'galileana' ou a da luneta 'kepleriana', também chamada 'astronômica' " (G. Abetti).

5.3. Kepler em Linz: as *Tábuas rodolfinas* e a *Harmonia do mundo*

Em 1611, o imperador Rodolfo II teve que abdicar em favor do irmão Matias. Kepler, que já lutava em vão para obter sua remuneração, compreendeu que não era sábio continuar em Praga. Assim, colocou-se a serviço dos governadores da Áustria superior e transferiu-se para Linz, a fim de completar as *Tábuas rodolfinas* e dedicar-se aos seus estudos de matemática e filosofia. Mas o destino mostra-se sempre mais contrário a ele: o seu filho predileto morre atingido pela varíola; pouco depois, é sua mulher quem morre. Sua saúde piora. E, como se isso não bastasse, o pastor protestante Hitzler volta-se contra ele, suspeitando de heresia. Para ter a prova de sua ortodoxia, o Consistório de Estugarda exigiu a Kepler que assinasse a chamada "fórmula de concórdia". Kepler, porém, não se sentia em condições de, conscientemente, assinar a fórmula ortodoxa luterana, que afirmava a presença corpórea de Deus. Isso, em sua opinião, era contrário à idéia da sublimidade de Deus. Diante dessas reticências, os teólogos suevos decidiram que, se não assinasse, Kepler seria expulso como calvinista. E Hitzler negou-lhe os sacramentos. Assim, Kepler, que havia sido obrigado a fugir de Graz por perseguição dos católicos, em Linz foi renegado pelos protestantes.

Tendo ficado viúvo e precisando cuidar de seus filhos, Kepler decide casar-se novamente. Existe uma longa carta ao barão Strahlendorf, presidente do Conselho do Imperador em Praga, na qual Kepler convida o barão para as núpcias e conta o modo como chegou a essa decisão. Foram identificadas onze candidatas, cujos méritos e possibilidades de êxito como mulher foram examinados uma por uma. A primeira candidata, viúva, com duas filhas casadas e um filho, sob certos aspectos ia bem para um filósofo que não era mais jovem; mas, entre outras coisas, a mulher não tinha

boa saúde. A segunda candidata foi descartada porque era muito jovem e voltada para o luxo. Descartada também por motivos econômicos uma terceira candidata, pensa-se na quarta mulher: alta e atlética, não se coadunava com Kepler, que tinha estatura inferior. A quinta era uma mulher pobre e Kepler não pôde se decidir. A sexta era muito pobre, como a quinta. A sétima foi-lhe desaconselhada pelos amigos. Foi por motivos religiosos que descartou a oitava mulher. A nona era pobre e de saúde instável, sendo também recusada. A décima era pequena, muito gorda e muito feia. Um amigo propôs-lhe então uma outra, a décima-primeira, que, no entanto, era verdadeiramente muito jovem. Chegando a esse ponto, Kepler volta atrás, decide-se pela quinta e casa com ela. Tratava-se de Susana Rautlinger, bela e íntegra moça, pobre mas de boa família. E a escolha de Kepler iria se revelar uma escolha justa.

Em 1613, Kepler publicou a *Nova stereometria doliorum vinariorum,* que resolve um problema prático não irrelevante para aquela época: como determinar o conteúdo dos barris. A questão não deixava de ser importante, pois então o conteúdo dos barris era medido com a introdução de um bastão: devidamente inclinado, ele deveria indicar o número de "baldes" de que o barril era capaz. Tratava-se, obviamente, de uma mensuração grosseira. E o interessante é que Kepler resolve tal problema através de procedimentos que se aproximam dos realizados no cálculo infinitesimal.

Em 1616, porém, tem início a desgraçada aventura da pobre mãe de Kepler, que foi acusada de feitiçaria e submetida a um interminável processo, no qual se envolve também a faculdade jurídica de Tubinga. Kepler empenhou-se profundamente na defesa da mãe. E, finalmente, saiu vencedor: em 1621, a mãe de Kepler foi inocentada da acusação. Mas, tanto pela idade avançada como em função de seu encarceramento e do processo, sua infeliz mãe morreu em abril de 1622.

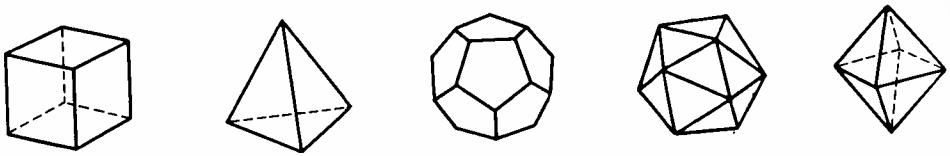
Nesse meio tempo, entre 1618 e 1621, Kepler havia publicado em Linz, em sete livros, o seu tratado de astronomia: *Epitome astronomiae copernicanae.* Já nos primeiros meses de 1619, em Augusta, aparecia sua obra *Harmonices mundi libri V,* sobre a qual falaremos adiante: trata-se do "ato conclusivo da fecunda vida de Kepler" (J.L.E. Dreyer). Em 1627, aparecem finalmente as *Tábuas rodolfinas,* onde se encontram as tábuas dos logaritmos, as tábuas para calcular a refração e um catálogo das 777 estrelas observadas por Tycho Brahe, cujo número Kepler eleva para 1005, com as observadas por ele mesmo. Com essas tábuas, "por mais de um século, os astrônomos puderam calcular com exatidão suficiente, jamais alcançada antes de Kepler, as posições da Terra e dos vários planetas em relação ao Sol" (G. Abetti).

Em 1628, Kepler estava novamente em Praga, de onde foi para Sagan, pequena cidade da Silésia, entre Dresden e Breslávia, colocando-se a serviço do Duque de Friedland, Albrecht Wallenstein. Este prometeu pagar a Kepler os doze mil florins de atrasados a que tinha direito pelo trabalho passado, ao passo que Kepler publicaria as efemérides até 1626. Entretanto, precipitando as coisas, Kepler decidiu ir a Ratisbona para obter da Dieta o pagamento de sua remuneração atrasada. Feita no lombo de um velho burro — do qual Kepler se desembaraçou por dois florins tão logo chegou —, a viagem foi desastrosa. Pegando uma febre, Kepler foi submetido a sangrias. Mas de nada adiantou. E morreu em 15 de novembro de 1630, distante de casa e dos que lhe eram caros. Estava com cinqüenta e nove anos de idade. Foi sepultado fora das muralhas da cidade, no cemitério de São Pedro, já que não era costume sepultar os luteranos dentro da cidade. Entretanto, os funerais foram solenes. E o discurso fúnebre desenvolveu-se em torno de um versículo de Lucas (Lc 11,28): "Felizes os que ouvem a palavra de Deus e a observam."

5.4. O *Mysterium cosmographicum:* em busca da divina ordem matemática dos céus

Assim como Tycho Brahe sempre foi anticopernicano, Kepler sempre foi copernicano: "Durante toda a sua vida, ele se referiu à pertinência do papel que Copérnico havia atribuído ao Sol com os tons entusiásticos do neoplatonismo renascentista" (Th. S. Kuhn). Kepler foi um *neoplatônico matemático* ou um neopitagórico que acreditava na harmonia do mundo. Por isso, não podia apreciar o pouco harmônico sistema de Brahe. Em suma, Kepler acreditava que a natureza era ordenada por regras matemáticas, que é função do cientista descobrir.

Uma função que Kepler acreditou ter cumprido, pelo menos em parte, quando publicou o *Mysterium cosmographicum,* em 1596. Nessa obra, precisamente, a fé no sistema copernicano vincula-se à fé platônica de que uma Razão matemática divina presidiu à criação do mundo. E, depois de ter desenvolvido extensamente — usando inclusive desenhos detalhados — as argumentações em favor do sistema copernicano, ele afirma que o número de planetas e a dimensão de suas órbitas podiam ser compreendidos à medida que se compreendesse a relação entre as esferas planetárias e os cinco sólidos regulares, "platônicos" ou "cósmicos". Esses sólidos, como já mostramos anteriormente, são: o cubo, o tetraedro, o dodecaedro, o icosaedro e o octaedro.



- Fig. 1
- (De KUHN, Thomas S., *La Rivoluzione Copernicana,* obra já citada.)

Como é fácil perceber, examinando a fig. 1, esses sólidos se caracterizam por terem as faces todas idênticas e constituídas apenas de figuras equiláteras. Desde a Antigüidade, sabia-se que somente cinco sólidos possuíam tais características: os cinco indicados na figura. Pois bem, em seu trabalho, Kepler sustenta que, se a esfera de Saturno fosse circunscrita ao cubo no qual estivesse inscrita a esfera de Júpiter e se o tetraedro fosse inscrito na esfera de Júpiter com a esfera de Marte inscrita nele e assim sucessivamente com os outros três sólidos e as outras três esferas (cf. a fig. 2), então se poderia demonstrar as dimensões relativas de todas as esferas, compreendendo-se também por que existem apenas seis planetas.

- Saturno
- *cubo*
- Júpiter
- *tetraedro*
- Marte
- *dodecaedro*
- Terra
- *icosaedro*
- Vênus
- *octaedro*
- Mercúrio

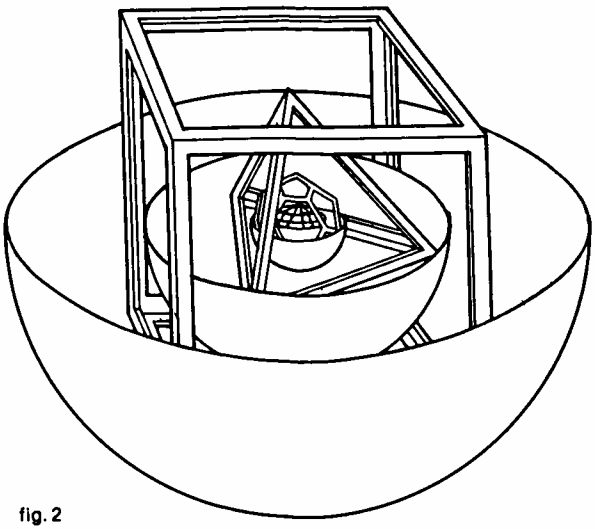


fig. 2

Eis o que diz o próprio Kepler: "A orbe da terra é a medida de todas as outras orbes. Circunscreve-se a ela um dodecaedro, e a esfera por ele circunscrita é a de Marte. A esfera de Marte circunscreve um tetraedro, que contém a esfera de Júpiter. A esfera de Júpiter circunscreve um cubo, sendo que a esfera por ele encerrada é a esfera de Saturno. Na orbe da Terra, inscrevi um

icosaedro, sendo a esfera nele inscrita a de Vênus. Em Vênus inscrevi um octaedro, onde está inscrita a esfera de Mercúrio. E aí encontras a razão do número dos planetas." *Deus é matemático. E o trabalho de Kepler consistiu precisamente em buscar as harmonias matemáticas e geométricas do mundo.* E ele acreditou haver encontrado muitas, embora aquelas destinadas a ter futuro fossem sobretudo as suas famosas três leis para os planetas.

De todo modo, "a convicção de uma estrutura do mundo matemàticamente definível, que encontrava a sua formulação teológica na crença de que, na criação do mundo, Deus havia sido guiado por considerações matemáticas; a irremovível certeza de que a simplicidade também é um sinal de veracidade e de que a simplicidade matemática se identifica com a harmonia e a beleza; por fim, a utilização da surpreendente circunstância de que existem exatamente cinco poliedros que satisfazem as mais altas exigências de regularidade e que, portanto, devem ter alguma coisa a ver com a estrutura do universo — todos esses dados são sintomas inequívocos da concepção do mundo pitagórico-platônico, que aqui aparece mais viva do que nunca. Esse era o estilo de pensamento do Timeu, que, depois de ter desafiado o predomínio do aristotelismo durante toda a Idade Média, em uma tradição contínua, embora por vezes invisível, agora punha-se novamente de pé" (E.J. Dijksterhuis).

5.5. **Do "círculo" à "elipse". As "três leis de Kepler"**

A ciência tem necessidade de mentes criativas (de hipóteses e teorias), ou seja, precisa de imaginação e, simultaneamente, de rigor no controle dessas hipóteses. Pois bem, na história do pensamento científico, talvez não tenha existido outro cientista com tanta força de imaginação quando Kepler, mas que, ao mesmo tempo, assumisse como ele uma atitude tão crítica em relação às suas próprias hipóteses. A idéia da relação entre os planetas e os sólidos logo se mostraria insustentável. Mas o que ela expressava era o sintoma de *um programa de pesquisa,* que ainda iria mostrar toda a sua fecundidade.

Ptolomeu não havia sido capaz de explicar o movimento "irregular" de Marte. E Copérnico também não o havia conseguido. Tycho Brahe havia realizado numerosas observações sobre Marte, mas também tivera que ceder às dificuldades. Depois da morte de Brahe, foi Kepler quem teve que se defrontar com o problema, nele trabalhando durante cerca de dez anos. É o próprio Kepler quem nos informa sobre esse seu extenuante trabalho, do qual deixou uma apaixonante e detalhada descrição. As tentativas seguiam-se uma à outra, mas todas caíam no vazio.

Entretanto, com base nessa longa série de tentativas falidas, Kepler chegou à conclusão de que era impossível resolver o problema com qualquer combinação de *círculos,* pois todas as combinações possíveis não correspondiam aos dados observáveis e as órbitas propostas, portanto, deviam ser eliminadas. Assim, além dos círculos, experimentou também as figuras ovais. Mas, novamente, as observações desmentiram as propostas teóricas. Por fim, percebeu que a teoria e as observações se harmonizavam quando fazia os planetas moverem-se em *órbitas elípticas,* com velocidades variáveis, determináveis segundo uma lei simples.

Foi uma descoberta sensacional: estava definitivamente rompido o dogma antigo e já venerável da naturalidade e perfeição do movimento circular. E um procedimento matemático muito simples estava em condições de dominar, *em um universo copernicano,* uma quantidade interminável de observações e permitia fazer previsões (e pós-visões) seguras e acuradas. Desse modo, "ao introduzir sua hipótese elíptica no lugar do plurissecular dogma da circularidade e uniformidade dos movimentos planetários, (Kepler) operou uma profunda e revolucionária reviravolta no interior da própria revolução copernicana" (A. Pasquinelli).

E eis as duas leis que contêm a solução final do problema, solução que é válida para nós, nos dias de hoje. *Primeira lei: as órbitas dos planetas (Marte) são elipses das quais o Sol ocupa um dos focos.* (Cf. a fig. 1.) *Segunda lei: a velocidade orbital de cada planeta varia de tal modo que a linha que liga o Sol e o planeta cobre, em iguais intervalos de tempo, iguais porções de superfície da elipse.* (Cf. a fig. 2. As duas figuras são tomadas do livro de Kuhn.)

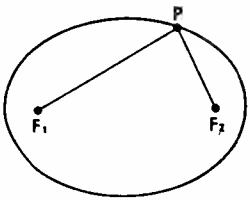


fig. 1

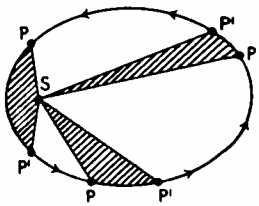


fig. 2

A substituição das órbitas circulares de Ptolomeu, de Copérnico e também de Galileu pelas elipses (1ª lei) e a substituição do movimento uniforme em torno de um centro com a lei das superfícies iguais (2ª lei) são suficientes para eliminar toda a caterva dos excêntricos e dos epiciclos. "Pela primeira vez, uma simples curva geométrica, não combina com outras curvas, e uma simples lei de movimento são suficientes para se poder prever a posição dos planetas. E pela primeira vez essas previsões mostram-se tão precisas quanto as observações. O sistema astronômico herdado

pela ciência moderna, portanto, é o produto conjunto da obra de Kepler e de Copérnico" (Th. S. Kuhn).

Em 1618, no *Epitome astronomiae copernicanae,* Kepler estendeu essas suas leis aos outros planetas, à Lua e aos quatro satélites de Júpiter, que haviam sido descobertos há poucos anos. Em 1619, nas *Harmonias do mundo,* Kepler anuncia a sua *Terceira lei: os quadrados dos períodos de revolução dos planetas estão na mesma relação que os cubos das respectivas distâncias do Sol.* Ou seja: se T1 e T2 são os períodos necessários a dois planetas para que eles completem uma volta em suas órbitas e se R1 e R2 são as respectivas distâncias médias entre os planetas e o Sol, então a relação entre os quadrados dos períodos orbitais é igual à relação existente entre os cubos das distâncias médias em relação ao Sol. Ou seja: (T1/ T2)2 = (R1/R2)3. Trata-se de uma "lei fascinante, porque estabelece uma regra nunca antes observada no sistema planetário" (Th. S. Kuhn). Mas o fundamental era que os princípios da cosmologia aristotélica se haviam despedaçado: "Em seu lugar, haviam sido colocadas relações matemáticas racionais" (Ch. Singer). Com efeito, chegando-se a esse ponto, o sistema solar encontrava-se plenamente desvelado em toda uma rede de límpidas e simples relações matemáticas "e, pela primeira vez, os seus componentes haviam sido conjugados, por uma lei que estabelecia uma relação entre as distâncias dos planetas em relação ao Sol e os períodos de revolução" (J.L.E. Dreyer).

5.6. O Sol como causa dos movimentos planetários

Como observa Dijksterhuis, o misticismo, a matemática, a astronomia e a física estavam estreita e até inextricavelmente associadas na mente de Kepler. Nas *Harmonias do mundo,* ele chega a falar de um "frenesi divino" e de um "arrebatamento inefável" na contemplação das *celestes harmonias.* E precisamente nesse livro Kepler mostra mais que em qualquer outro lugar a sua fé nas harmonias que se expressam na ordem matemática da natureza: e *o Sol desempenha um papel fundamental* nessa harmonia.

O modo como Kepler descreve como chegou à elaboração de sua primeira lei é exaltado em nossos dias como um exemplo perfeito de procedimento científico: há um problema (a irregularidade do movimento de Marte); elabora-se toda uma série de conjecturas como tentativas de solução do problema; desencadeia-se o mecanismo da prova seletiva sobre essa gama de conjecturas; descartam-se todas as hipóteses que não se sustentam ao crivo das observações; finalmente, chega-se à teoria justa.

E não é apenas o procedimento que é considerado como um modelo de pesquisa científica, exaltando-se também o relato com o qual Kepler narra o modo como chegou a essa lei: vemos toda a paixão por um problema que perseguiu Kepler ao longo de dez anos; com ele percorremos as expectativas alegres e as amargas desilusões, os reiterados assaltos e os sucessivos fracassos, os becos sem saída em que se mete, a tenacidade com que empreende o desenvolvimento de difíceis cálculos, a constância e perseverança na busca de uma ordem que *deve* existir porque Deus a criou; vemos uma verdadeira luta de Kepler com o Anjo, que no fim não lhe nega a sua bênção. Encontramo-nos diante de descrição de uma pesquisa em que a retórica das conclusões é substituída pelo pathos da mais nobre aventura: o pathos da pesquisa da verdade.

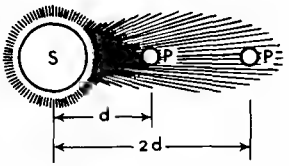
Mas não menos interessante e instrutiva é a maneira pela qual Kepler chega à sua segunda lei, da qual, aliás, depende a primeira. No quarto capítulo da *Nova astronomia,* Kepler descreve o Sol como o corpo "que parece, em virtude de sua dignidade e potência, ser o único capaz (de mover os planetas em suas órbitas) e digno de tornar-se a morada do próprio Deus, para não dizer o primeiro motor". E, no *Epitome astronomiae copernicanae,* também podemos ler: "O Sol é o corpo mais belo: de certa forma, é o olho do mundo. Enquanto fonte de luz ou lanterna resplandecente, adorna, pinta e embeleza os outros corpos do mundo (...). No que se refere ao calor, o Sol é o fogareiro do mundo, que esquenta os globos no espaço intermediário (...). No que se refere ao movimento, o Sol é a causa primeira do movimento dos planetas, o primeiro motor do universo, a causa do seu próprio corpo (...)."

Há em Kepler uma *metafísica do Sol.* Os planetas não se movem mais com um movimento *circular natural:* eles percorrem elipses. Então, qual a força que os move? Pois bem, eles são movidos por uma *força motriz* como a força magnética, uma força que emana do Sol. Estamos diante de uma intuição metafísica relacionada com o mundo físico, segundo a qual os planetas percorrem suas órbitas impelidos pelos raios de uma *anima motrix* que brotam do Sol. Kepler considerava que: esses raios agem sobre o planeta; mas a órbita do planeta é elíptica; por isso, os raios da *anima motrix* que caem sobre um planeta a uma distância dupla do Sol estarão pela metade; conseqüentemente, a velocidade do planeta será a metade da velocidade orbital que apresenta quando está mais próximo do Sol.

Em suma, Kepler supôs que "houvesse no Sol um intelecto motor capaz de mover todas as coisas em torno de si, mas sobretudo as mais próximas, enfraquecendo-se porém no caso das mais

distantes, em virtude da atenuação de sua influência, dado que aumentam as distâncias". A fig. 1 (também tomada do livro de Kuhn) esclarece graficamente a idéia de Kepler.

fig. 1



Portanto, foi a "fé" neoplatônica que conduziu Kepler à sua segunda lei: "Ele acreditava que as leis matematicamente simples estivessem na base de todos os fenômenos naturais e que o Sol fosse a causa de todos os fenômenos físicos" (Th. S. Kuhn). E Kepler esboçou precisamente uma teoria magnética do sistema planetário, com base nessa sua última convicção, além de influenciado pela leitura do *De Magnete,* que o médico inglês William Gilbert (1540-1603) havia publicado em 1600. Além de falar da força com que a Terra atrai um corpo, na introdução à *Nova astronomia* ele fala também de uma atração recíproca. E, nas notas ao seu *Somnium* (elaborado entre 1620 a 1630), ele atribui as marés "aos corpos do Sol e da Lua, que atraem as águas do mar com uma força semelhante à magnética".

Alguns chegaram a ver nessas idéias a antecipação da teoria gravitacional de Newton. Ao que tudo indica, não chega a ser isso. Mas o certo é que a sistematização matemática do sistema copernicano e a passagem do movimento circular ("natural" e "perfeito") ao movimento elíptico propunham problemas que Kepler percebeu, identificou e tentou resolver. Trata-se de problemas que, juntamente com os resultados obtidos, Kepler deixava de herança à geração que o seguia. Kepler desapareceu em 1630, Galileu morreu no princípio de 1642. E precisamente neste ano nascia em Woolsthorpe, no condado de Lincoln, na Inglaterra, um homem chamado Isaac Newton, que, recolhendo os resultados obtidos por Kepler e Galileu, estava destinado a resolver os problemas que eles haviam deixado em aberto, dando assim à física a condição que hoje nós conhecemos com o nome de "física clássica". Na realidade, como escreve W. Whewell, "se os gregos não houvessem estudado as secções cônicas, Kepler não teria suplantado Ptolomeu; e, se os gregos houvessem desenvolvido a dinâmica, Kepler teria podido antecipar as descobertas de Newton".

6. O drama de Galileu e a fundação da ciência moderna

6.1. Galileu Galilei: a vida e as obras

Galileu Galilei nasceu em Pisa, em 15 de fevereiro de 1564, filho de Vicente, músico e comerciante, e de Júlia Ammannati de Pescia. Em 1581, já estava inscrito entre os "alunos artistas" do Estúdio de Pisa. Deveria tornar-se médico, mas dedicou-se aos estudos de matemática, sob a orientação de Ostilio Ricci, discípulo do algebrista Nicolau Tartaglia, a quem devemos a fórmula de resolução das equações de terceiro grau. Em 1585, Galileu escreve os *Teoremas sobre o centro de gravidade dos sólidos,* em latim. Em 1586, publica a *Bilancetta,* onde se mostra evidente a influência do "divino Arquimedes" e onde — e esse é o dado importante — mais do que indagar sobre a *natureza* dos corpos, procura-se determinar o seu peso específico. Para Galileu, a *Bilancetta* constitui "a sua estréia na produção científica".

Entrementes, porém, ele também cuidava de seus interesses humanísticos, como mostram as duas lições que ministrou na Academia Florentina, em 1588, *Sobre a figura, o local e a grandeza do inferno de Dante* e as *Considerações sobre Tasso,* que remontam aproximadamente ao ano de 1590. Nas aulas sobre o *Inferno* de Dante, Galileu pretendia defender a hipótese de Antonio Manetti sobre a topografia do inferno, mas o que interessa é o modo "como é desenvolvida essa defesa, que dá lugar a uma série de precisos problemas geométricos, tratados por Galileu com rigorosa perícia matemática e com perfeito domínio do texto que interpretava" (L. Geymonat). Nomeado leitor de matemática em Pisa em 1589, com o apoio do cardeal Francisco del Monte, já em 1590 Galileu escreveu o *De Motu,* cuja teoria central, embora modificada, ainda é a teoria do *impetus.*

Convidado a ensinar em Pádua, Galileu dá sua aula inaugural em 7 de dezembro de 1592. Ele iria permanecer durante dezoito anos (até 1610) em Pádua, anos que constituiriam os mais belos de sua vida. Professor de matemática, comenta o *Almagesto* de Ptolomeu e os *Elementos* de Euclides. Entre 1592 e 1593, elabora sua *Breve instrução de arquitetura militar,* o *Tratado das fortificações* e as *Mecânicas.* O *Tratado da esfera* ou *Cosmografia* é de 1597, obra em que Galileu ainda expõe o sistema geométrico de Ptolomeu. Entretanto, duas cartas dessa época (a primeira para Jacopo Mazzoni, em 30 de maio de 1597; a segunda para Kepler, de 4 de agosto do mesmo ano) indicam que ele já havia abraçado a teoria copernicana.

Nesse período, ele freqüenta os ambientes culturais paduanos e venezianos, tendo estreitado amizade com Giovanfrancesco Sagredo (nobre veneziano e estudioso de ótica), com frei Paulo Sarpi e com frei Fulgêncio Micanzio. Ainda em Veneza, relaciona-se com Marina Gamba, da qual teria três filhos: Virgínia, Lívia e Vicente. Em Pádua, estabelece amizade com o aristotélico César Cremonini. Em 1606, publica *As Operações do compasso geométrico militar*. Em 1609, tendo recebido a notícia sobre a luneta, a reconstrói por sua conta e a aperfeiçoa. Depois, ousa apontá-la *in superioribus* e faz as rumorosas descobertas astronômicas expostas no *Sidereus Nuncius,* de 1610.

Ainda em 1610, agora já famoso, é agraciado pelo grão-duque Cósme II, dos Médicis, com o cargo (muito rentável) de "matemático extraordinário do Estúdio de Pisa", sem ter obrigação de residência local nem de ministrar lições, bem como o posto de "filósofo do Sereníssimo Duque". Em Florença, prossegue as suas pesquisas astronômicas, mas sua adesão ao copernicanismo começa a criar-lhe as primeiras dificuldades. Entre 1613 e 1615, escreve as famosas quatro *cartas copernicanas* sobre as relações entre ciência e fé: uma a um seu discípulo, o beneditino Bento Castelli; duas a dom Pedro Dini e uma à senhora Cristina de Lorena, grã-duquesa da Toscana.

Acusado de heresia devido ao seu copernicanismo e depois denunciado ao Santo Ofício, foi processado em Roma em 1616, sendo-lhe imposto não defender com a palavra nem com escritos as teorias incriminadas. Da polêmica com o jesuíta Horácio Grassi sobre a natureza dos cometas nasceu o *Saggiatore,* publicado em 1623. Essa obra defende uma teoria dos cometas que depois se revelaria equivocada (Galileu sustentava que os cometas seriam aparências produzidas pela luz refletida sobre os vapores de origem terrestre). Entretanto, como veremos adiante, já propõe alguns dos elementos básicos da concepção filosófica e metodológica de Galileu.

Em 1623, subiu ao trono pontifício, com o nome de Urbano VIII, o cardeal Mafeu Barberini, amigo de Galileu, que já lhe havia sido favorável e que chegara a proteger o próprio Campanella. Retomando a coragem e a esperança, Galileu escreve o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo.* Apesar das precauções tomadas por ele, não era muito difícil compreender que a nova obra representava a mais firme defesa do copernicanismo. Novamente processado em 1633, Galileu foi condenado e obrigado a abjurar. Logo a prisão perpétua foi comutada para a pena de confinamento, primeiro junto ao seu amigo Ascânio Piccolomini, arcebispo de Siena, que o tratou com muita atenção, e depois em sua casa de

Arcetri, onde não podia encontrar ninguém nem podia escrever nada sem autorização prévia.

Foi precisamente na solidão de Arcetri que Galileu escreveu sua obra mais original e de maior relevo: os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências,* que foram publicados em Leida, em 1638. Mais tarde, escreveria Lagrange: "A dinâmica é uma ciência devida inteiramente aos cientistas da época moderna. Mas foi Galileu quem a batizou (...). Ele deu o primeiro passo importante, abrindo desse modo o caminho, novo e imenso, que levaria a mecânica a progredir enquanto ciência."

Em Arcetri, Galileu teve o consolo de, por algum tempo, ser assistido pela filha, irmã Maria Celeste (a sua filha Virgínia), que, no entanto, morreu em 2 de abril de 1643, aos trinta e três anos. Para Galileu, essa morte foi "matéria de inconsolável pranto". Poucos dias depois, em uma carta ao irmão de sua nora, Geri Bocchineri, que era empregado nos escritórios do governo grão-ducal, Galileu escreveria estas palavras: "(Sinto) uma tristeza e uma melancolia imensas, uma inapetência extrema e odioso para mim mesmo. E sinto continuamente que sou chamado pela minha querida filhinha." Para se compreender as relações entre Galileu e sua filha predileta, que foi mulher de finíssimos sentimentos e de "elevado intelecto", basta acenar a algumas cartas por ela enviadas ao pai, em Roma, depois da condenação de 1633.

Galileu não queria que a notícia de sua condenação chegasse aos ouvidos de sua filha, freira e pessoa de grande sensibilidade religiosa. Mas tratava-se de um fato que não podia ficar oculto. Tão logo a irmã Maria Celeste soube da condenação do pai, enviou-lhe uma carta (em 30 de abril): "Caríssimo senhor pai: quis escrever-lhe agora, de modo que saiba que estou ao par de suas vicissitudes, o que lhe deve servir como lenitivo. E deixei de escrever qualquer outra carta, desejando que essas coisas desgostosas sejam só minhas (...)." Nos primeiros dias de julho, escreve-lhe novamente: "Caríssimo senhor pai: agora é o momento de, mais do que nunca, lançar mão daquela prudência que Deus nosso Senhor lhe concedeu, suportando esses golpes com a fortaleza de espírito que sua profissão, religião e idade exigem. E como, pela muita experiência, ela pode ter plena consciência da falácia e instabilidade de todas as coisas deste mundo, não deverá fazer muito caso dessas borrascas; aliás, pode até esperar que logo estejam por se aquietar, transformando-se em satisfação para o senhor." E, em 16 de julho, diz-lhe o seguinte: "Quando V. Sª. estava em Roma, dizia-me em meus pensamentos: se eu tiver a graça que ele parta de lá e venha para Siena, me bastará, pois poderei quase dizer que estará em sua casa. E agora não me contento, pois morro de vontade de tê-lo o quanto mais próximo."

Tendo, portanto, a irmã Maria Celeste morrido em 1634, Galileu ficou inconsolável. Depois, porém, pouco a pouco se recuperou, retornou à ciência e escreveu os seus *Discursos*. No último período de sua vida, Galileu perdeu a vista e foi atingido por muitos e graves sofrimentos. Na noite de 8 de janeiro de 1642, assistido por seus discípulos Vicente Viviani e Evangelista Torricelli, como podemos ler no *Relato histórico* de Viviani, Galileu "com filosófica e cristã consciência, entregou a alma ao seu Criador, saindo desta vida — e nos alegramos em crer nisso — para desfrutar e ver mais de perto aquelas eternas e imutáveis maravilhas que, por meio de frágil artifício, mas com tanta avidez e impaciência, ele havia procurado aproximar dos nossos olhos mortais".

6.2. **Galileu e a "fé" na luneta**

Em 1597, em uma carta a Kepler, Galileu afirma ter aderido "já há muitos anos (...) à doutrina de Copérnico". E acrescenta: "Partindo dessa posição, descobri as causas de muitos efeitos naturais, que, sem dúvida alguma, são inexplicáveis com base na hipótese corrente. Já escrevi muitas argumentações e muitas refutações dos argumentos contrários, mas até agora não ousei publicá-las, apavorado com o destino do próprio Copérnico, nosso mestre." Poucos anos depois, porém, essas preocupações e esses temores desvaneceram-se totalmente, quando, em 1609, apontando a luneta para o céu, Galileu começou a acumular toda uma série de provas que, por um lado, assestavam golpes decisivos à venerável imagem do mundo aristotélico-ptolomaica, enquanto, por outro lado, afastavam do caminho os obstáculos que se interpunham à aceitação do sistema copernicano, oferecendo a este uma forte cadeia de suportes.

Na primavera de 1609, Galileu teve a informação de que "certo flamengo fabricou uma lente através da qual os objetos visíveis, mesmo muito distantes do olho do observador, podiam ser vistos distintamente como se estivessem próximos". A notícia foi-lhe confirmada logo depois, de Paris, por um ex-discípulo, Jacopo Badovere, "o que constituiu por fim o motivo que me impeliu a dedicar-me totalmente a procurar as razões e cogitar os meios pelos quais eu poderia chegar à invenção de um instrumento semelhante".

Então, Galileu preparou um tubo de chumbo, a cujas extremidades aplicou duas lentes, "ambas planas de um lado, ao passo que, do outro, uma era convexa e outra côncava; aproximando o olho da côncava, vi os objetos bastante grandes e próximos, já que apareciam três vezes mais próximos e nove vezes maiores do que

Galileu Galilei (1564-1642) foi o fundador da ciência moderna e o teorizador do método científico e da autonomia da pesquisa científica.

quando eram vistos apenas com a visão natural. Depois, preparei outro, mais exato, que representava os objetos mais de sessenta vezes maiores". E por fim, diz ainda Galileu, "sem poupar esforço nem despesa alguma, cheguei ao ponto de construir um instrumento tão excelente que as coisas vistas por meio dele aparecem quase mil vezes maiores e mais de trinta vezes mais próximas do que quando são olhadas apenas com a faculdade natural. Seria inteiramente supérfluo enumerar quantas e quais são as vantagens desse instrumento, tanto na terra como no mar". Em 25 de agosto de 1609, Galileu apresentou ao governo de Veneza aquele aparelho, como invenção sua. O entusiasmo foi grande, tanto que a renda anual de Galileu foi aumentada de quinhentos para mil florins, sendo-lhe também feita a proposta de uma renovação vitalícia do contrato de ensino que mantinha, mas cujo prazo se encerraria no ano seguinte.

Ora, como observou Vasco Ronchi, a invenção da luneta por obra de holandeses ou até mesmo, um pouco antes, por mãos de italianos, ou a redescoberta e reconstrução da luneta por parte de Galileu não é um episódio que possa causar uma grande admiração. O fato realmente importante é que Galileu levou a luneta para *dentro* da ciência, usando-a como *instrumento científico* e concebendo-a como uma *potencialização dos nossos sentidos:* "O maior interesse do episódio (da luneta) não está naquela lenta e, se assim podemos dizer, modesta colaboração de tantas pessoas, que, involuntariamente e sem grande esforço, puseram o novo instrumento à disposição da humanidade. O verdadeiro e grande interesse está na definição do processo lógico através do qual se mudou a mentalidade do mundo científico, que inicialmente não queria saber dessa novidade, mas depois acabou por reconhecer nela um verdadeiro tesouro, transformando-a em um dos recursos mais poderosos para o conhecimento do mundo" (V. Ronchi).

A *filosofia* da Idade Média havia ignorado as lentes de óculos, coisa para doentes, para velhos ou para fazer truques durante as feiras. Elas foram estudadas por Francisco Maurolico, mas foi Giambattista della Porta que, com sua *Magia natural* (1589), arrancou as lentes do mundo dos artesãos para englobá-las na *filosofia*. E tanto Porta como Kepler (nos *Paralipomena ad Vitellionem,* 1604) "chegaram bem perto da luneta, quase que arranhando-a, a ponto de escrever frases que podiam fazer crer que a haviam encontrado, mas não conseguiram concretizá-la". Não havia confiança nas lentes, pensava-se que elas "enganavam", havia a idéia de que os olhos que o bom Deus nos deu eram suficientes para ver as coisas que existem, não necessitando de "aperfeiçoamentos". Mas, antes de mais nada e acima de tudo, havia arraigados preconceitos por parte da cultura acadêmica e

eclesiástica em relação às artes mecânicas. Mesmo depois, a expressão "vil mecânico" seria tomada como ofensa. E o próprio Porta, em 18 de agosto de 1609, ou seja, quatro dias depois que Galileu escreveu ao *doge* Leonardo Donato apresentando-lhe a luneta, enviaria de Nápoles uma carta a Frederico Cesi, fundador da Academia dos Linceus, na qual podemos ler: "Eu vi o segredo da lente: é uma burla, que examinei em meu livro *De refractione.* E a escreverei, pois que, querendo-a fazer, apesar de tudo, V.E. se comprazerá nisso."

Em substância, a importância de Galileu em relação à luneta está no fato de que ele superou toda uma série de *obstáculos epistemológicos,* ou seja, idéias que proibiam outras idéias e posteriores pesquisas. Os militares não se desconcertaram diante da novidade e o público culto não manifestou nenhuma confiança na luneta. Dizia-se, por exemplo, que ela não proporcionava imagens verídicas, mas Galileu confessa a Mateus Carozio que experimentou o seu telescópio "cem mil vezes em cem mil estrelas e objetos diversos". Diz Geymonat que a observação desses "objetos diversos tinha a função de fornecer-lhe provas da veridicidade do aparelho, ao passo que a observação das estrelas visava dar-lhe provas de sua importância".

Depois de "centenas de milhares de experiências em milhares e milhares de objetos, próximos e distantes, grandes e pequenos, luminosos e escuros", Galileu sentia-se tranqüilo quanto à veridicidade do instrumento. O que conta é que ele teve *confiança* nele e acreditou no seu *valor* científico, inserindo-o como arma decisiva na luta entre os sistemas ptolomaico e copernicano. Em suma, o que se deve destacar é "a *confiança* de Galileu em um instrumento nascido no meio dos 'mecânicos', que progrediu só pela prática, que só foi parcialmente aceito nos meios militares, mas que era ignorado, quando não até mesmo desprezado, pela ciência acadêmica e oficial" (Paulo Rossi). Embora amigo de Galileu, o aristotélico paduano César Cremonini não quis olhar a luneta: "Ademais, olhar pelos óculos me entontece a cabeça. Basta, não quero saber mais!".

Mas Galileu apontou a luneta para o céu. Para nós, isso parece um ato simples, razoável e normal, mas, naquela época, era como se, *hoje,* um ilustre clínico usasse uma sanguessuga para curar uma pneumonia. Naquele tempo, para a maior parte dos sábios, apontar a luneta para o céu era um ato "irracional". Mas, ao ver montanhas e vales sobre a Lua, Galileu compreendeu logo que podia ser desencadeada uma ofensiva sem precedentes sobre os peripatéticos. Então, transformou a luneta de um instrumento sem significado científico em um *elemento decisivo do saber.* Em

suas mãos, ou melhor, nos seus projetos cognoscitivos, a luneta transformou-se em uma coisa diferente do que era antes.

Diversamente de Kepler, Galileu teve fé (uma fé que, para ele, era motivada, embora para outros fosse irracional) na luneta. E pensou na luneta como uma potencialização dos nossos olhos: "Até as estrelas que normalmente não aparecem à nossa vista e aos nossos olhos, por sua pequenez e pela fraqueza de nossa vista, podem ser vistas por meio deste instrumento." E ainda: "Será que queremos (...) fazer dos nossos olhos medida de todas as luzes, de modo que, quando as espécies dos objetos luminosos não se fazem sensíveis a nós, deve-se então afirmar que lá não chega a sua luz? Talvez tais estrelas vejam as águias ou os lobos caçadores de cervos, que permanecem ocultos para a nossa fraca vista." Na realidade, não basta olhar: "É preciso olhar com os olhos que querem ver, que acreditam naquilo que vêem e que acreditam ver coisas que têm valor" (V. Ronchi).

6.3. O *Sidereus Nuncius* e as confirmações do sistema copernicano

Em 12 de março de 1610, Galileu faz publicar em Veneza o *Sidereus Nuncius,* assim escrevendo no começo da obra: "São verdadeiramente grandes as coisas que proponho neste tratado à visão e à contemplação dos estudiosos da natureza. Grande, digo eu, tanto pela excelência da matéria em si mesma como por sua novidade, jamais ouvida nos tempos passados, como ainda pelo instrumento em virtude do qual essas coisas se tornaram manifestas ao nosso sentido."

Eis as grandes coisas que Galileu propõe à visão e à contemplação dos estudiosos da natureza: 1) O acréscimo à multidão das estrelas fixas, visíveis também a olho nu, de "outras inumeráveis estrelas jamais vistas antes". O universo, portanto, torna-se maior. 2) "Com a certeza que é dada pela experiência sensível", é possível apreender que "a Lua não é, em absoluto, feita de uma superfície lisa e polida, mas escalavrada e desigual e, da mesma forma que a face da Terra, apresenta-se em grande parte coberta de grandes proeminências, profundos vales e sinuosidades". Esse resultado é de grande relevância, pois destrói a distinção entre corpos terrestres e corpos celestes, uma distinção que era um verdadeiro pilar de sustentação da cosmologia aristotélico-ptolomaica. 3) O dado de que a *galáxia* "nada mais é do que um amontoado de inumeráveis estrelas, disseminadas aos punhados; para qualquer região dela que se dirija a luneta, logo uma grande multidão de estrelas apresenta-se à vista". Através dessa observação, Galileu sustenta ficarem resolvidas, "com a certeza que é

dada pelos olhos, todas as disputas que por tantos séculos atormentaram os filósofos, libertando-nos de verbosas discussões". 4) "Ademais (maravilha ainda maior), as estrelas chamadas até hoje pelos astrônomos individualmente como *nebulosas* são amontoados de pequenas estrelas, disseminadas de modo admirável." 5) Mas "o argumento mais importante" do *Sidereus Nuncius,* para Galileu, é a descoberta dos satélites de Júpiter (que, em homenagem a Cosme II, dos Médicis, ele chamou de "estrelas mediceanas"), pois dava a possibilidade de "revelar e divulgar quatro *Planetas,* nunca vistos desde as origens do mundo até os nossos dias, dando ocasião de descobri-los e divulgá-los, além de sua colocação e das observações feitas durante os dois últimos meses sobre seus movimentos e suas transformações". Essa descoberta oferecia a Galileu a inesperada visão, no céu, de um modelo menor do universo copernicano.

À medida que eram obtidas confirmações da teoria copernicana, *ao mesmo tempo* ia caindo aos pedaços a concepção do mundo aristotélico-ptolomaica. Antes de mais nada, contra Aristóteles e Ptolomeu, Galileu pode sustentar que não há diferença de *natureza* entre a Terra e a Lua: portanto, entre os astros, pelo menos a Lua não possui as características de "absoluta perfeição" que a tradição a ela atribuía; ademais, embora sendo como a Terra, a Lua se move e, sendo assim, por que não deveria mover-se também a Terra, que, precisamente, não é de natureza diferente da Lua? Assim, a imagem do universo não somente se amplia, através da observação das galáxias, das nebulosas e de outras estrelas fixas, mas também muda: o mundo sublunar não é diferente do lunar. E muda também pelo fato de que a observação das estrelas fixas nos coloca em condições de dizer que elas estão muito mais distantes dos planetas e não apenas por detrás do céu de Saturno, como exigia a tradição. E, como dissemos, com seus satélites, Júpiter oferecia um modelo em escala reduzida do sistema copernicano.

Assim, estão em competição duas grandes teorias. Trata-se de dois *sistemas:* o ptolomaico (com a Terra fixa no centro e o Sol girando) e o copernicano (no qual é a Terra que gira em torno do Sol). Com o *Sidereus Nuncius,* Galileu apresenta argumentos contra o primeiro e em favor do segundo: cada argumento que corrobora a teoria copernicana é mais um golpe que atinge a concepção ptolomaica. Mas as coisas não ficam nisso. Com efeito, pouco antes de partir de Pádua, transferindo-se para Florença, e logo no início do seu período florentino (11 de setembro de 1611), Galileu efetua outras observações de importância capital para o fortalecimento da doutrina de Copérnico e que, ao mesmo tempo, iriam acabar de demolir o sistema de Ptolomeu.

Antes de mais nada, ele nota o aspecto tricorpóreo de Saturno (trata-se do *anel* de Saturno, que não podia ser distinguido pela luneta de Galileu), mas sobretudo descobre as fases de Vênus e as manchas do Sol. Vênus mostra *fases* como a Lua: essa é uma "sensata experiência", explicável na teoria copernicana, mas não na de Aristóteles e Ptolomeu. Desse modo, "temos (...) fatos certos de que todos os planetas recebem a luz do Sol, sendo por sua natureza escuros". Ademais, Galileu fica certo "de que as estrelas fixas são por si mesmas muito luminosas, não tendo necessidade da irradiação do Sol, que só Deus sabe se chega a tanta distância". A propósito das manchas solares, escrevendo a Frederico Cesi em 12 de maio de 1612, Galileu afirma que tal novidade é "o funeral ou, mais, o extremo e último juízo sobre a pseudofilosofia". Ao contrário do que sustenta a concepção aristotélica, também no Sol ocorrem mutações e alterações. Chegado a esse ponto, Galileu já não sabe imaginar como é que os peripatéticos poderiam salvar e manter a "imutabilidade dos céus".

Na realidade, os peripatéticos ainda cogitariam "imaginações" (hoje, diríamos "hipóteses ad hoc") em favor do sistema ptolomaico em perigo. Assim, por exemplo, o jesuíta Cristóvão Scheiner iria interpretar as manchas solares como "enxames" de astros girantes diante do Sol. Essa hipótese visava levar a causa das manchas para *fora* do Sol, restabelecendo assim a imutabilidade e a "perfeita" constituição do Sol. Mas Galileu fez notar que as manchas eram irregulares em sua formação e desenvolvimento, além de serem disformes, não apresentando portanto, em absoluto, as características de um sistema de astros.

Outro jesuíta, o padre Clávio (Cristóvão Klau), professor de matemática no Colégio Romano, visando salvar a "perfeição" da Lua, cogitou a hipótese de que as montanhas e os vales observados por Galileu sobre a face da Lua seriam recobertos por uma substância cristalina transparente e perfeitamente esférica. Assim, diante dos ataques "factuais" realizados por Galileu contra a teoria ptolomaica, Clávio efetuava um contra-ataque "teórico" (logicamente possível, mas metodologicamente incorreto, porque, impedindo a descoberta de erros em uma teoria, impedia o avanço no sentido de teorias melhores e, portanto, o progresso do saber), um contra-ataque voltado para o restabelecimento da velha teoria. E Galileu respondeu o seguinte a Clávio: "Verdadeiramente, a imaginação é bela (...); só peca por não ser demonstrada nem demonstrável." Naquela época, a hipótese de Clávio, com efeito, não podia ser verificada empiricamente (mas hoje o seria): como podia Clávio provar a existência de uma esfera cristalina circundando a Lua? E se fosse dito que há uma substância cristalina sobre

a Lua, mas disposta em forma de vales e montanhas, de que modo Clávio poderia demonstrar a falsidade dessa hipótese?

A realidade é que a "revolução científica operada por Galileu não se baseia somente nas novidades contidas nas (suas) descobertas, mas também e sobretudo na nova maturidade metodológica por elas revelada" (L. Geymonat). Em todo caso, por meio de suas descobertas astronômicas, Galileu resolveu a disputa entre o sistema copernicano e o sistema aristotélico-ptolomaico completamente a favor do primeiro. Como escreve Thomas S. Kunh: "A teoria de Copérnico (...) sugeria que os planetas deviam ser semelhantes à Terra, que Vênus devia apresentar fases e que o universo devia ser muito mais amplo do que se supusera anteriormente. Conseqüentemente, quando, sessenta anos depois de sua morte, o telescópio revelou de imprevisto a existência de montanhas sobre a Lua, as fases de Vênus e um número imenso de estrelas, de cuja existência não se suspeitava antes, essas observações converteram à nova teoria numerosos cientistas, particularmente entre os que não eram astrônomos."

Mas, com isso, Galileu havia estabelecido todas as condições que o levariam ao choque com a Igreja. E pouquíssimos o defenderam abertamente: entre os que o defenderam, estava Campanella.

6.4. As raízes epistemológicas do choque entre Galileu e a Igreja

Copérnico havia afirmado que "todas as esferas giram em torno do Sol como o seu ponto central e, portanto, o centro do universo está em torno do Sol". Ele pensava que se tratasse de uma *representação verdadeira* do universo. Mas, como já dissemos, no prefácio ao *De Revolutionibus,* o luterano Andreas Osiander (1498-1552) afirmou que "não é necessário que essas hipóteses sejam verdadeiras e nem mesmo verossímeis; basta apenas que elas ofereçam cálculos em conformidade com a observação". Ptolomeu, cujas teorias entravam em colisão com a física de Aristóteles, também havia sustentado que suas hipóteses fossem "cálculos matemáticos" em condições de "salvar as aparências" e não *descrições verdadeiras* dos movimentos reais. Para Osiander, portanto, como já ocorrera com Ptolomeu, as teorias astronômicas eram *somente* instrumentos capazes de fazer previsões sobre os movimentos celestes com maior rapidez.

Em sua *A ceia das cinzas,* Giordano Bruno voltou-se contra a interpretação *instrumentalista* das teorias de Copérnico dada por Osiander, afirmando que tudo o que Copérnico escreve na carta dedicatória a Paulo III, introdutória ao *De Revolutionibus,* mostra

claramente que ele não é apenas um "matemático que supõe", mas também um "físico que demonstra o movimento da Terra". E acrescentava que o prefácio anônimo (de Osiander) foi "pespegado" à obra de Copérnico "não sei por que asno ignorante e presunçoso". E também para Kepler "as hipóteses de Copérnico não apenas não estão erradas em relação à natureza, mas estão inclusive em maior consonância com ela. Com efeito, a natureza ama a simplicidade e a unidade (...)" e Copérnico conseguiu "não apenas (...) demonstrar os movimentos transcorridos, que remontavam à distante antigüidade, mas também os movimentos futuros, quando não de modo certíssimo, pelo menos de modo mais seguro do que o faziam Ptolomeu, Afonso e outros".

Agora, porém, a defesa da tese *realista* (a tese segundo a qual o sistema copernicano seria uma descrição verdadeira da realidade e não um conjunto de instrumentos de cálculo para fazer previsões ou possibilitar um calendário melhor) não podia deixar de parecer perigosa para todos aqueles que, católicos ou protestantes, pensavam que, em sua *versão literal,* a *Bíblia* não podia errar. O *Eclesiastes* (1,4-5) diz que "a terra permanece para sempre (no seu lugar)" e que "o Sol se levanta, o Sol se deita, apressando-se a voltar ao seu lugar". Já em Josué (10,13), pode-se ler que *Josué* ordenou ao Sol que se detivesse.

Pois bem, foi com base nesses trechos da *Escritura* que Lutero, Calvino e Melanchton opuseram-se duramente à teoria copernicana. Em um de seus *Discursos à mesa,* Lutero parece ter afirmado (1539): "As pessoas deram ouvidos a um astrólogo de dois vinténs, que procurou demonstrar que é a Terra que gira e não os céus e o firmamento, o Sol e a Lua (...). Esse insensato pretende subverter toda a ciência astronômica. Mas a Sagrada Escritura nos diz que Josué ordenou ao Sol — e não à Terra — que se detivesse." No seu *Comentário ao Gênesis,* Calvino cita o versículo inicial do *Salmo* 93, que diz: "Sim, o mundo está firme, jamais tremerá." E se pergunta: "Quem terá a ousadia de antepor a autoridade de Copérnico à do Espírito Santo?" E Melanchton, discípulo de Lutero, seis anos depois da morte de Copérnico, escrevia: "Os olhos nos testemunham que os céus efetuam uma revolução ao longo de vinte e quatro horas. Mas certos homens, por amor às novidades ou então para dar provas de genialidade, estabeleceram que a Terra se move e afirmam que tanto a oitava esfera como o Sol não giram (...). Pois bem: é uma falta de honestidade e de dignidade sustentar publicamente tais conceitos. E o exemplo é perigoso. É tarefa de toda mente sã aceitar a verdade como ela foi revelada por Deus e a ela submeter-se."

Se o copernicanismo parecia perigoso para os protestantes, fautores do contato imediato de cada crente com as fontes teste-

mentárias, muito mais perigoso ele devia ser ainda para os católicos, segundo os quais a interpretação da Sagrada Escritura depende do magistério eclesiástico. A Contra-Reforma não poderia admitir que um crente qualquer — mesmo que fosse um Galileu — estabelecesse os princípios hermenêuticos de interpretação da Bíblia e propusesse interpretações deste ou daquele trecho. Aí reside a raiz do choque entre Galileu e a Igreja. E aí residem as razões da interpretação *instrumentalista* do copernicanismo proposta por Bellarmino e rejeitada pelo *realista* Galileu.

6.5. O realismo de Galileu contra o instrumentalismo de Bellarmino

Em 1615, em Nápoles, onde ensinava filosofia e teologia, o matemático e teólogo carmelita Antonio Foscarini (1565-1616) publicou uma *Carta sobre a opinião dos pitagóricos e de Copérnico, na qual se harmonizam e se apaziguam as passagens da Sagrada Escritura e as proposições teológicas, que jamais se poderia apresentar contra tal opinião.* Foscarini enviou seu pequeno tratado a Bellarmino, pedindo ao cardeal um parecer sobre ele. E Bellarmino responde com uma breve carta, "porque o senhor agora tem pouco tempo para ler e eu para escrever".

Pois essa breve carta é um texto clássico do *instrumentalismo.* Bellarmino recorda a Foscarini que, "como sabe o senhor, o Concílio proíbe que se exponha as Escrituras contra o comum consenso dos santos Padres. E se V.Sa. quiser ler, não digo somente os santos Padres, mas também os comentadores modernos, sobre o Gênesis, sobre os Salmos, sobre o Eclesiastes e sobre Josué, verá que todos convergem em expor *ad literam* que o Sol está no céu e gira em torno da Terra com suma velocidade, bem como que a Terra está muito distante do céu e está no centro do mundo, imóvel. E considere agora o senhor, com sua prudência, se a Igreja pode suportar que se dê às Escrituras um sentido contrário aos Santos Padres e a todos os expositores gregos e latinos".

Por outro lado, em sua opinião, não se pode objetar que "essa não é matéria de fé, porque, se não é matéria de fé *ex parte obiecti,* é matéria de fé *ex parte dicentis.* Assim, seria herético quem dissesse que Abraão não teve dois filhos e Jacó doze, como também quem dissesse que Cristo não nasceu de uma virgem, porque tanto uma quanto a outra coisa são ditas pelo Espírito Santo, pela boca dos Profetas e dos Apóstolos". Mas não é só isso, já que, supondo que "houvesse uma verdadeira demonstração" de que é a Terra que gira em redor do Sol, "então seria necessário agir com muita consideração para explicar as Escrituras que parecem contrárias, dizendo muito mais que não as entendemos do que dizer que seja falso

aquilo que se demonstra". Mas logo afirma: "Quanto ao Sol e à Terra, nenhum sábio tem necessidade de corrigir o erro, porque experimenta claramente que a Terra está firme e que o olho não se engana quando julga que a Lua e as estrelas se movem."

Sendo assim e considerando que o Concílio tridentino proibiu interpretar as Escrituras "contra o comum consenso dos santos Padres", Bellarmino afirma: "Parece-me que V.Sa. e o senhor Galileu seriam prudentes em contentarem-se em falar *ex suppositione* e não em absoluto, como sempre acreditei que Copérnico tenha feito. Pois dizer que a suposição de que a Terra se move e o Sol está firme salva as aparências melhor que os excêntricos e epiciclos está muito bem dito, não havendo perigo algum — e isso basta para o matemático. Mas querer afirmar que realmente o Sol está no centro do mundo e só gira sobre si mesmo, sem correr do Oriente para o Ocidente, e que a Terra está no terceiro céu e gira com suma velocidade em torno do Sol é coisa perigosa, capaz não somente de irritar todos os filósofos e teólogos escolásticos, mas também arriscado de incomodar a Santa Sé por tornar falsas as Escrituras Sagradas."

Galileu, porém, não era da opinião de Bellarmino. Para ele, as "sensatas experiências" e as "demonstrações certas" estavam ali, proclamando a veracidade do sistema copernicano. Em 7 de março de 1615, dom Pedro Dini, que era então referendário apostólico junto à corte pontifícia, enviou uma carta a Galileu, informando ter mantido um longo colóquio com o cardeal Bellarmino e comunicando-lhe o seguinte: "Quanto a Copérnico, diz S.S. Ilma. não poder acreditar que seja para proibir, mas crê que o pior que possa acontecer-lhe seria colocar-lhe uma advertência de que sua doutrina teria sido introduzida para salvar as aparências, ou coisa semelhante, dirigida àqueles que introduziram os epiciclos e depois não acreditaram mais (...)."

Pois bem, respondendo a Dini de Florença, em 23 de março, Galileu reafirmou a veracidade do sistema copernicano. Na opinião de Galileu, Copérnico falou da *constituição do universo* e descreveu aquilo que *existe realmente in rerum natura,* "de modo que querer persuadir que Copérnico não considerava verdadeira a mobilidade da terra, ao meu ver, não poderia encontrar concordância, senão, talvez, junto a quem não o tenha lido, visto que todos os seus seis livros estão plenos de doutrina que depende da mobilidade da Terra, explicando-a e confirmando-a. E se, em sua dedicatória, ele muito bem entende e confessa que a posição da mobilidade da Terra seria capaz de fazê-lo reputar como tolo junto ao universal, cujo juízo ele afirma não levar em conta, muito mais tolo teria sido ele querer fazer-se reputar como tal por uma opinião

por ele introduzida mas não inteira e verdadeiramente acreditada". Em suma, Copérnico não é um "matemático" que apronta hipóteses como *puros instrumentos* de cálculo, mas sim um *físico,* que pretende dizer como *realmente* são as coisas. Em conseqüência disso, prossegue Galileu, Copérnico "não é capaz de moderação, constituindo a mobilidade da Terra e a estabilidade do Sol o ponto principal de toda a sua doutrina e o seu fundamento universal: por isso, é preciso condená-lo inteiramente ou deixá-lo em seu ser".

Realista é Copérnico e realista é Galileu. Mas, como Bellarmino e, com ele, a Igreja supunham que as passagens da *Bíblia* relativas ao sistema do mundo, interpretadas literalmente pela tradição, são efetivamente verdadeiras e intocáveis, então o choque frontal entre a Igreja e Galileu tornava-se inevitável, dada a interpretação galileana realista da doutrina de Copérnico, uma doutrina que contrastava com as passagens bíblicas referidas e interpretadas ao pé da letra. Escreve Karl Popper: "Galileu também estava pronto a acentuar a superioridade do sistema copernicano como *instrumento de cálculo.* Mas, ao mesmo tempo, ele supunha e até acreditava que ele representava uma *descrição verdadeira do mundo.* E, para ele (como para a Igreja), esse era de longe o aspecto mais importante da questão." E foi sobre esse aspecto importante que acabou ocorrendo o choque entre Galileu e a Igreja. E Galileu teve que ceder. Mas primeiro vejamos de que modo Galileu concebia as relações entre ciência e fé.

6.6. **A incomensurabilidade entre ciência e fé**

Por um lado, Galileu teoriza a demarcação entre proposições científicas e proposições de fé, reclamando a *autonomia dos conhecimentos científicos,* que são comprovados e avaliados por meio da aparelhagem constituída pelas regras do método experimental ("sensatas experiências" e "demonstrações certas"). Mas, por outro lado, essa autonomia das ciências em relação às Sagradas Escrituras encontra a sua justificação no princípio (que, em sua carta à senhora Cristina de Lorena, em 1615, Galileu diz ter ouvido do cardeal Barônio) de que "a intenção do Espírito Santo era a de nos ensinar *como se vai* ao céu e não *como vai* o céu".

Apoiando-se em santo Agostinho (*In Genesim ad literam,* lib. II, c. 9), Galileu afirma que "não somente os autores das Sagradas Escrituras não pretenderam nos ensinar a constituição e os movimentos dos céus e das estrelas, com suas figuras, grandezas e distâncias, mas também, estudando-se bem, embora todas essas coisas fossem conhecidíssimas deles, vê-se que eles se abstiveram". Diz Galileu que Deus nos deu sentidos, discurso e intelecto: é por

meio deles que podemos chegar àquelas "conclusões naturais" que podem ser obtidas "pelas sensatas experiências ou pelas necessárias demonstrações".

A Escritura não é um tratado de astronomia, tanto que, "se os escritores sagrados houvessem pensado em persuadir o povo das disposições e dos movimentos dos corpos celestes e se, conseqüentemente, nós devêssemos ainda ter essa informação das Sagradas Escrituras, então, ao meu ver, eles não teriam tratado tão pouco do assunto, quase nada em comparação com as infinitas e admiráveis conclusões contidas e demonstradas em tal ciência". Com efeito, nas Escrituras não encontramos nem mesmo nomeados os planetas, exceto o Sol e a Lua e, somente uma ou duas vezes, sob o nome de Lucifer, o planeta Vênus".

Em suma: não é entendimento da Sagrada Escritura "nos ensinar se o céu se move ou está firme, nem se sua figura é em forma de esfera, de disco ou estendida num plano, nem se a Terra está contida em seu centro ou de um lado". Por isso, "também não terá nutrido a intenção de nos tornar certos de outras conclusões do mesmo gênero, relacionadas com as que agora referimos, sem cuja determinação não se pode asseverar esta ou aquela posição, como seja a determinação do movimento ou da quietude da Terra e do Sol".

Conseqüentemente, não sendo função da Escritura determinar "a constituição e os movimentos dos céus e das estrelas", Galileu chega a afirmar: "Parece-me que, nas disputas sobre problemas naturais, não se deveria começar pela autoridade de passagens das Escrituras, mas sim pelas sensatas experiências e pelas demonstrações necessárias: pois, procedendo a Escritura sagrada e a natureza igualmente do Verbo divino, aquela como ditada pelo Espírito Santo e esta como observantíssima executora das ordens de Deus; e mais, convindo às Escrituras, para acomodar-se ao entendimento universal, dizer muitas coisas diversas da verdade absoluta, em aspecto e quanto ao cru significado das palavras; mas, ao contrário, sendo a natureza inexorável e imutável e nunca não-transcendente aos termos das leis que lhe são impostas, como a de que suas recônditas razões e modos de operar estão ou não expostos à capacidade dos homens; parece-me então que a questão dos efeitos naturais que a sensata experiência nos coloca diante dos olhos ou as demonstrações necessárias concluem não deve ser, por nenhuma razão, posta em dúvida, quando não condenada, por passagens da Escritura que apresentassem aparência diversa nas palavras, pois nem toda palavra da Escritura está ligada a obrigações tão severas como todo efeito da natureza, nem se descobre Deus com menos excelência nos efeitos da natureza do que nas palavras sagradas das Escrituras."

Fica, portanto, reivindicada a autonomia da ciência: tudo aquilo de que podemos ter informação através das "sensatas experiências" e das "necessárias demonstrações" fica *subtraído à autoridade das Escrituras.* No entanto, se as Escrituras não são um tratado de astronomia, qual então é o seu objetivo? De que nos falam? Qual é o âmbito das "verdades" que, não sendo englobáveis na ciência, elas podem propor e estabelecer? A essas interrogações, Galileu responde o seguinte: "Eu consideraria (...) que a autoridade das Sagradas Cartas tenha o objetivo de persuadir os homens principalmente daqueles artigos e proposições que, superando todo discurso humano, não poderiam fazer-se críveis por outra ciência nem por outro meio senão pela boca do próprio Espírito Santo." As proposições *de fide* dizem respeito à nossa salvação ("como se vai ao céu"), sendo "decretos de absoluta e inviolável veracidade". Em outros termos, *a Escritura é uma mensagem de salvação que deixa intacta a autonomia da investigação científica.*

Mas não é só isso, pois Galileu se empenha em outras importantes considerações:

1) Erram aqueles que pretendem se deter sempre no "puro significado das palavras", pois, se se fizesse isso, escreve Galileu numa carta de 1613 a dom Bento Castelli, então na Escritura "apareceriam não somente diversas contradições, mas também graves heresias e blasfêmias, já que seria necessário ver em Deus pés, mãos e olhos, bem como efeitos corporais e humanos, como os de ira, de arrependimento, de ódio e até, por vezes, de esquecimento das coisas passadas e de ignorância das futuras".

2) Daí deriva que, tendo a Escritura sido obrigada a se "acomodar à incapacidade do vulgo", então "os sábios expositores produzem os vários sentidos e acrescentam as razões particulares pelas quais foram proferidas com tais palavras".

3) A Escritura "não apenas é capaz, mas necessariamente carente de exposições diversas do aparente significado das palavras", pois os escritores sacros dirigem-se "a povos rudes e indisciplinados".

4) "Ademais, sendo manifesto que duas verdades não podem se contrariar nunca, é função dos sábios expositores esforçarem-se por encontrar o sentido das passagens sacras, harmonizando-as com aquelas conclusões naturais que se tornaram certas e seguras pelo sentido manifesto ou pelas demonstrações necessárias."

5) Desse modo, a ciência torna-se um dos instrumentos a serem usados para se interpretar alguns trechos da Escritura. Com efeito, "tendo adquirido a certeza de algumas proposições naturais, devemos nos servir delas como meios adequadíssimos à verdadeira exposição das Escrituras e à investigação dos sentidos

que necessariamente estão contidos nelas, como verdadeiros e conformes com as verdades demonstradas".

6) Por outro lado, na carta a dom Pedro Dini, em 1615, Galileu afirma que é preciso ter muita circunspecção "no que se refere àquelas conclusões naturais que não são de fide, mas às quais podem chegar a experiência e as demonstrações necessárias" e diz que "seria pernicioso asseverar como doutrina resolvida nas Sagradas Escrituras alguma proposição da qual, alguma vez, se pudesse ter demonstração em contrário". Com efeito, "quem quer pôr um termo ao gênio humano? E quem poderá afirmar que já se sabe tudo aquilo que é sabível no mundo?".

7) Em suma, a Escritura não deve ser comprometida por intérpretes falíveis e não inspirados no que se refere a questões que podem ser resolvidas pela razão humana. Como a ciência progride, é pernicioso pretender comprometer a Escritura em proposições (como, por exemplo, as posições de Ptolomeu) que posteriormente poderão ser refutadas. Desse modo, "além dos artigos referentes à salvação e ao estabelecimento da fé, contra a firmeza dos quais não há qualquer perigo de que possa se insurgir nunca alguma doutrina válida e eficaz, talvez fosse um ótimo conselho não acrescentar-lhes outros sem necessidade. E, sendo assim, maior não seria ainda a desordem o acrescentar-lhes a pedido de pessoas que, além de ignorarmos se falam inspiradas por virtude celeste, vemos claramente que são de todo despidas daquela inteligência que seria necessária, não digo para retrucar, mas mesmo para compreender, as demonstrações com as quais as agudas ciências procedem na confirmação de algumas de suas conclusões?"

Portanto: 1) A Escritura é necessária para a salvação do homem. 2) Os "artigos relativos à salvação e ao estabelecimento da fé" são tão firmes que contra eles "não há qualquer perigo de que possa se insurgir nunca alguma doutrina válida e eficaz". 3) Devido às suas finalidades, a Escritura não tem nenhuma autoridade no que se refere a todos aqueles conhecimentos que podem ser estabelecidos por meio de "sensatas experiências e necessárias demonstrações". 4) Quando fala sobre aquilo que é necessário para a nossa salvação (ou sobre coisas não cognoscíveis por outro meio ou por outra ciência), a Escritura não pode ser desmentida. 5) Entretanto, na medida em que os escritores sacros dirigiam-se ao "vulgo rude e indisciplinado", em muitas passagens a Escritura necessita de interpretação. 6) A ciência pode constituir um meio para interpretações corretas. 7) Nem todos os intérpretes da Escritura são infalíveis. 8) Não se pode comprometer a Escritura em coisas que o homem pode conhecer com sua razão. 9) A ciência é autônoma: suas verdades são estabelecidas com sensatas experiências e

demonstrações certas e não com base na autoridade da Escritura. 10) Nas questões naturais, a Escritura vem em último lugar.

Portanto, na opinião de Galileu, a ciência e a fé são incomensuráveis. E, sendo incomensuráveis, são compatíveis. Ou seja, não se trata tanto de um *ou-ou,* mas muito mais de um *e-e.* O discurso científico é um discurso empiricamente controlável, que visa a nos fazer compreender como funciona este mundo, ao passo que o discurso religioso é um discurso de salvação, que não se preocupa com "o que", mas sim com o "sentido" das coisas e da nossa vida. A ciência é cega para o mundo dos valores e do sentido da vida, ao passo que a fé é incompetente sobre questões factuais. Ciência e fé tratam cada qual de suas questões próprias: é essa a razão pela qual se harmonizam. Elas não se contradizem e nem podem se contradizer, já que são incomensuráveis: a ciência nos diz "como vai o céu" e a fé nos diz "como se vai ao céu".

Assim, quando emergem coisas que *parecem* contradições, deve-se suspeitar logo que o cientista transformou-se em metafísico ou então que o homem religioso transformou o texto sacro em um tratado de física ou biologia (ou em algum capítulo de tais tratados).

6.7. O primeiro processo

No dia de Finados de 1612, em um sermão pronunciado em Florença, na Igreja de São Mateus, o dominicano Nicolau Lorini acusou os copernicanos de heresia. Dois anos depois, em 1614, outro dominicano, Tomás Caccini, em um sermão pronunciado no quarto domingo de Advento, na Igreja de Santa Maria Novella, empreendeu outro ataque contra os defensores da teoria copernicana. Em 7 de fevereiro de 1615, o mesmo Nicolau Lorini denunciou Galileu ao Santo Ofício, enviando uma cópia da carta de Galileu a dom Benedito Castelli e chamando a atenção sobre algumas proposições "perigosas", como as que asseveravam "que certos modos de dizer da Santa Escritura não são válidos; que,nas coisas naturais, as Escrituras têm o último lugar; que os intérpretes freqüentemente erram; que as Escrituras só dizem respeito à fé; que, nas coisas naturais, a argumentação matemático-filosófica é superior".

Em 19 de fevereiro de 1616, o Santo Ofício passou aos seus teólogos as duas proposições que resumiam o núcleo da questão para que fossem examinadas. As duas proposições eram as seguintes: a) "Que o Sol é o centro do mundo, sendo conseqüentemente imóvel de movimento local." b) "Que a Terra não está no centro do mundo nem é imóvel, mas move-se por si mesma, *etiam* de movimento diário." Cinco dias depois, em 24 de fevereiro, *todos*

os teólogos, de acordo, sentenciaram que a primeira proposição era *tola e absurda em filosofia e formalmente herética,* enquanto contrastava com as sentenças da Sagrada Escritura em seu significado literal e segundo a exposição comum dos santos Padres e dos doutores em teologia. E acrescentaram que a segunda proposição merecia *a mesma censura em filosofia* e que, teologicamente, era pelo menos errônea em relação à fé.

O Santo Ofício transmitiu a sua sentença à Congregação do Index. Em 13 de março de 1616, tal congregação emitiu a condenação do copernicanismo. Nesse meio tempo, em 26 de fevereiro, por odem do Papa, o cardeal Bellarmino advertia Galileu para que abandonasse a idéia copernicana e o instava, sob pena de prisão, "a não ensiná-la e não defendê-la de nenhum modo, nem com a palavra nem com os escritos". Galileu aquiesceu *(acquievit),* prometendo obedecer. (Aqui, deve-se observar que muito se discutiu sobre a autenticidade da ata dessa sessão, ata que seria importante para o segundo processo. Santillana sustenta que isso seja uma falsidade, colocada na ata pelo comissário, padre Seguri, particularmente hostil em relação a Galileu.)

Depois da advertência, Galileu permaneceu em Roma por mais três meses. Como se havia difundido o boato de que ele havia abjurado suas próprias teorias diante do cardeal Bellarmino, Galileu pediu-lhe uma declaração, que o cardeal emitiu, para poder desmentir as acusações e calúnias que circulavam sobre a sua posição. Pode-se ler nessa declaração: "Nós, Roberto Cardeal Bellarmino, tendo sabido que o senhor Galileu Galilei está sendo caluniado ou acusado de ter abjurado em nossa mão, quando não de ter sido por isso penitenciado com penitências salutares, e interessados na busca da verdade, declaramos que o referido senhor Galileu não abjurou em nossa mão nem de outros aqui em Roma, nem mesmo em outro lugar que nós saibamos, de alguma sua opinião ou doutrina, nem que tenha recebido penitências salutares ou de outra ordem, mas somente lhe foi anunciada a declaração (...) cujo conteúdo é o de que a doutrina atribuída a Copérnico, de que a Terra se move em torno do Sol e que o Sol está firme no centro do mundo, sem mover-se do Oriente para o Ocidente, é contrária às Sagradas Escrituras, não podendo por isso ser defendida nem mantida. E para dar fé disso, escrevemos e assinamos a presente do próprio punho."

Com essa declaração nas mãos, Galileu partiu de Roma para Florença em 4 de junho de 1616. Não somente Bellarmino, mas também os cardeais Alexandre Orsini e Francisco Maria del Monte expressaram sentimentos de "elevada reputação" em relação a Galileu. Entretanto, este se havia defrontado com sua primeira derrota. Bem o havia visto o embaixador da Toscana em Roma,

Pedro Guicciardini, que, quando soube que Galileu iria a Roma para se defender, escreveu uma carta ao ministro dos Médicis, Cúrcio Picchena, na qual observava que Galileu iludia-se ao pretender levar idéias novas para a capital da Contra-Reforma. Entre outras coisas, escrevia o embaixador: "Sei bem *que* alguns *frades de São Domingos, que* têm grande participação no *Santo Ofício,* e outros nutrem má vontade para com ele. E este não é um lugar para se vir discutir sobre a Lua, nem, no século que corre, querer defender nem trazer doutrinas novas."

6.8. O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas* e a derrocada da cosmologia aristotélica

Em polêmica com o jesuíta Horácio Grassi a propósito da natureza dos cometas, Galileu publicou o *Saggiatore* em 1623, obra à qual voltaremos quando tratarmos da questão do método, já que ela contém precisamente importantíssimas doutrinas filosófico-metodológicas. Entretanto, ainda em 1623, mais precisamente em 6 de agosto, foi eleito Papa, com o nome de Urbano VIII, o cardeal Mafeu Barberini, amigo e sincero admirador de Galileu, e Galileu havia tido provas da estima de Barberini quando do processo de 1616.

Assim, retemperado por esse fato, Galileu retomou a sua *batalha cultural.* Para começar, respondeu à pretensa refutação do sistema copernicano feita por Francisco Ingoli, de Ravena, secretário da Congregação de *Propaganda Fide.* E voltou ao problema das marés *(Diálogo sobre o fluxo e o refluxo do mar),* persuadido de que tinha em mãos uma prova arrasadora, de ordem física, do movimento da Terra e, portanto, do copernicanismo. Com efeito, Galileu apresentava as marés como resultado do movimento de rotação diário da Terra e do movimento de revolução anual. Sua interpretação estava errada: o problema das marés seria resolvido mais tarde por Newton com a teoria da gravitação.

De todo modo, Galileu discute sobre esses assuntos na quarta jornada do seu *Diálogo de Galileu Linceu, no qual, nos congressos de quatro jornadas, se discorre sobre os dois máximos sistemas do mundo, ptolomaico e Copernicano,* de 1632. No preâmbulo da obra, Galileu escreve que considera a teoria de Copérnico como "pura hipótese matemática" e acrescenta que o trabalho pretende mostrar aos protestantes e a todos os outros que a condenação do copernicanismo estabelecida pela Igreja em 1616 fôra uma coisa séria, fundada em motivos derivados da piedade, da religião, do reconhecimento da onipotência divina e da consciência do quanto é débil o conhecimento humano. Obviamente, o truque era facilmente desmascarável: "O estratagema de querer demonstrar

aos heréticos a seriedade da cultura católica é obviamente ficção pura: o que lhe interessava era usar estratagema para reabrir a discussão e, particularmente, permitir que se desse a conhecer também aos católicos as novas razões, recentemente descobertas, em favor da verdade copernicana" (Geymonat).

Os interlocutores do *Diálogo* são três: Simplício, Salviati e Sagredo. *Simplício* representa o filsósofo aristotélico, defensor do saber constituído da tradição; *Salviati* é o cientista copernicano, cauteloso mas resoluto, paciente e tenaz; *Sagredo* representa o público, aberto para a novidade, mas que quer conhecer as razões de ambas as partes. Historicamente, Filipe Salviati (1583-1614) era um nobre florentino amigo de Galileu; Giovanfrancesco Sagredo (1571-1620) era um nobre veneziano muito ligado a Galileu; Simplício talvez recorde um comentador de Aristóteles que viveu no século IV. O diálogo foi escrito propositadamente em linguagem popular, já que "o público que Galileu quer convencer é o das cortes, das novas camadas intelectuais, da burguesia e do clero" (Paulo Rossi). E são quatro as jornadas "nos congressos" em que se desenvolve o Diálogo.

A primeira jornada dedica-se a demonstrar a falta de fundamento da distinção aristotélica entre o mundo celeste, que seria incorruptível, e o mundo terrestre dos elementos que, ao contrário, seria mutável e alterável. Não existe tal distinção: isso é atestado pelos sentidos, potencializados pela luneta. E como também para Aristóteles aquilo que dizem os sentidos está no fundamento do discurso, então, como Salviati recorda a Simplício, "estará filosofando mais aristotelicamente dizendo que o céu é alterável porque assim mostram os sentidos do que dizendo que o céu é inalterável porque assim discursou Aristóteles". As montanhas sobre a Lua, as manchas lunares e o movimento da Terra atestam que existe uma só física e não duas físicas, uma válida para o mundo celeste e outra para o terrestre. É na "perfeição" dos movimentos circulares que Aristóteles fundamenta a "perfeição" dos corpos celestes; depois, com base nesta última, afirma a veracidade da primeira. Na realidade, o movimento circular pertence não só aos corpos celestes, mas também à Terra.

Conseqüentemente, na segunda jornada, o *Diálogo* volta-se para a crítica dos argumentos observados e típicos da observação comum que eram propostos contra a teoria copernicana. Entretanto, antes de passar para a segunda jornada (e depois à terceira, ambas dedicadas à análise e à solução das dificuldades contra o movimento diário e anual da Terra), Galileu realiza interessantes considerações sobre a linguagem, que ele vê como "o selo de todas as admiráveis invenções humanas". E escreve: "Mas, acima de todas as estupendas invenções, que mente eminente foi

aquela de quem imaginou encontrar os modos de comunicar seus recônditos pensamentos a qualquer outra pessoa, mesmo que distante por longuíssimo intervalo de tempo e de lugar? E assim falar com aqueles que estão na Índia ou com aqueles que ainda não nasceram nem nascerão senão daqui a mil ou dez mil anos? E com tal facilidade? Com as várias junções de vinte sinaizinhos sobre um papel!"

Portanto, existem argumentos antigos e atuais contra o movimento da Terra. Eis alguns: os graves caem perpendicularmente, coisa que não deveria se verificar se a Terra se movesse; as coisas que "se mantêm longamente no ar", como o caso das nuvens, deveriam nos aparecer em movimento veloz se a Terra verdadeiramente se movesse; ao se disparar dois projéteis iguais de um mesmo canhão, um em direção ao Oriente e outro em direção ao Ocidente, então o alcance deste último deveria ser muito maior que o do outro, já que, enquanto o projétil se desloca em direção ao Ocidente, o canhão também deveria se deslocar, seguindo o movimento da Terra, em direção ao Oriente. Mas, como isso não ocorre, então a Terra não está em movimento, diz Simplício. Ademais, continua argumentando Simplício, se, em um navio parado, faz-se cair uma pedra de cima do mastro, ela cai perpendicularmente na base do próprio mastro; mas, sendo em um navio em movimento, então a pedra que se deixa cair do alto do mastro cai longe da base do mastro, desviando-se em direção à popa. Então, o mesmo deveria acontecer com uma pedra que se deixa cair de cima de uma torre, supondo-se que a Terra esteja em movimento. Mas isso não se dá; portanto, a Terra está parada.

Pois bem, nesse ponto, partindo da experiência que Simplício afirma verificar-se sobre o navio, Galileu, pela boca de Salviati e Sagredo, estabelece o princípio da *relatividade* dos movimentos, destruindo com isso de um só golpe todas aquelas "experiências" do senso comum que eram argumentadas contra a teoria do movimento da Terra. Em suma, por meio de suas teorias, consegue varrer todo o conjunto de "fatos" contrários a Copérnico e favoráveis a Ptolomeu, substituindo-os por outros "fatos", outras "experiências" e outras "evidências".

Com efeito, quem quer que faça a experiência da pedra sobre o navio, verá que ela "mostra todo o contrário daquilo que é escrito". Diz Salviati: "Encerra-te com algum amigo no maior cômodo que exista sob a coberta de algum grande navio. Cuida de que haja moscas, borboletas e semelhantes animaizinhos voadores. Que exista também um grande vaso com água, com peixinhos dentro. Suspenda-se também no alto alguma jarra, que gota a gota vá derramando água em um outro vaso, de boca estreita, que esteja colocado em baixo. Estando o navio parado, observa com atenção

como os animaizinhos voadores, com igual velocidade, vão em direção a todas as partes do cômodo; verás os peixes nadando indiferentemente em todas as direções; as gotas que caem entrarão todas no vaso que está em baixo; ao jogar alguma coisa para teu amigo, não deverás lançá-la com mais força para esta parte do que para aquela, quando as distâncias forem iguais; e, ao saltar, como se diz, com os pés juntos, percorrerás espaços iguais em qualquer direção. Oserva que terás diligentemente todas essas coisas, embora não haja nenhuma dúvida de que assim devem ocorrer quando o navio está parado. Então, faz com que a nave se mova com qualquer velocidade que queiras (desde que o movimento seja uniforme e não flutuante daqui para ali) e verás que não reconhecerás nem uma mínima mudança em todos os efeitos citados, nem por qualquer dos efeitos poderás perceber se o navio está andando ou parado: continuarás percorrendo os mesmos espaços que antes no chão; por mais que a nave se mova velozmente, nem por isso darás saltos maiores em direção à popa do que à proa, muito embora, no tempo em que estiveres no ar, o chão esteja se deslocando em direção à parte contrária à do teu salto; ao jogar alguma coisa para teu companheiro, não precisarás atirá-la, para atingi-lo, com maior força se ele estiver na direção da proa do que da popa, estando situado tu no ponto oposto; as gotas d'água continuarão caindo como antes no vaso que está em baixo, sem que uma sequer caia em direção à popa, muito embora, enquanto a gota está no ar, a nave ande muitos palmos."

Tudo isso nos mostra que, com base em observações mecânicas realizadas no interior de um determinado sistema, é impossível estabelecer se tal sistema está parado ou em movimento retilíneo uniforme: "Seja, portanto, o princípio de nossa contemplação o considerar que, seja qual for o movimento que se atribua à Terra, é necessário que a nós, como habitantes dela e, conseqüentemente, partícipes desse movimento, apresente-se inteiramente imperceptível, sendo como se não existisse enquanto estivermos olhando somente para as coisas terrestres." A importância desse *princípio de relatividade* (galileana) salta logo aos olhos se recordarmos que "a relatividade estrita de Einstein outra coisa não é do que uma ampliação da relatividade galileana, isto é, uma extensão dessa relatividade do caso dos fenômenos considerados por Galileu para todos os fenômenos naturais, inclusive os da eletrodinâmica e da ótica" (Geymonat).

Mas não se deve esquecer que, através disso, Galileu consegue neutralizar todo um conjunto de experiências que apontavam contra o sistema copernicano, construindo outros fatos e interpretando diversamente os antigos. E, mais ainda, o fato de que todo movimento é relativo significa que o movimento não é atribuível a

um corpo em si mesmo: "É o fim da concepção comum à doutrina aristotélica e à teoria medieval do *impetus,* ou seja, de um movimento que necessita de um *motor* para produzi-lo e *conservá-lo em movimento.* Repouso e movimento aparecem ambos como dois *estados persistentes* dos corpos. Mesmo o estado de quietude de um corpo necessita de explicação. Na ausência de resistências externas, é preciso uma força para deter um corpo em movimento. A força não produz o movimento, mas a aceleração. E assim Galileu abria o caminho para a formulação do princípio da inércia" (Paulo Rossi).

Desse modo, é radical o ataque à cosmologia aristotélica. Como disse A. Koyré, o *Diálogo* "não é um livro de astronomia e nem mesmo de física. É, antes de mais nada, um livro de crítica, uma obra de polêmica e combate (...), uma obra filosófica". O *Diálogo* dirige-se *contra* a tradição aristotélica. E, "se Galileu combate a filosofia de Aristóteles, o faz em benefício de outra filosofia, em cujas fileiras se alinha: em benefício da filosofia de Platão. De certa filosofia de Platão".

6.9. O segundo processo: a condenação e a abjuração

Urbano VIII foi convencido pelos adversários de Galileu de que o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* constituía uma afronta, desacreditando a autoridade e até o prestígio do Papa, que teria sido ridicularizado na figura de Simplício, defensor daquela "admirável e verdadeiramente angélica doutrina" à qual "é forçoso acomodar-se", de que se fala na última página do *Diálogo.* Logo depois de sua publicação, o Inquisidor de Florença ordenou que sua difusão fosse suspensa.

Em outubro de 1632, ordenou-se a Galileu que fosse a Roma, para ficar à disposição do Santo Ofício. Galileu tentou atrasar sua viagem para Roma, alegando motivos de saúde, mas a reação da Inquisição foi duríssima, como demonstra a carta que chegou em 1º de janeiro de 1633 ao Inquisidor de Florença: "Foi muito mal recebido o fato de que Galileu Galilei não tenha atendido prontamente ao preceito que lhe foi dado a vir a Roma. E não deve ele desculpar sua desobediência com a estação, porque por culpa sua se restringiu a essa época. E faz muito mal ao procurar evitá-lo fingindo-se doente (...). Se não obedecer logo, será enviado um Comissário com médicos para detê-lo e levá-lo aos cárceres deste supremo Tribunal, inclusive ligado aos ferros, já que, até agora, vê-se que ele abusou da benignidade desta Congregação."

Assim, em 13 de fevereiro, Galileu estava em Roma, hóspede do embaixador dos Médicis, Nicolini, que, vendo claramente a situacão, escrevia: "Ele pretende defender muito bem suas opi-

niões, mas, a fim de acabar o mais rapidamente com isso, exortei-o a não cuidar de sustentá-las e submeter-se logo." Em 12 de abril, Galileu estava diante do Santo Ofício, sendo acusado de ter enganado o padre Riccardi, que havia concedido o *imprimatur* ao *Diálogo,* porque não lhe havia comunicado o *preceito* que lhe fôra imposto em 1616, segundo o qual Galileu não podia "ensinar ou defender de modo algum" a teoria de Copérnico. Galileu defendeu-se afirmando que o *Diálogo* fôra escrito para mostrar a não-validade do copernicanismo e que não se recordava de nenhum preceito que lhe houvesse sido imposto em presença de testemunhas. E mostrou a declaração que lhe havia sido dada por Bellarmino em 1616.

Persuadidos de que Galileu quisesse enganá-los, visto que o *Diálogo* era uma forte defesa da idéia copernicana, realizada ademais com "argumentos novos, nunca propostos antes por nenhum ultramontano"; irritados por ter Galileu escrito a obra não em latim, mas em linguagem popular, "para arrastar de sua parte o vulgo ignorante, que é fácil presa do erro"; atentando para o fato de que "o autor sustenta ter discutido uma hipótese matemática, mas confere-lhe uma realidade física, coisa que os matemáticos nunca fazem" — com base em tudo isso, depois de outro interrogatório, os inquisidores emitiram sua condenacão em 22 de junho. E nesse mesmo dia, de joelhos, Galileu abjurou.

Assim termina o texto da condenação: "Dizemos, pronunciamos, sentenciamos e declaramos que tu, o réferido Galileu, pelas coisas aduzidas em processo e por ti confessadas como referidas acima, te tornaste para este Santo Ofício veementemente suspeito de heresia, isto é, de haver mantido e crido em doutrina falsa e contrária às sagradas e divinas Escrituras, que o Sol seja o centro da Terra e que não se mova do Oriente para o Ocidente, ao passo que a Terra se mova e não esteja no centro do mundo, além de que se pode manter e defender como provável uma opinião depois de ela ter sido declarada e definida como contrária à Sagrada Escritura. E, conseqüentemente, estás incurso em todas as censuras e penas dos cânones sagrados e outras constituições gerais e particulares impostas e promulgadas contra semelhantes delinqüentes. E pelas quais nos contentaremos se, em termos absolutos, mais que antes, com coração sincero e fé não fingida, diante de nós, abjures, maldigas detestes os referidos erros e heresias, bem como qualquer outro erro e heresia contrários à Igreja católica e apostólica, do modo e na forma que por nós te serão dados (...)."

E eis as partes inicial e final do texto sobre o qual Galileu abjurou: "Eu, Galileu, filho daquele Vicente Galileu de Florença, nesta minha idade de setenta anos, constituído pessoalmente em juízo e ajoelhado diante de vós, Eminentíssimos e Reverendíssimos

Cardeais, Inquisidores gerais em toda a República Cristã contra a herética maldade, e tendo diante de meus olhos os sacrossantos Evangelhos, que toco com as próprias mãos, juro que sempre acreditei, acredito agora e, com a ajuda de Deus, acreditarei também no futuro em tudo aquilo que a Santa Igreja católica e apostólica mantém, prega e ensina (...). Portanto, querendo eu retirar da mente das Eminências Reverendíssimas e de todo fiel cristão essa veemente suspeição, justamente concebida em relação a mim, com coração sincero e fé não fingida, abjuro, maldigo e detesto os referidos erros e heresias e, em geral, todo e qualquer outro errro, heresia e seita contrárias à santa Igreja. E juro que, para o futuro, nunca mais direi nem afirmarei, por voz ou por escrito, coisas tais pelas quais se possa ter de mim semelhante suspeita. E, se conhecer algum herético ou suspeito de heresia, o denunciarei a este Santo Ofício, ao Inquisidor ou Ordinário do local onde me encontrar (...)."

A Igreja da Contra-Reforma e do medo condenou Galileu. E o condenou em uma Roma em cujas classes dirigentes não havia nada "daquela burguesia desembaraçada e ousada que marca o advento da era moderna, mas sim o império do direito e dos precedentes, isto é, de cúrias e tabeliões, uma sociedade sem tempo, uma cidade conformada de burocratas, palafreneiros, agiotas, exatores, taberneiros, rufiões, rábulas, comerciantes de artigos sacros e administradores em busca de consciências principescas, onde se acaba sempre, para onde quer que se vá, encontrando-se entre espertalhões e rostos de pedra" (De Santillana).

Como observa Paulo Rossi, o ano de 1633 ficou como um ano decisivo na história das idéias. Em sua opinião, há uma carta escrita por Descartes ao padre Marsenne, poucos meses depois da condenação, que "vale, melhor do que qualquer outra consideração, para dar o sentido preciso da trágica situação em que muitos vieram a se encontrar e à qual muitíssimos se adaptaram". Nessa carta, Descartes expressa a sua surpresa pela condenação de Galileu, "italiano (...) e também bem querido pelo Papa". Naturalmente, diz Descartes, a teoria do movimento da Terra "foi, em outros tempos, censurada por algum cardeal, mas me parecia ter ouvido dizer que, posteriormente, não se impedia que ela fosse ensinada publicamente, inclusive em Roma". Descartes acrescenta ainda que, se a teoria de Copérnico é falsa, então mostram-se falsos todos os fundamentos de sua filosofia, já que a teoria da mobilidade da Terra está solidamente ligada a "todas as partes" do seu sistema. Mas, como não pretende publicar nenhum escrito "em que se possa encontrar uma só palavra que seja desaprovada pela Igreja, assim, prefiro suprimi-lo a apresentá-lo alterado". O escrito a que Descartes se refere é o seu tratado sobre o *Mundo,* que viria

a ser publicado pela primeira vez em 1644, mais de catorze anos depois da morte de Descartes.

6.10. A última grande obra: os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*

Depois de ter sofrido seu segundo processo e abjurado, Galileu escreveu ainda os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências, atinentes à mecânica e aos movimentos locais.* A análise da questão do movimento era uma constante no trabalho de Galileu desde a época do juvenil *De Motu* (1590). E a razão desse fato é que "os princípios da dinâmica e a justificação do sistema copernicano se conjugam indissoluvelmente no sistema de Galileu, mal se aventurando a crítica a captar o seu nexo" (F. Enriques). Por isso, os *Discursos* "não são menos copernicanos do que o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*" (S. Timpanaro). E isso porque aprofundam e consolidam aquelas leis da mecânica que Galileu havia usado para rebater e refutar as objeções de tipo precisamente mecânico (como, por exemplo, a queda vertical dos graves) apresentadas contra o copernicanismo.

Os *Discursos* também são redigidos em forma de diálogo e nele encontramos os mesmos protagonistas do *Diálogo sobre os dois máximos sistemas:* Salviati, Sagredo e Simplício. As primeiras duas jornadas discutem a ciência que se ocupa da resistência dos materiais. Eis a questão: quando se constrói máquinas de proporções diversas, "a máquina maior, fabricada com a mesma matéria e com as mesmas proporções que a menor, em todas as outras condições responderá com uma justa simetria em relação à menor, a não ser na robustez e na resistência às invasões violentas, mas, quanto maior for ela, mais será fraca proporcionalmente". Em outros termos: em todos os corpos sólidos encontra-se uma "resistência a ser quebrada". E a questão que Galileu quer resolver é a de identificar as relações matemáticas entre tal resistência e "o cumprimento e a grossura" de tais corpos.

Pois bem, na primeira jornada vê-se logo que a coisa que está antes de qualquer outra necessidade é a investigação sobre a estrutura da matéria: trata-se da "continuidade", do "vácuo" e do "átomo". São analisadas as analogias e as diferenças entre a subdivisão do matemático e do físico. A propósito do vácuo, Galileu polemiza contra a idéia aristotélica de que o movimento seria impossível no vácuo. E também são criticadas as idéias de Aristóteles sobre a queda dos graves, segundo as quais haveria uma proporcionalidade entre o peso dos diversos graves e a velocidade de sua queda. Galileu, porém, reafirma a opinião de que, "se se retirasse totalmente a resistência do meio, todas as matérias

desceriam com igual velocidade". Depois, passa-se ao exame das oscilações do pêndulo e suas leis: isocronismo e proporcionalidade entre o período de oscilação e a raiz quadrada do comprimento do pêndulo. E se discutem questões de acústica, propondo aplicações dos resultados obtidos a propósito das oscilações pendulares.

Na segunda jornada, a resistência dos corpos é reconduzida aos sistemas e combinações de alavancas. Assim, a nova ciência (que se refere ao "sobre-humano Arquimedes, que nunca nomeio sem admiração"), isto é, a *estática,* permite a Galileu mostrar a "virtude", ou seja, a eficácia, da *geometria* no estudo da natureza física (e também biológica: a natureza dos ossos cavos, a proporção dos membros dos gigantes etc.). Diz Sagredo: "O que diremos, senhor Simplício? Não convém que ele confesse a virtude da geometria ser um instrumento mais potente que qualquer outro para aguçar o engenho e dispô-lo ao perfeito discorrer e especular? E que com muita razão queria Platão seus estudantes bem fundamentados nas matemáticas? Eu havia compreendido muito bem a faculdade da alavanca e como, crescendo ou reduzindo o seu comprimento, crescia ou desaparecia o momento da força e da resistência. Apesar de tudo isso, estava enganado na determinação do presente problema: e não de pouco, mas ao infinito." E Simplício acrescenta: "Começo verdadeiramente a compreender que a lógica, embora instrumento poderosíssimo para regular o nosso discurso, não alcança a agudeza da geometria quanto a preparar a mente para a invenção."

A terceira e a quarta jornadas são dedicadas à segunda nova ciência, isto é, a *dinâmica.* Salviati lê em latim um tratado sobre o movimento que diz ter sido elaborado por seu amigo Acadêmico (ou seja, Galileu). E, à medida que Salviati lê, os outros dois interlocutores, Sagredo e Simplício, pouco a pouco vão pedindo esclarecimentos e os obtendo. Mais especificamente, como resume Geymonat, na terceira jornada são demonstradas as leis clássicas sobre o movimento uniforme, sobre o movimento naturalmente acelerado ou retardado. Galileu parte de definições "concebidas e admitidas em abstrato" dos movimentos e, depois, delas deduz rigorosamente as características do movimento.

Diante das objeções de Sagredo e Simplício, segundo as quais é preciso *experiências* para se ter confirmação de que as leis dos movimentos correspondem à realidade, Galileu (pela boca de Salviati) narra a célebre experiência dos planos inclinados, que é mais do que oportuno conhecer: "Em uma régua — ou, se quiserem, uma vigota — de madeira, com doze braças de comprimento e com uma largura de meia braça por um lado e três dedos pelo outro, escavou-se nesta menor largura uma canaleta pouco mais larga do que um dedo. Estirava-se em linha reta, limpava-se e alisava-se,

colocava-se dentro da canaleta um pergaminho bem polido e lustrado e, depois, fazia-se descer por ela uma bola de bronze duríssimo, bem arredondada e polida. Fazendo-se a régua ficar pendente, o que se conseguia elevando acima do plano horizontal uma de suas extremidadas, por uma ou duas braças, à vontade, deixava-se então, como dizia, descer pela canaleta a bola. Então, anotava-se, no modo que logo direi, o tempo que a bola levava para correr toda a canaleta, repetindo o mesmo ato muitas vezes para se assegurar bem da quantidade de tempo, no qual não se encontrava diferença nunca, nem mesmo da décima parte de uma batida de pulso. Feita e estabelecida precisamente tal operação, fazíamos descer a mesma bola somente pela quarta parte do comprimento dessa canaleta. E, medido o tempo de sua descida, descobríamos sempre ser exatamente a metade do outro. Depois, fazendo as experiências das outras partes, examinando ora o tempo de todo o comprimento com o tempo da metade, ora com o tempo de dois terços, ora com o tempo de três quartos, ou, em conclusão, com qualquer outra divisão, por meio de experiências repetidas por bem cem vezes, sempre concluíamos que os espaços necessários eram entre si como os quadrados dos tempos e isso em todas as inclinações do plano, isto é, da canaleta por onde se fazia descer a bola. E observamos ainda que os tempos das descidas nas diversas inclinações mantinham tipicamente entre si aquela proporção que assinalamos abaixo, demonstrada pelo Autor. No que se refere à medida do tempo, mantinha-se um grande vaso cheio de água amarrado no alto, o qual, através de um cano muito fino, que lhe estava soldado ao fundo, derramava um fino fio d'água, que era recolhido por um pequeno copo durante todo o tempo ao longo do qual a bola descia pela canaleta e em suas partes; depois, as partículas de água recolhidas de tal modo eram pesadas a cada vez com uma balança exatíssima, dando-nos as diferenças e proporções dos pesos em relação às diferenças e proporções dos tempos. E isso com tal exatidão que, como disse, tais operações, repetidas muitas vezes, nunca diferiam nem mesmo de um momento."

Como se vê, essa experiência não consiste em uma observação privada de teoria: a experiência não é dada; é *construída* e *feita*. E é feita e construída porque a teoria o exige. A experiência não é, antes de mais dada, uma pura e simples observação: a experiencia é experimento. *E o experimento se faz e se constrói.* O "fato" do experimento é um dado só depois que *foi feito*. Assim, o experimento é perpassado pela teoria de cima a baixo.

Também é notável, nas discussões da terceira jornada, o aparecimento, ainda em estado confuso, dos conceitos de "infinito" e "infinitesimal". Esses conceitos ou, mais exatamente, o conceito de "limite", são essenciais para as idéias de velocidade instantânea

e de aceleração. Hoje, para nós, as coisas são simples. Mas Galileu não conhecia aquele cálculo (infinitesimal), que só seria descoberto mais tarde por Newton eLeibniz (e ao qual Bonaventura Cavalieri tanto desejou, em vão, que seu mestre Galileu se houvesse dedicado). De todo modo, Galileu fala de "infinitos graus de tardeza". E esta também é uma glória que pertence a ele.

Finalmente, na quarta jornada se discute, com muita amplitude e profundidade, a trajetória dos projéteis (trajetória que possui uma forma parabólica). E essa análise se fundamenta na lei da composição dos movimentos.

Os *Discursos* foram impressos na Holanda, aonde haviam chegado clandestinamente. E representam a contribuição mais madura e original dada por Galileu à história das idéias científicas.

6.11. A imagem galileana da ciência

Na explicitação dos pressupostos, na delimitação de sua autonomia, na identificação das normas do método, em tudo isso a ciência moderna é a ciência de Galileu. Entretanto, qual era exatamente a imagem que Galileu tinha da ciência? Ou, melhor ainda, quais são as características da ciência que se podem extrair tanto das pesquisas efetivas de Galileu quanto das reflexões filosóficas e metodológicas *sobre* a ciência feitas pelo próprio Galileu? A interrogação é premente. E, depois de tudo o que temos dito até aqui, estamos agora em condições de expor toda uma série de traços distintivos capazes de nos reconstruir a "imagem galileana" da ciência.

1) Antes de mais nada, a ciência de Galileu não é mais *um saber a serviço da fé:* ela não depende da fé; tem um objetivo diferente do da fé; se alicerça e fundamenta em razões diversas das da fé. A Escritura contém a mensagem da salvação, não sendo sua a função de determinar "a constituição dos céus e das estrelas". As proposições *de fide* nos dizem "como se vai ao céu"; já as proposições científicas, obtidas através de "sensatas experiências" e "demonstrações necessárias", atestam "como vai o céu". Em suma, com base em suas diferentes finalidades (*salvação* para a fé; *conhecimento* para a ciência) e com base nas modalidades diversas de alicerçamento e fundamentação (na fé, a autoridade da Escritura e a resposta do homem à mensagem revelada; na ciência, as sensatas experiências e as necessárias proposições da fé. E "parece-me que, nas disputas naturais, ela (a Escritura) deveria ser reservada para o último lugar".

2) Sendo autônoma em relação à fé, a ciência deve ser muito mais autônoma ainda em relação a todos aqueles vínculos humanos que — como a fé em Aristóteles e o apego cego às suas palavras

— impedem a sua concretização. Diz Salviati no *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo:* "Haverá algo mais vergonhoso do que, nas discussões públicas, quando se trata de conclusões demonstráveis, ver alguém aparecer de través com um texto, muito amiúde escrito com propósito inteiramente diferente, e com ele fechar a boca do adversário? (...) Por isso, senhor Simplício, venha com razões e demonstrações, suas ou de Aristóteles, e não com textos e cruas autoridades, porque nossos discursos devem ser em torno do mundo sensível e não sobre um mundo de papel."

3) Portanto, a ciência é autônoma em relação à fé, mas também é algo bem diferente daquele *saber dogmático* representado pela tradição aristotélica. Isso, porém, não significa para Galileu que a tradição é danosa enquanto tradição. Ela é danosa quando se erige em dogma, um dogma incontrolável que pretende ser intocável. "Nem por isso digo eu que não se deve ouvir Aristóteles; ao contrário, louvo que seja visto e diligentemente estudado. Censuro apenas que se entregue a ele de modo tal que se subscreva cegamente toda palavra sua e, sem buscar outra razão, se a tenha, por decreto, inviolável, o que é um abuso que arrasta atrás de si uma outra desordem extrema, isto é, que ninguém mais se aplica a procurar entender a força de suas demonstrações." Como foi o caso daquele aristotélico que (sustentando, com base nos textos de Aristóteles, que os nervos partem do coração), diante de uma dissecação anatômica que desmentia essa teoria, afirmou: "Vós me fizestes ver esta coisa de tal forma aberta e sensata que, se o texto de Aristóteles não a contrariasse, pois abertamente diz que os nervos nascem do coração, por força seria preciso reconhecê-la como verdadeira."

É contra o dogmatismo e o "puro *Ipse dixit*" que Galileu se bate, contra a "crua autoridade", mas não contra as *razões* que ainda hoje podem ser encontradas, por exemplo, em Aristóteles: "No entanto, senhor Simplício, venha com razões e com demonstrações, suas ou de Aristóteles (...)." Não se pede certidão de nascimento para a verdade: em toda parte pode-se encontrar "razões" e "demonstrações". O importante é fazer ver que são válidas e não que estão escritas nos livros de Aristóteles. E, contra os aristotélicos dogmáticos e livrescos, Galileu se refere precisamente a Aristóteles: é "o próprio Aristóteles" que "antepõe (...) as experiências sensatas a todos os discursos", de modo que "não duvido em absoluto de que, se Aristóteles vivesse em nossa época, ele mudaria de opinião. Isso pode ser recolhido manifestamente do seu próprio modo de filosofar: assim, quando ele escreve considerar os céus inalteráveis etc., porque não se viu nenhuma coisa nova se gerar das velhas ou nelas se dissolver, dá a entender implicitamente que, se houvesse visto um desses acidentes, teria conside-

rado o contrário, antepondo a sensata experiência ao discurso natural, como convém (...)".

Portanto, o que Galileu pretende é libertar o caminho da ciência de um verdadeiro obstáculo epistemológico, o autoritarismo de uma tradição sufocante que bloqueia a ciência. Em suma, Galileu promove "o funeral (...) da pseudofilosofia", mas não o funeral da tradição enquanto tal e isso é tão verdadeiro que, mesmo com as devidas cautelas, pode-se dizer que ele é *platônico na filosofia e aristotélico no método.*

4) Autônoma em relação à fé e contrária às pretensões do saber dogmático, a ciência de Galileu é a *ciência de um realista.* Realista era Copérnico, realista é Galileu. Ele não raciocinava como "puro matemático", mas como *físico,* considerando-se mais "filósofo" (isto é, físico) do que matemático. Em outros termos, na opinião de Galileu, a ciência não é um conjunto de instrumentos (de cálculos) úteis (para fazer previsões), mas muito mais a descrição verdadeira da realidade, dizendo-nos "como vai o céu". E, como já vimos, o choque entre Galileu e a Igreja encontra a sua raiz mais profunda precisamente na concepção realista que Galileu tinha da ciência.

5) A ciência pode nos dar *uma descrição verdadeira da realidade,* alcançando os objetos — e, assim, sendo *objetiva.* Mas só pode sê-lo se estiver em condições de traçar uma distinção fundamental entre as qualidades objetivas e as qualidades subjetivas dos corpos, ou seja, somente na condição de que a ciência descreva as qualidades objetivas dos corpos, quantitativas e mensuráveis (publicamente verificáveis), e exclua o homem de si mesma, vale dizer, as qualidades subjetivas.

No *Saggiatore,* podemos ler: "Portanto, eu digo que me sinto bem arrastado pela necessidade, tão logo concebo uma matéria ou substância corpórea, a conceber ao mesmo tempo que ela é acabada e figurada por esta ou aquela figura, que ela é pequena ou grande em relação a outras, que ela está neste ou naquele lugar, neste ou naquele tempo, que ela se move ou está parada, que ela toca ou não toca outro corpo, que ela é uma, poucas ou muitas — e por nenhuma imaginação posso separá-la dessas condições. Mas não me sinto forçado pela mente a ter de saber se ela é branca ou vermelha, amarga ou doce, surda ou muda, de bom ou mau cheiro, necessariamente acompanhada de tais condições: ao contrário, se os sentidos não a houvessem percebido, talvez o discurso ou a imaginação, por si mesma, não a alcançasse jamais (...)."

Em suma: cores, odores, sabores etc., são qualidades subjetivas, ou seja, não existem no objeto, mas somente no sujeito que sente, assim como as cócegas não estão na pluma, mas sim no sujeito que as sente. A ciência é objetiva porque não se interessa

pelas qualidades subjetivas, que variam de homem para homem, mas sim por aqueles aspectos dos corpos que, sendo quantificáveis e mensuráveis, são iguais para todos. E nem a ciência quer "buscar a essência verdadeira e intrínseca das substâncias naturais". Aliás, escreve Galileu, "considero o buscar a essência como empresa não menos impossível e como esforço não menos vão tanto nas substâncias elementares próximas quanto nas remotíssimas e celestes. E parece-me ser igualmente ignaro da substância da Terra que da substância da Lua, das nuvens elementares que das manchas do Sol (...)".

Assim, nem as qualidades subjetivas nem a essência das coisas constituem o objeto da ciência. Esta deve se contentar "em tomar conhecimento de algumas de suas sensações", como, por exemplo: "Por mais que se empreenda a investigação da substância das manchas solares, não restariam nada mais do que algumas de suas sensações, como o lugar, o movimento, a figura, a grandeza, a opacidade, a mutabilidade, a produção e a dissolução, que podem ser apreendidas por nós (...)." A ciência, portanto, é conhecimento objetivo, conhecimento das qualidades objetivas dos corpos — e essas qualidades são quantitativamente determináveis, ou seja, são mensuráveis.

6) A ciência descreve a realidade, sendo conhecimento e não "pseudofilosofia", pelo fato de que descreve as qualidades objetivas (isto é, primárias) e não as subjetivas (secundárias) dos corpos. Mas — e, aqui, chegamos a um ponto central do pensamento de Galileu — essa ciência descritiva da realidade objetiva e mensurável só é possível porque o próprio livro da natureza "está escrito em linguagem matemática". Ainda no *Saggiatore* encontramos o seguinte: "A filosofia está escrita neste imenso livro que continuamente está aberto diante de nossos olhos (estou falando do universo), mas que não se pode entender se primeiro não se aprende a entender sua língua e conhecer os caracteres em que está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são círculos, triângulos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é impossível entender humanamente suas palavras: sem tais meios, vagamos inutilmente por um escuro labirinto."

Assim, estamos diante da explicitação do *pressuposto metafísico de matriz platônica* da ciência de Galileu. "Se reclamas para a matemática um estatuto superior e se, ainda por cima, atribuis a ela um valor real e uma posição dominante na física, então és platônico" — assim escreve Koyré, para quem é evidente que, para Galileu e seus discípulos, bem como para os seus contemporâneos e antecessores, "matemática significa platonismo". E mais: "O *Diálogo* e os *Discursos* nos contam a história da descoberta, ou melhor, da redescoberta da linguagem da Natureza. E explicam-

nos o modo de interrogá-la, isto é, contêm a teoria daquela pesquisa experimental na qual a formulação dos postulados e a dedução de suas conseqüências precedem e guiam a observação. E esta, pelo menos para Galileu, é uma prova 'de fato'. Para ele, a nova ciência é uma prova experimental do platonismo."

7) A ciência é o conhecimento objetivo das "sensações" ou qualidades quantificáveis e mensuráveis dos corpos. Trata-se da redescoberta da linguagem do livro da natureza, que está "escrito em linguagem matemática". A ciência é objetiva porque não se emaranha nas qualidades subjetivas ou secundárias e porque não se propõe a "buscar as essências". Entretanto, embora para Galileu "o buscar a essência" seja empresa impossível e vã, um certo essencialismo faz parte da filosofia galileana da ciência. O homem não conhece tudo. E, das "substâncias naturais" que conhece, não conhece a sua "essência verdadeira e intrínseca". Entretanto, o homem possui alguns conhecimentos definitivos, que não são mais possíveis de revisão (e nisso consiste o essencialismo de Galileu).

Vejamos como ele o formula: "Convém recorrer a uma distinção filosófica, dizendo que o entender pode se dar de dois modos, isto é, *intensivo* ou *extensivo:* do ponto de vista *extensivo,* isto é, quanto à multidão dos inteligíveis, que são infinitos, o entender humano é como nada, por mais que entendesse mil proposições, porque mil em relação à infinidade é como zero; mas, do ponto de vista *intensivo,* enquanto tal termo importa intensivamente, isto é, perfeitamente, alguma proposição, digo que o intelecto humano entende algumas tão perfeitamente que delas tem uma certeza tão absoluta quanto a tenha a própria natureza. E tais são as ciências matemáticas puras, isto é, a geometria e a aritmética, das quais o intelecto divino sabe infinitas proposições a mais, porque sabe-as todas, mas, naquelas poucas entendidas pelo intelecto humano, creio que a sua cognição iguale a divina em certeza objetiva, já que consegue entender a sua necessidade, sobre a qual não pode haver segurança maior."

Ora, se os conhecimentos geométricos e matemáticos são definitivos, necessários e seguros, se a natureza está escrita em linguagem geométrica e matemática e se o conhecimento é a redescoberta da linguagem da natureza, então qualquer um pode ver o grau de confiança que Galileu alimentava na razão e no conhecimento científico. Assim, o conhecimento científico é muito mais do que um conjunto de instrumentos mais ou menos úteis.

8) Evidentemente, basear-se nas qualidades objetivas ou primárias dos corpos e nas qualidades geométricas e mensuráveis dos corpos comporta toda uma série de conseqüências: a) exclui o homem do universo de investigação da física; b) excluindo o homem, exclui um cosmos inteiro de coisas e objetos ordenados e

hierarquizados em função do homem; c) exclui a investigação qualitativa em benefício da quantitativa; d) elimina as causas finais em favor das causas mecânicas e eficientes. Em poucas palavras: o mundo descrito pela física de Galileu não é mais o mundo de que fala a física de Aristóteles.

E eis alguns exemplos que iluminam o contraste entre os "mundos" de Galileu e de Aristóteles. No *Diálogo,* Simplício afirma que "nenhuma coisa foi criada em vão e está ociosa no universo", tanto que nós vemos "esta bela ordem de planetas, dispostos em torno da Terra em distâncias proporcionadas para produzir sobre ela os seus efeitos, em nosso benefício". Assim, como se poderá, sem desconhecer o plano de Deus em favor do homem, "interpor (...) entre a orbe suprema de Saturno e a esfera estrelada um espaço vastíssimo, sem qualquer estrela, supérfluo e vão? Com que fim? Em benefício e para a utilidade de quem?". Mas logo Salviati responde a Simplício: "Quando me é dito que seria inútil e vão um imenso espaço interposto entre as orbes dos planetas e a esfera estrelada, privado de estrelas e ocioso, como também seria supérflua tanta imensidade, em relação às estrelas fixas, a ponto de superar toda nossa capacidade de apreensão, digo que é uma temeridade querer transformar o nosso fraquíssimo discurso em juiz das obras de Deus, chamando de vão ou supérfluo tudo aquilo que, no universo, não serve para nós."

Assim, o universo determinista e mecanicista de Galileu não é mais o universo antropocêntrico de Aristóteles e da tradição. Ele não é mais hierarquizado, ordenado e finalizado em função do homem. Ele é ordenado geometricamente por uma ordem cega para o homem.

9) Uma outra conseqüência da concepção galileana do conhecimento científico é a demonstração da vacuidade ou até mesmo da insensatez das teorias e dos conceitos do saber aristotélico. Assim acontece, por exemplo, com a idéia de "perfeição" de alguns movimentos e de algumas formas dos corpos. Na opinião dos aristotélicos, a Lua não podia ter vales e montanhas, já que eles a teriam privado daquela forma esférica e perfeita que cabe aos corpos celestes.

Galileu, porém, observa: "Esse discurso já está bastante gasto nas escolas peripatéticas, mas suspeito que sua maior eficácia consista somente no ter-se tornado habitual nas mentes dos homens e não no fato de que suas proposições sejam demonstradas ou necessárias; ao contrário, creio que são muito titubeantes e incertas. Em primeiro lugar, não vejo como se possa afirmar em absoluto que a figura esférica é mais ou menos perfeita que as outras, mas apenas com algumas reservas. Por exemplo: para o corpo que necessita poder virar-se para todos os lados, a figura

esférica é perfeitíssima, razão pela qual os olhos e as extremidades superiores dos ossos das coxas foram feitos pela natureza perfeitamente esféricos. Mas, ao contrário, para um corpo que necessitasse permanecer estável, tal figura seria de todas as mais imperfeita, razão pela qual, na construção de muralhas, estaria agindo pessimamente quem se servisse de pedras esféricas, pois para este caso perfeitíssimas são as pedras angulares (...)."

É assim que Galileu mostra a vacuidade de um conceito proposto "em absoluto", ao mesmo tempo em que mostra a eficácia de um conceito ao levá-lo para o plano empírico e relativizá-lo: a idéia de "perfeição" só funciona quando se fala dela "a respeito de algo", ou seja, do ponto de vista de algum fim. Assim, uma coisa é mais ou menos perfeita enquanto for mais ou menos adequada a um fim pré-fixado ou, de todo modo, a um fim dado. E essa "perfeição" é um atributo verificável.

6.12. A questão do método: "sensatas experiências" e/ou "necessárias demonstrações"?

Na carta à senhora Cristina de Lorena, Galileu escreve: "Parece-me que, nas discussões sobre problemas naturais, não se deveria começar pela autoridade de passagens da Escritura, mas sim pelas sensatas experiências e pelas demonstrações necessárias." E ainda: "Parece-me então que a questão dos efeitos naturais que a sensata experiência nos coloca diante dos olhos ou as demonstrações necessárias concluem não deve ser, por nenhuma razão, posta em dúvida, quando não condenada, por passagens da Escritura que apresentassem aparência diversa nas palavras (...)."

Pois bem, nessas frases encerra-se o núcleo essencial do *método científico* segundo Galileu. A ciência é aquilo que é, ou seja, conhecimento objetivo, com todos os traços específicos que já analisamos, precisamente porque procede segundo um método preciso e exatamente porque determina e fundamenta as suas teorias através das *regras* que constituem o método científico. E, segundo Galileu, esse método consiste inteiramente nas "sensatas experiências" e nas "demonstrações necessárias". As primeiras, ou seja, as "sensatas experiências", são as experiências efetuadas através dos nossos sentidos, isto é, as observações, especialmente as feitas com os nossos olhos; as segundas, ou seja, as "demonstrações necessárias", são as argumentações nas quais, partindo-se de uma hipótese (ex suppositione; por exemplo, uma definição físico-matemática de movimento uniforme), se deduzem rigorosamente as conseqüências ("eu demonstro concludentemente muitos acidentes") que deveriam se dar na realidade.

E, da mesma forma como, através da luneta, procurou potencializar e aperfeiçoar a vista natural, também, sobretudo em idade mais avançada, reconheceu que Aristóteles, em sua *Dialética*, nos ensina a sermos "cautelosos em escapar das falácias do discurso, orientando-o e adestrando-o para bem silogizar e deduzir das premissas (...) a necessária conclusão". E Galileu ainda faz Salviati dizer: "A lógica (...) é o órgão da filosofia." Portanto, por um lado, temos o chamado às observações, aos fatos, às "sensatas experiências" e, por outro, a acentuação do papel das "hipóteses matemáticas" e da força lógica, que delas extrai as conseqüências.

Mas eis o problema com que se defrontaram os estudiosos: qual é a relação existente entre as "sensatas experiências" e as "necessárias demonstrações"? Esse problema não apenas é típico da filosofia da ciência contemporânea, mas também é uma questão existente em Galileu, emergindo com toda a clareza de suas obras. Efetivamente, está fora de qualquer dúvida que Galileu *baseia a ciência na experiência*. É por isso que ele se refere a Aristóteles, que "antepõe (...) as experiências sensatas a todos os discursos". E não há lugar para equívocos quando Galileu afirma que "aquilo que a experiência e o senso nos demonstra deve se antepor a qualquer discurso, mesmo que não nos parecesse muito bem fundamentado".

Entretanto, não obstante essas límpidas declarações não são raros os casos em que Galileu parece exatamente antepor o discurso à experiência, acentuando a importância das "suposições" em prejuízo das observações. Assim, por exemplo, em uma carta de 7 de janeiro de 1639 a Giovanni Battista Baliani, ele escreve: "Mas, voltando ao meu tratado sobre o movimento, nele eu argumento *ex suppositione* sobre o movimento, definido daquela maneira. De modo que, quando as conseqüências não correspondessem aos acidentes do movimento natural, pouco me importaria, da mesma forma que o fato de não se encontrar na natureza nenhum móvel que se mova por linhas espirais nada anula das demonstrações de Arquimedes." Eis, portanto, a questão: por um lado, Galileu baseia a ciência na experiência, mas por outro lado parece precisamente condenar a experiência em nome do "discurso".

Ora, diante dessa situação, os intérpretes e estudiosos do método científico tomaram os caminhos mais diversos. Há quem tenha visto nas "sensatas experiências" e nas "demonstrações necessárias" uma espécie de antítese entre experiência e razão. Há aqueles que, sem afirmar tal antítese, sustentam mais sabiamente que, dessa forma, Galileu expressa "a plena consciência (...) da impossibilidade de confusão entre dedução matemática e demonstração física". Já outros, enfatizando o papel da observação, pretenderam dizer que Galileu era indutivista. Há quem

tenha sustentado que Galileu, ao contrário, era um racionalista dedutivista que confiava mais nos poderes da razão do que nos da observação. E não falta quem diga que Galileu, em função de sua comodidade, usa sem preconceitos ora o método indutivo, ora o método dedutivo.

É impossível nos determos aqui nas discussões sobre a idéia galileana de método científico ao longo da época moderna e nas controvérsias epistemológicas contemporâneas. Mas, para os autores destas páginas, parece legítimo sustentar que as "sensatas experiências" e as "necessárias demonstrações" que se desenvolvem a partir de "suposições" são *dois elementos que se implicam reciprocamente, constituindo juntos a experiência científica.* A experiência científica não é pura e simples observação comum. Entre outras coisas, as observações comuns podem ser erradas. E Galileu bem o sabia: com efeito, ele teve que combater durante toda a sua vida contra os fatos e observações efetuados à luz (das teorias) daquilo que já se havia tornado senso comum.

Mas, da mesma forma, a experiência científica não pode ser reduzida a uma teoria ou a um conjunto de suposições privadas de qualquer contato com a realidade: Galileu pretendia ser mais *físico* que matemático. Com efeito, é assim que ele escreve a Belisário Vinta em 7 de maio de 1610, em uma carta em que procura fixar as condições da sua transferência para Florença: "Finalmente, quanto ao título e pretexto do meu serviço, eu desejaria que, além do nome de Matemático, Sua Alteza acrescentasse o de Filósofo, professando eu que estudei mais anos em filosofia do que meses em matemática pura."

Portanto, "sensatas experiências" *e* "demonstrações necessárias" e não umas *ou* as outras. Umas e outras, integrando-se e *corrigindo-se mutuamente,* dão origem à *experiência científica,* que não consiste nem na nua e passiva observação, nem na teoria vazia. *A experiência científica é o experimento.* Essa é a grande idéia de Galileu. Entre outros, Tannery e Duhem mostraram que a física de Aristóteles e também a de Buridan e a de Nicole d'Oresme estavam muito próximas à experiência do senso comum. Mas isso não se dá com Galileu: a experiência de Galileu é o experimento. E "o experimento é a interrogação metódica da natureza, que pressupõe e requer uma *linguagem* na qual formular as perguntas e um vocabulário que nos permita ler e interpretar as respostas. Segundo Galileu, como é sabido, devemos falar à natureza e receber suas respostas em curvas, círculos, triângulos, ou seja, em *linguagem matemática* ou, mais precisamente, *geométrica,* não na linguagem do senso comum ou na linguagem dos símbolos" (A. Koyré). Em suma, o método de Galileu está "naquela apropriadíssima síntese de observação organizada e de raciocínio rigoroso que tanto

contribuiu para o desenvolvimento posterior da ciência da natureza" (A. Parquinelli - G. Tabarroni).

6.13. A "experiência" é "experimento"

A experiência científica, portanto, é experimento científico. E, no experimento, a mente não é de modo algum passiva. Ao contrário, a mente é ativa: faz *suposições,* extrai rigorosamente as suas conseqüências e depois vai comprovar se elas se dão ou não na realidade. Escreve Geymonat: "É certo que Galileu não pensou em extrair indutivamente da experiência os conceitos utilizados para interpretá-la: não o fez, em especial, para os conceitos matemáticos. O seu desinteresse pela origem dos conceitos utilizados para interpretar a experiência talvez seja o ponto em que a metodologia galileana destaca-se mais claramente de toda forma de empirismo filosófico, da mesma forma como o seu desinteresse pelas causas é o ponto em que ele mais claramente se destaca das velhas metafísicas da natureza." A mente não "sofre" uma experiência científica: ela a *faz,* projetando-a. E a efetua para ver se suas suposições são verdadeiras, de modo a "transformar o casual empírico em um necessário regulado por leis" (E. Cassirer).

Portanto, a experiência científica é feita de teorias que instituem e de fatos que controlam teorias. Existe aí uma integração recíproca e uma relação mútua de correção e aperfeiçoamento. Na opinião de Galileu, Aristóteles teria mudado de opinião se houvesse visto fatos contrários às suas próprias idéias. De resto, as teorias (ou suposições) podem muito bem servir para mudar ou corrigir teorias cristalizadas, que ninguém ousa pôr em discussão, mas que encapsularam a observação em interpretações inadequadas, criando assim muitos "fatos" obstinados mas falsos. É o caso do sistema aristotélico-ptolomaico: antes de Copérnico, ao alvorecer, todos viam o Sol que surgia; depois de Copérnico, ao alvorecer, a teoria heliocêntrica nos faz ver a Terra que descende.

Eis, sucintamente, outro exemplo de como uma teoria pode fazer mudar a interpretação observativa dos fatos. Nos *Discursos,* respondendo às objeções de natureza empírica à lei pela qual a velocidade do movimento naturalmente acelerado deve crescer proporcionalmente ao tempo, Sagredo afirma: "Essa é uma dificuldade que, no princípio, também me deu o que pensar, mas não muito depois a removi: e o que a removeu foi o efeito da própria experiência que presentemente suscita essa dificuldade a vós. Dizeis que vos parece que a experiência mostra que, tão logo parte da quietude, o grave entra em uma velocidade muito notável. E eu digo que essa mesma experiência nos esclarece que os primeiros ímpetos do objeto cadente, por mais pesado que seja, são lentís-

simos e tardíssimos." E a discussão se conclui do seguinte modo: "Vêde agora quanto é grande a força da verdade, pois a mesma experiência que, à primeira vista, parecia mostrar uma coisa, quando mais bem considerada nos assegura do contrário." Naturalmente, "aquilo que a experiência e o senso nos demonstram" deve ser anteposto "a todo discurso, por mais que nos parecesse bem fundamentado". Mas a sensata experiência é fruto de um experimento programado, é uma tentativa de forçar a natureza a responder.

6.14. O papel dos experimentos mentais

A idéia de que a experiência exerceria papel secundário e acessório no pensamento de Galileu foi desenvolvida pelo fato de que Galileu raciocina sobre experimentos não realizados por ele e, por vezes, tão idealizados que não podiam ser efetuados: assim, por exemplo, quando é necessário *supor* a ausência de qualquer resistência, quando é preciso *imaginar* que o movimento se dê no vácuo, quando devemos pensar em planos quase incorpóreos e em móveis que sejam *perfeitamente* esféricos e assim por diante.

Ora, também nessa questão é preciso antes precisar para depois distinguir. Duas coisas devem ser precisadas. Antes de mais nada, a questão suscitada a propósito da carta a Baliani, onde Galileu afirma que, ainda que uma teoria entrasse em contraste com "acidentes", isso não o faria descartá-la. Ora, a propósito desta carta, devemos dizer que Galileu a continua nos seguintes termos: "Nisso, porém, eu terei sido, por assim dizer, venturoso, porque o movimento dos graves e seus acidentes correspondem precisamente aos acidentes por mim demonstrados no movimento por mim definido." Matematicamente perfeita — e, enquanto tal, tendo um valor próprio —, a teoria mostrou-se também verdadeira. E Galileu a havia construído precisamente para que se mostrasse verdadeira.

Em segundo lugar, deve-se precisar ainda que não é verdade — coisa que foi afirmada e até reafirmada — que, por exemplo, os experimentos dos planos inclinados não foram executados porque eram idealizados e inexeqüíveis. Há cerca de vinte anos, T. B. Settle reproduziu os experimentos sobre os planos inclinados, tão *minuciosamente descritos* por Galileu, tendo podido constatar que eles alcançam êxtito nos limites de precisão exigidos por Galileu.

E, agora, a distinção a que acenamos anteriormente: é a distinção entre experimentos exeqüíveis e experimentos mentais ou imaginários. Quanto aos primeiros, já dissemos o suficiente: trata-se de experimentos tecnicamente realizáveis, nos quais uma teoria é controlada com base em suas conseqüências observáveis (assim, por exemplo, prova-se que a luneta dá imagens verídicas,

prova-se que existem montanhas na Lua, prova-se a lei do movimento uniformemente acelerado, prova-se que há manchas sobre o Sol etc.).

Mas também existem experimentos mentais. E há muitos deles nos escritos de Galileu. Deixando de lado as idealizações geométricas (modelos "geométricos" de eventos empíricos), que, interpretadas com base na realidade, nos dizem o quanto esta se aproxima ou se afasta desses modelos ideais (isto é, geométricos), trata-se de experimentos que deveriam se efetuar em condições que não podem ocorrer e que, portanto, são inexeqüíveis. Entretanto, tais experimentos não são inúteis, muito pelo contrário. O importante é ver o *uso* que deles se faz. Se o seu uso não é apologético (ou justificativo), mas sim crítico, então, como observa Popper, eles podem ser de grande ajuda para o progresso da ciência.

E é exatamente ao uso crítico que Galileu faz do experimento mental que Popper se refere: "Um dos mais importantes experimentos imaginários na história da filosofia natural, que, ao mesmo tempo, constitui uma das argumentações mais simples e engenhosas da história do pensamento racional em torno do universo, está contido nas críticas de Galileu à teoria do movimento de Aristóteles. Ele prova a falsidade da suposição de Aristóteles de que a velocidade natural de um corpo mais pesado é maior do que a de um corpo mais leve. Eis as argumentações da personagem que representa Galileu: 'Assim, quando tivéssemos dois móveis, cujas velocidades naturais fossem desiguais, é manifesto que, se conjugássemos o mais lento com o mais veloz, este seria parcialmente retardado pelo mais lento e o mais lento parcialmente mais apressado pelo mais veloz.' Desse modo, 'sendo assim e, ao mesmo tempo, sendo verdadeiro que uma pedra grande se mova, por exemplo, com oito graus de velocidade e uma menor com quatro, então, conjugando-as, o seu composto se moverá com velocidade menor do que oito graus; entretanto, conjugadas, as duas pedras juntas formam uma pedra maior do que a primeira, que se movia com oito graus de velocidade; *portanto, esse composto (que, no entanto,* é maior do que a primeira pedra *sozinha) se moverá mais lentamente que a primeira sozinha, que é menor, o que vai contra a vossa suposição'*. E, como essa suposição de Aristóteles é a suposição da qual parte o seu raciocínio, este agora é refutado, pois mostrou-se que a suposição é absurda. Eu vejo no experimento imaginário de Galileu um modelo perfeito do melhor uso que se pode fazer dos experimentos imaginários. Trata-se do *uso crítico.*" Tendo que destruir a "base empírica" da concepção aristotélico-ptolomaica, Galileu tinha uma grande necessidade de experimentos imaginários como o analisado por Popper.

Como escreve P.K. Feyrebend, na realidade, "os aristotélicos propõem um argumento (o da queda de uma pedra da torre) que refuta Copérnico recorrendo à observação, mas Galileu subverte a argumentação com o objetivo de descobrir as interpretações naturais que são responsáveis pela contradição. As interpretações inconciliáveis são substituídas por outras (...). E, desse modo, emerge uma 'experiência' inteiramente nova".

O fato de não se distinguir entre experimentos exeqüíveis e experimentos imaginários e o fato de nem sempre se ter compreendido o papel do experimento mental (papel que, de resto, não é somente crítico, mas que também pode ser heurístico) têm sido fonte de interpretações más ou, pelo menos, parciais. Da mesma forma que também constituiu uma fonte de erros o fato de se ter identificado a experiência científica com a crua observação (mas, inclusive, será possível uma "observação pura"?). A experiência científica de Galileu é o experimento científico. E este é o conjunto compacto de teorias que instituem fatos *("feitos" pela teoria)* e de fatos que controlam teorias.

Proposta a questão nesses termos, não é mais difícil compreender em que sentido e como Galileu foi o teorizador do método hipotético-dedutivo. Como escreveria Kant na *Crítica da razão pura:* "Quando Galileu fez rodar as suas esferas sobre um plano inclinado, com peso escolhido por ele mesmo, e Torricelli fez o ar suportar um peso que ele próprio já sabia igual ao de uma coluna de água conhecida (...), isso foi uma revelação luminosa para todos os investigadores da natureza. Eles compreenderam que a razão só vê *aquilo que ela mesma produz segundo o seu próprio desígnio e que ela deve se colocar diante da natureza e forçá-la a responder às suas perguntas,* não se deixando guiar por ela com rédeas, por assim dizer, *caso contrário as nossas observações, feitas ao acaso e sem um desígnio preestabelecido, não levariam a uma lei necessária, que, no entanto, a razão procura e da qual necessita."*

7. Sistema do mundo, metodologia e filosofia na obra de Isaac Newton

7.1. O significado filosófico da obra de Newton

Galileu morreu em 8 de janeiro de 1642. E no mesmo ano, no dia de Natal, nascia em Woolsthorpe, nas proximidades da aldeia de Colsterworth, em Lincolnshire, um homem chamado Isaac Newton. Newton foi o cientista que levou a revolução científica ao seu termo. E foi com o seu sistema *do mundo* que se configurou a fisionomia da *física clássica.* Mas não foram apenas as suas

descobertas astronômicas, óticas ou, talvez, matemáticas (independentemente de Leibniz, ele inventou o cálculo diferencial e integral) que fizeram com que merecesse um lugar na história das idéias filosóficas.

Com efeito, Newton preocupou-se com prementes *questões teológicas* e formulou uma *teoria metodológica* precisa. Mas a coisa mais importante, em nosso caso, é que, sem uma adequada compreensão do pensamento de Newton, estaríamos nos proibindo de compreender a fundo grande parte do *empirismo inglês,* todo o *iluminismo* (sobretudo o francês) e o próprio *Kant.*

Na realidade, como veremos melhor adiante, a "razão" dos empiristas ingleses, limitada e controlada pela "experiência", razão pela qual não é mais livre para mover-se ao sel bel-prazer no mundo das essências, é precisamente a "razão" de Newton. Por outro lado, a estada de Voltaire na Inglaterra conseguiu transformar-lhe as idéias.Voltaire, que seria o pensador mais significativo do iluminismo, "viu que lá os burgueses podiam aspirar a toda dignidade, que a liberdade não criava incompatibilidades com a ordem e que a religião tolerava a filosofia (...). A leitura de Locke o armou com uma filosofia, a de Swift com um modelo e a de Newton com uma doutrina científica" (A. Maurois). A "razão" dos iluministas é a do empirista Locke, "razão" que encontra o seu paradigma na ciência de Boyle e na física de Newton: esta não se perde em hipóteses sobre a natureza íntima ou a essência dos fenômenos, mas, continuamente controlada pela experiência, procura e prova as leis do seu funcionamento. Por fim, não devemos nos esquecer de que a "ciência" de que fala Kant é a ciência de Newton e que a comoção kantiana diante dos "céus estrelados" é a comoção diante da ordem do universo-relógio de Newton. Escreve Popper que Kant acreditava que a função do filósofo fosse a de explicar a unicidade e a veracidade da teoria de Newton. Assim, sem a compreensão da imagem da ciência newtoniana, é verdadeiramente impossível compreender a *Crítica da razão pura de Kant.*

O livro mais famoso de Newton é constituído pelo *Philosophiae naturalis principia mathematica,* publicado em primeira edição em 1687. Pois bem, "a publicação dos *Principia* (...) foi um dos acontecimentos mais importantes de toda a história da física. Esse livro pode ser considerado o ponto culminante de milhares de anos de esforços para compreender a dinâmica do universo, os princípios da força e o movimento e a física dos corpos em movimento em meios diversos" (I. B. Cohen). E, "à medida que a continuidade do desenvolvimento do pensamento nos permite falar de uma conclusão e de um novo ponto de partida, podemos dizer que, com Isaac Newton, acabava um período da atitude dos filósofos em relação à natureza e começava outro, inteiramente

novo. Em sua obra, a ciência clássica (...) alcançou existência independente e, daí em diante, começou a exercer toda a sua influência sobre a sociedade humana. Se alguém devesse assumir a função de descrever essa influência em suas numerosas ramificações (...), Newton poderia constituir o ponto de partida: tudo aquilo que foi feito antes era apenas uma introdução" (E. J. Dijksterhuis).

7.2. A vida e as obras

Isaac Newton, portanto, nasceu em 1642. Em 1661, depois de uma adolescência não muito especial, entrou no Trinity College de Cambridge. Aí, passou a ser encorajado pelo seu professor de matemática, Issac Barrow (1630-1677), que, por seu turno, foi o autor das influentes *Lectiones mathematicae* e outros escritos sobre a matemática grega. Barrow havia percebido a inteligência do discípulo, que, em um período de tempo bastante curto, já se havia assenhoreado de todas as partes essenciais da matemática da época. No período que marca o fim dos seus estudos, Newton já havia chegado ao "cálculo das fluxões", ou seja, o cálculo infinitesimal, usando-o na solução de alguns problemas de geometria analítica. E passou o caderno dos seus apontamentos a Barrow e a poucos outros amigos, para que o lessem.

Entretanto, em 1665-1666, em virtude da peste, Newton, a exemplo de muitos estudantes e professores, deixou Cambridge. E voltou para Woolsthorpe, dedicando-se a meditar na pequena casa de pedra, isolada em uma vasta planície. Como escreve Costa Andrade, apesar das extraordinárias realizações dos anos posteriores, esse foi talvez o período mais fecundo da vida de Newton, que, em sua velhice, assim recordava o seu extraordinário trabalho em Woolsthorpe: "Tudo isso acontecia nos dois anos da peste, em 1665 e 1666, já que naquela época eu estava em plena idade criativa e me dedicava à matemática e à filosofia muito mais do que possa ter feito posteriormente." (A "filosofia" ou "filosofia natural" de Newton é o que hoje nós chamamos de "física".)

Com efeito, foi em Woolsthorpe que Newton teve pela primeira vez a idéia da gravitação universal. É conhecido o relato (que a neta de Newton contou a Voltaire, que depois o difundiu) segundo o qual tal idéia lhe teria ocorrido quando meditava sobre a queda de uma maçã de uma árvore sob a qual estava descansando. Nesse período, também aprofundou alguns problemas de ótica, prosseguindo nesses estudos mesmo depois do seu retorno a Cambridge. Tendo adquirido uma grande habilidade no polimento de espelhos metálicos e sabendo dos defeitos do telescópio de Galileu, Newton construiu um telescópio por reflexão.

Em 1669, Barrow assumiu a cátedra de teologia, cedendo sua cátedra de matemática ao jovem Newton. Tendo concluído seus experimentos sobre a decomposição da luz branca através de um prisma, Newton apresentou um relatório à Royal Society em 1672. Intitulado *Nova teoria acerca da luz e das cores,* o relatório foi publicado nas *Philosophical transactions* pela própria Royal Society. Nesse trabalho, como também em outro trabalho posterior, em 1675, Newton formulava a ousada teoria da *natureza corpuscular da luz,* segundo a qual os fenômenos luminosos encontravam sua explicação na emissão de partículas de diferentes grandezas: as partículas menores davam origem ao violeta e as maiores ao vermelho.

Tais idéias "provocaram, inclusive por parte de muitos maçantes filósofos dogmáticos, que nelas não souberam ver mais nada além de uma opinião filosófica, uma verdadeira tempestade de polêmicas, que muito desgostaram Newton, que insistiu em vão na advertência para que não vissem nelas uma nova metafísica da luz, mas somente uma hipótese (um "modelo", como se diria hoje) com o objetivo de interpretar e sistematizar uma série de fatos experimentais" (G. Preti). Com efeito, a teoria corpuscular da luz entrava em competição com a teoria ondulatória proposta pelo físico holandês cartesiano Christian Huygens (1629-1695) em seu *Traité de la lumière.* Irritado e desgostado com tais polêmicas, Newton só publicaria a sua *Ótica* em 1704. Contudo, o seu trabalho no campo da ótica já lhe havia rendido a nomeação para membro da Royal Society (1672).

Em 1671, o francês Jean Picard (1620-1682) havia efetuado ótimas medidas das dimensões da Terra. Em 1679, Newton toma conhecimento da medida do diâmetro da Terra calculado por Picard. Retomou suas notas sobre a gravitação, refez os cálculos (que, em Woolsthorpe não fechavam) e, desta vez, com a nova medida de Picard, os cálculos fecharam, fazendo com que a idéia da gravitação se tornasse então uma teoria científica. Entretanto, ainda sob a impressão das ásperas polêmicas anteriores, ele não publicou os resultados alcançados. Enquanto isso, prosseguia em suas lições de ótica, publicadas em 1729 sob o título de *Lectiones Opticae,* bem como as de álgebra, que apareceram em 1707 sob o título de *Arithmetica universalis.*

No início de 1684, o grande astrônomo Edmond Halley (1656-1742) encontrou-se com Sir Christopher Wren (1632-1723) e com Robert Hooke (1635-1703) para discutir a questão dos movimentos planetários. Hooke afirmou que as leis dos movimentos dos corpos celestes seguiam a lei da força inversamente proporcional ao quadrado da distância. Wren deu a Hooke dois meses de tempo para formular a demonstração da lei. Mas Hooke não cumpriu o

Isaac Newton (1642-1727) é pensador que se alinha entre os maiores cientistas de todos os tempos.

compromisso. Então, no mês de agosto, Halley foi a Cambridge para ouvir a opinião de Newton. À pergunta de Halley sobre qual seria a órbita de um planeta atraído pelo Sol com uma força gravitacional inversamente proporcional ao quadrado da distância, Newton respondeu: "Uma elipse!" Cheio de alegria, Halley perguntou a Newton como fazia para saber isso. E Newton replicou que o sabia porque já havia feito os cálculos relativos à questão. Halley pediu então para ver esses cálculos, mas Newton, não conseguindo encontrá-los, prometeu que os mandaria a ele.

E assim fez Newton. E mais: acrescentou um livrete, o *De motu corporum,* que também enviou a Halley. Este logo se deu conta da grandeza do trabalho de Newton e o convenceu a escrever um tratado que tornasse públicas as suas descobertas. E foi assim que nasceu aquela que é considerada a maior obra-prima da história da ciência, isto é, as *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Newton começou a trabalhar em 1685. Em abril de 1686, o manuscrito do primeiro livro foi enviado à Royal Society, em cujos registros encontramos a seguinte anotação, com data de 18 de abril: 'O doutor Vincent apresentou à Sociedade o manuscrito de um tratado intitulado *Philosophiae naturalis principia mathematica,* que o sr. Isaac Newton dedica à Sociedade e no qual apresenta uma demonstração matemática da hipótese copernicana como foi proposta por Kepler, explicando todos os fenômenos dos movimentos celestes por meio da única hipótese de uma gravitação em direção ao centro do Sol, decrescente segundo o inverso dos quadrados das distâncias em relação a ele." E, posteriormente, foram redigidos o segundo e o terceiro livros. O próprio Halley se encarregou da publicação do trabalho.

Nesse meio tempo, porém, explodiu uma grande controvérsia com Hooke, que reclamava a prioridade da descoberta da lei da força inversamente proporcional ao quadrado da distância. Newton ofendeu-se terrivelmente, ameaçando inclusive deixar de publicar o terceiro livro da obra, relativo ao sistema do mundo. Depois, a disputa se aplacou e Newton inseriu em seu trabalho uma nota registrando que a lei do inverso do quadrado já havia sido proposta por Wren, Hooke e Halley. Os *Principia* apareceram em 1687. Dois anos depois, Newton foi nomeado deputado, representando a Universidade de Cambridge. E, nesse período, conheceu John Locke, com quem estreitou uma sincera e sólida amizade.

Prosseguindo seus estudos sobre o cálculo infinitesimal, publicou uma parte deles em 1692. E manifestou intenso interesse pela química, "partindo do ponto em que Boyle a havia deixado e retomando também os seus conceitos, mas um incêndio destruiu seu laboratório e muitas de suas anotações. Newton, que já devia sofrer de forte exaustão, teve grande crise de nervos, que quase

chegou às raias da loucura (1692-1694). E nunca se curou totalmente. A partir desse momento, a história do cientista Newton praticamente acabou" (G. Preti).

Então, ele publicou suas obras inéditas, além de aperfeiçoar e republicar as já editadas. Mas, ao mesmo tempo, inciava sua prestigiosa carreira pública. Em 1696, foi nomeado diretor da Casa da Moeda; três anos depois, tornou-se governador. Desenvolveu seu trabalho com grande empenho, granjeando com isso verdadeira benemerência nacional. Em 1793, foi eleito presidente da *Royal Society*. Em 1704, publicou a *Ótica*, em 1713 a segunda edição dos *Principia,* em 1717 a segunda edição da *Ótica.*

Em fevereiro de 1727, Newton partiu de Kensington (onde residia e que era então uma aldeia próxima a Londres, ao passo que é hoje parte integrante do aglomerado urbano) para Londres, a fim de presidir uma sessão da Royal Society. Voltando a Kensington, sentiu-se muito mal. Não conseguindo superar a crise, morreu em 20 de março de 1727. Foi sepultado na Abadia de Westminster. E Voltaire estava presente aos seus funerais, o mesmo Voltaire que, como veremos quando falarmos do iluminismo, contribuiu de modo relevante para fazer conhecer o pensamento de Newton na França.

7.3. As "regras do filosofar" e a "ontologia" que elas pressupõem

No início do livro III dos *Principia,* Newton estabelece quatro "regras do raciocínio filosófico". Trata-se certamente de *regras metodológicas,* mas, como veremos, elas pressupõem e se entrelaçam com questões de ordem metafísica sobre a *natureza* e sobre a *estrutura* do universo, como, aliás, acontece com qualquer metodologia, já que as regras que explicitam o *como* devemos investigar pressupõem *o que* devemos procurar.

"Regra I: *Não devemos admitir mais causas para as coisas naturais do que aquelas que são tanto verdadeiras como suficientes para explicar as suas aparências."* Esta primeira regra é um princípio de parcimônia no uso das hipóteses, uma espécie de "navalha de Ockham" referente às teorias explicativas. Mas por que devemos nos circunscrever à obtenção de *teorias simples;* ou seja, por que não devemos *complicar* a aparelhagem hipotética de nossas explicações? Pois bem, a resposta de Newton a tais interrogações é que "a natureza não faz nada em vão, ao passo que, com muitas coisas, faz-se em vão aquilo que se pode fazer com poucas. Com efeito, a natureza ama a simplicidade e não superabunda em causas supérfluas". E esse, precisamente, é o *postulado ontológico* — o postulado da *simplicidade da natureza* — subjacente à *primeira regra metodológica* de Newton.

Estreitamente relacionada com a primeira regra, vem então a "regra II: *Por isso, tanto quanto possível, aos mesmos efeitos devemos atribuir as mesmas causas.* Como na questão da respiração no homem e no animal, no caso da queda das pedras na Europa e na América, no problema da luz do nosso fogo de cozinha e do Sol ou no fato da reflexão da luz sobre a Terra e sobre os planetas". Essa regra expressa outro postulado ontológico: o da *uniformidade da natureza.* Ninguém pode controlar a reflexão da luz sobre os planetas; mas, com base no fato de que a natureza se comporta uniformemente tanto na Terra como nos planetas, nos é possível dizer como a luz se comporta também sobre os planetas.

E eis a "regra III: *As qualidades dos corpos que não admitem aumento nem diminuição de grau e que se descobre pertencerem a todos os corpos no interior do âmbito dos nossos experimentos devem ser consideradas qualidades universais de todos os corpos.*" Também essa regra pressupõe o princípio ontológico da uniformidade da natureza. Escreve Newton: "Como nós só conhecemos as qualidades dos corpos através dos experimentos, devemos considerar universais todas aquelas qualidades que universalmente revelam-se concordantes nos experimentos e que não podem ser diminuídas nem retiradas. Certamente, não devemos abandonar a evidência dos experimentos por amor aos sonhos e às vãs fantasias da nossa especulação, mas também não devemos abandonar a analogia da natureza, que é simples e conforme consigo mesma."

A natureza, portanto, é simples e uniforme. São esses os dois *pilares metafísicos* que sustentam a metodologia de Newton. E, uma vez fixados tais pressupostos, Newton passa a estabelecer algumas qualidades fundamentais dos corpos, como a extensão, a dureza, a impenetrabilidade e o movimento. E é por meio dos nossos sentidos que conseguimos estabelecer essas qualidades: "Extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e força de inércia do todo decorrem da extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade e força de inércia das partes. Daí, concluímos que as menores partes de todos os corpos também devem ser extensas, duras, impenetráveis, móveis e dotadas de sua própria inércia. E esse é o fundameno de toda a filosofia."

Trata-se então do *corpuscularismo.* Entretanto, Newton não podia evitar uma grande questão conexa a essa: os corpúsculos de que são feitos os corpos materiais são ou não ulteriormente divisíveis? Matematicamente, uma parte é sempre divisível, mas o mesmo valerá também para a física? Eis a argumentação de Newton a esse propósito: "O fato de que as partículas dos corpos, divisas, mas contíguas, podem ser separadas umas das outras é uma questão de observação. E, nas partículas que permanecem

indivisas, as nossas mentes estão em condições de distinguir partes ainda menores, como pode ser demonstrado em matemática. Mas não é possível determinar com certeza se as partes assim distintas, mas não ainda divisas podem ser efetivamente divididas e separadas uma da outra por meio dos poderes da natureza. Entretanto, se mesmo com um único experimento tivéssemos a prova de que uma partícula qualquer indivisa, rompendo um corpo sólido e duro, sofre uma divisão, nós poderemos concluir, em virtude dessa regra, que as partículas indivisas, como as divisas, podem ser divididas e efetivamente separadas ao infinito."

Assim, no que se refere à divisibilidade das partículas ao infinito, a uma segurança matemática corresponde uma incerteza factual. Uma incerteza, porém, que não ocorre no que se refere à força da gravidade. Com efeito, "se é universalmente evidente, a partir dos experimentos e das observações astronômicas, que todos os corpos em torno da Terra gravitam em sua direção, proporcionalmente à quantidade de matéria que cada um deles contém singularmente; que, de modo semelhante, a Lua gravita na direção da Terra, em proporção à quantidade da sua matéria; que, por outro lado, o nosso mar gravita em direção à Lua; que todos os planetas gravitam uns em direção aos outros e que, de igual modo, os cometas gravitam em direção ao Sol, então, em conseqüência dessa regra, devemos admitir universalmente que todos os corpos são dotados de um princípio de gravitação recíproca. Por isso, o argumento extraído dos fenômenos conclui com maior força em favor da gravitação universal do que em favor de sua impenetrabilidade, sobre a qual não temos nenhum experimento e nenhuma forma de observação que possam ser efetuados sobre os corpos celestes. E eu não afirmo que a gravidade é essencial aos corpos: pelo termo *vis insita* entendo unicamente a sua força de inércia. Esta é imutável. Mas a sua gravidade diminui em relação com o seu afastamento da terra".

A natureza, portanto, é simples e uniforme. E, a partir dos sentidos, isto é, das observações e dos experimentos, podem-se estabelecer algumas das propriedades fundamentais dos corpos: extensão, dureza, impenetrabilidade, mobilidade, força de inércia do todo e a gravitação universal. E essas qualidades são estabelecidas precisamente a partir dos sentidos, vale dizer, *indutivamente,* isto é, ainda através daquele que, para Newton, é o único procedimento válido para alcançar e fundamentar as proposições da ciência: o método indutivo. E, com isso, chegamos à "regra IV: *Na filosofia experimental, as proposições inferidas por indução geral dos fenômenos devem ser consideradas como estritamente verdadeiras ou como muito próximas da verdade, apesar das hipóteses contrárias que possam ser imaginadas, até*

quando se verifiquem outros fenômenos, pelos quais se tornem mais exatas ou então sejam submetidas a exceções".

7.4. A ordem do mundo e a existência de Deus

As "regras do filosofar" encontram-se no início do livro terceiro dos *Principia.* E no fim desse mesmo livro encontramos o *Scholium generale* onde Newton liga os resultados de suas investigações científicas a considerações de ordem filosófico-teológica. *O sistema do mundo é uma grande máquina.* E as leis de funcionamento das várias partes dessa máquina podem ser detectadas indutivamente através da observação e do experimento. Mas eis um ulterior e importante quesito de natureza filosófica: de onde se origina esse sistema do mundo, esse mundo ordenado e regulado? É assim que Newton responde: "Esse sistema extremamente maravilhoso do Sol, dos planetas e dos cometas só pode ter-se originado do projeto e da potência de um Ser inteligente e poderoso. E, se as estrelas fixas são centros de outros sistemas análogos, tudo isso, dado que foi formado pelo idêntico projeto, deve estar sujeito ao domínio do Uno, sobretudo visto que a luz das estrelas fixas é da mesma natureza que a luz do Sol e que a luz passa de cada sistema a todos os outros sistemas; e, para que os sistemas das estrelas fixas, em virtude de sua gravidade, não caiam uns sobre os outros, ele colocou esses sistemas a uma imensa distância entre si."

Assim, *a ordem do universo revela o projeto de um Ser inteligente e poderoso.* E esse Ser "governa todas as coisas, não como alma do mundo, mas como senhor de tudo. E, com base em seu domínio, costuma ser chamado Senhor Deus *pantokrátor* ou *regente universal* (...). O sumo Deus é um ser eterno, infinito, absolutamente perfeito; mas, mesmo sendo perfeito, um ser sem domínio não pode ser chamado Senhor Deus (...). E, em virtude do seu verdadeiro domínio, segue-se que o verdadeiro Deus é um Ser vivo, inteligente e poderoso; e, em virtude de suas outras perfeições, segue-se que ele é supremo e perfeitíssimo. Ele é eterno e infinito, onipotente e onisciente".

A ordem do mundo mostra com toda evidência a existência de um Deus sumamente inteligente e poderoso. Mas, além de sua existência, o que mais podemos afirmar sobre Deus? Responde Newton: "Assim como o cego não tem nenhuma idéia das cores, nós também não temos nenhuma idéia do modo como Deus sapientíssimo percebe e compreende todas as coisas. Ele é completamente privado de corpo e de figura corpórea, razão pela qual não pode ser visto, nem ouvido, nem tocado; nem deve ele ser adorado sob a representação de algo corporal." Diz Newton que, das coisas naturais, nós só conhecemos aquilo que podemos constatar com os

nossos sentidos: figuras e cores, superfícies, cheiros, sabores etc. Entretanto, nenhum de nós conhece "o que seja a substância de uma coisa". E, se isso já vale para o mundo natural, vale muito mais ainda quando queremos falar de Deus: "Muito menos ainda temos idéia da substância de Deus." O que podemos dizer de Deus é que ele existe, é sumamente inteligente e é perfeito. E podemos dizê-lo a partir da constatação da ordem do mundo, já que, no que se refere a Deus, "é função da filosofia natural falar dele partindo dos fenômenos".

Assim, *a existência de Deus pode ser provada pela filosofia natural a partir da ordem dos céus estrelados.* Entretanto, os interesses teológicos de Newton foram muito mais extensos do que podem fazer pensar os trechos que citamos do *Scholium generale.* Entre os livros que Newton deixou aos seus herdeiros, encontramos as obras dos Padres da Igreja, uma dezena de cópias diversas da *Bíblia* e muitos outros livros de temas religiosos. Depois de ter acabado os *Principia,* Newton ocupou-se a fundo das Sagradas Escrituras e, em 1691, manteve uma correspondência com John Locke na qual, entre outras coisas, discutia as profecias de Daniel. Depois de sua morte, foi publicado um *Relato histórico de duas notáveis corrupções das Escrituras.* E também foram publicadas as suas *Observações sobre as profecias de Daniel e o Apocalipse de são João.* Este último trabalho custou-lhe muito esforço: com ele, "procurou relacionar as profecias com os acontecimentos históricos que se seguiram. Por exemplo, desponta um chifre menor. Newton identificou esses chifres com os vários reinos e decidiu que o chifre menor era a Igreja católica. Em suas acuradas referências aos primeiros tempos da história da Igreja, ele dá provas de profunda erudição" (E. N. da Costa Andrade).

7.5. O significado da sentença metodológica: *hypotheses non fingo*

O mundo é ordenado. E, "pela sapientíssima e ótima estrutura das coisas e pelas causas finais", estamos autorizados a afirmar a existência de um Deus ordenador, consciente e onipotente. Pois bem, como escreve Newton no final do *Scholium generale,* "até agora explicamos os fenômenos do céu e do nosso mar através do recurso à força de gravidade, mas ainda não estabelecemos a causa da gravidade. É certo que ela se origina de uma causa que penetra até no centro do Sol e dos planetas, sem sofrer a mínima redução de sua força, que não opera em relação à quantidade de superfície das partículas sobre as quais age (como costuma acontecer com as causas mecânicas), mas em relacão com a quantidade de matéria sólida que elas contêm, e sua ação se

estende por toda parte, a distâncias imensas, decrescendo sempre em razão inversa ao quadrado das distâncias. A gravitação em direção ao Sol é composta pela gravitação em direção às partículas singulares de que é feito o corpo do Sol. E, afastando-se do Sol, decresce exatamente em razão inversa do quadrado das distâncias até a órbita de Saturno, como é mostrado claramente pela quietude do afélio dos planetas e inclusive pelos últimos afélios dos cometas, se é que esses afélios estão em quietude".

A força de gravidade, portanto, existe. E é a observação que a atesta. Mas, se quisermos nos aprofundar mais, há uma pergunta que não pode ser evitada: qual é a razão, a causa ou, se se preferir, a essência da gravidade? Responde Newton: "Na verdade, ainda não consegui deduzir dos fenômenos as razões dessas propriedades da gravidade. E não invento hipóteses." *Hypotheses non fingo:* essa é a famosa e conhecida sentença metodológica de Newton, tradicionalmente citada como irrevogável chamado aos fatos e como condenação decidida e motivada das hipóteses ou conjecturas. Entretanto, está claro para todos que Newton também formulou hipóteses. Ele ficou conhecido e sua grandeza é ilimitada não porque tenha visto uma maçã cair ou porque tenha observado a Lua: *ele é grande e conhecido porque formulou hipóteses e as provou,* hipóteses que explicam por que a maçã cai no chão e por que a Lua não se choca com a Terra, por que os cometas gravitam em direção ao Sol e por que ocorrem as marés.

Mas, sendo assim, o que entendia Newton por "hipóteses" quando dizia que "não inventava hipóteses"? Eis a resposta de Newton: "Eu não invento hipóteses. Com efeito, tudo aquilo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de *hipótese.* E as hipóteses, tanto metafísicas como físicas, tanto de qualidades ocultas como mecânicas, não têm nenhum lugar na filosofia experimental. Em tal filosofia, as proposições particulares são deduzidas dos fenômenos e, posteriormente, tornadas gerais por indução. Foi assim que se descobriu a impenetrabilidade, a mobilidade e a força dos corpos, bem como as leis do movimento e da gravitação. Para nós, é suficiente que a gravidade exista de fato e atue segundo as leis que expusemos, estando em condições de explicar amplamente todos os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar."

A gravidade existe de fato: ela explica os movimentos dos corpos e serve para prever as suas futuras posições. Isso é o que basta para o físico. Já a causa da gravidade é uma questão cuja resposta extrapola o âmbito da observação e do experimento, escapando portanto do campo da "filosofia experimental". E Newton não quer se perder em conjecturas metafísicas que não sejam passíveis de verificação. Esse é o sentido de sua expressão *"hypotheses non fingo".*

7.6. A grande máquina do mundo

Tanto no que se refere ao método como quanto aos conteúdos, os *Principia* representam a realização completa daquela revolução científica que, iniciada por Copérnico, havia encontrado em Kepler e Galileu os dois representantes mais geniais e prestigiosos. Como sugere Koyré, Newton recolhe e plasma em um todo orgânico e coerente a herança de Descartes e Galileu e, ao mesmo tempo, a de Bacon e Boyle. Com efeito, tanto para Boyle como para Newton, "o livro da natureza está escrito em caracteres e termos corpusculares; entretanto, extamente como para Galileu e Descartes, é uma sintaxe puramente matemática o elemento que liga esses corpúsculos, dando assim um significado ao texto do livro da natureza". Essencialmente, as letras do alfabeto em que está escrito o livro da natureza são um número infinito de partículas, cujos movimentos são regulados por uma sintaxe constituída pelas leis do movimento e pela lei da gravitação universal.

Eis, então, as três leis newtonianas do movimento, leis que representam a enunciação clássica dos princípios da dinâmica.

A *primeira lei* é a *lei da inércia,* na qual havia trabalhado Galileu e que Descartes havia formulado com toda a exatidão. Assim, Newton escreve: *"Todo corpo persevera em seu estado de quietude ou de movimento retilíneo uniforme, a menos que seja forçado a mudar esse estado por forças sobre ele exercidas."* Newton exemplifica esse princípio fundamental do seguinte modo: "Os projéteis perseveram em seus movimentos enquanto não forem retardados pela resistência do ar ou não sejam puxados para baixo pela força da gravidade. Um pião (...) não cessa de rodar senão pelo motivo de ser retardado pela resistência do ar. Os corpos maiores dos planetas e dos cometas, estando em espaços mais livres e com menos resistência, preservam seus movimentos progressivos e ao mesmo tempo circulares por um tempo muito mais longo."

A *segunda lei,* já formulada por Galileu, diz que *"A mudança de movimento é proporcional à força motriz exercida e ocorre na direção da linha reta segundo a qual a força foi exercida".* À formulação da lei, Newton faz seguirem-se observações como estas: "Se uma determinada força gera um movimento, uma força dupla gerará um movimento duplo, uma força tripla um movimento triplo, seja quando a força for exercida ao mesmo tempo e de um só golpe, seja quando o for gradual e sucessivamente. E esse movimento (dirigindo-se sempre na mesma direção da força geradora), quando o corpo já estava em movimento, é acrescentado ou subtraído do primeiro movimento, conforme se conjuguem diretamente ou sejam diretamente contrários um ao outro, ou então se acrescentam obliquamente, se eles forem oblíquos, de modo a

produzir um novo movimento, composto pela determinação de ambos."

Essas duas leis, juntamente com a terceira, que exporemos a seguir, constituem elementos centrais da mecância clássica que se aprende na escola. A *terceira lei,* formulada por Newton, afirma que *"a toda ação se opõe sempre uma igual reação, ou seja, as ações recíprocas de dois corpos são sempre iguais e dirigidas para direções contrárias".* Esse princípio de igualdade entre ação e reação é ilustrado por Newton do seguinte modo: "Qualquer coisa que exerça pressão sobre outra coisa ou puxe outra coisa sofre essa pressão em igual medida ou é puxada também por essa outra coisa. Se tu apertas uma pedra com o dedo, teu dedo também é apertado pela pedra. Se um cavalo puxa uma pedra ligada por uma corda, o cavalo também é (se assim posso dizê-lo) puxado igualmente para trás em direção à pedra (...)."

São essas, portanto, *as leis do movimento.* Entretanto, os estados de quietude e de movimento retilíneo uniforme só podem ser determinados em relação aos outros corpos, que estejam em quietude ou em movimento. Mas, como não se pode remeter ao infinito a sistemas ulteriores de referência, Newton introduz as noções (que se tornariam objeto de grandes debates e firmes contestações) de *tempo absoluto* e de *espaço absoluto:* "O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si e por sua natureza, flui uniformemente, sem relação com qualquer coisa de externo e, com outro nome, chama-se duração. O tempo relativo, aparente e comum, é a medida sensível e externa (...) da duração do movimento através do meio, sendo comumente usado em lugar do tempo verdadeiro: é a hora, o dia, o mês, o ano." Já "o espaço absoluto, por natureza privado de relação com qualquer coisa de exterior, permanece sempre semelhante a si mesmo e imóvel". Esses dois conceitos, de *tempo absoluto* e de *espaço absoluto,* não têm significado operativo e são conceitos empiricamente não verificáveis. Entre outras críticas contra eles, ficou célebre a de Ernst Mach, que, em seu livro *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico,* afirmaria que o espaço e o tempo absolutos de Newton eram "monstruosidades conceituais".

Entretanto, no interior do *espaço absoluto* — que Newton chama também de *sensorium Dei* —, a *maravilhosa e elegantíssima conexão dos corpos* é sustentada por aquela lei da gravidade que Newton expõe no terceiro livro dos *Principia.* Como escreve Costa Andrade, esse livro "é um triunfo. Depois de um resumo do conteúdo dos dois primeiros livros, Newton anuncia que, com base nos mesmos princípios, pretende mostrar agora a estrutura do sistema do mundo. E o faz com tanta meticulosidade que tudo aquilo que, nos duzentos anos seguintes, foi feito pelas mentes

mais hábeis da ciência nada mais é do que uma extensão e um enriquecimento de sua obra".

Pois bem, em poucas palavras, a lei da gravidade diz que a força de gravitação com que dois corpos se atraem é diretamente proporcional ao produto de suas massas e inversamente proporcional ao quadrado de sua distância. Em símbolos, essa lei se expressa na conhecida fórmula:

$$F = G \frac{m_1 m_2}{D^2}$$

onde F é a força de atração, m_1 e m_2 são as duas massas, D é a distância que separa as duas massas e G é uma constante que vale em todos os casos, tanto da atração recíproca entre a Terra e a Lua como entre a Terra e uma maçã etc.

Com a lei da gravidade, Newton chegava a um único conceito capaz de explicar uma quantidade ilimitada de fenômenos. Com efeito, a força que faz cair uma pedra ou uma maçã ao chão tem a mesma natureza que a força que mantém a Lua vinculada à Terra e a Terra vinculada ao Sol. E essa força é a mesma que explica o fenômeno das marés (como efeito combinado da atração do Sol e da Lua sobre a massa de água dos mares). Em suma, com base na lei da gravitação, "Newton conseguiu explicar os movimentos dos planetas, dos satélites e dos cometas até em seus particulares mais ínfimos, bem como o fluxo e o refluxo e o movimento de processão da Terra — tudo trabalho de dedução de uma grandeza única" (A. Einstein).

E da obra de Newton "resultou um quadro unitário do mundo e uma efetiva e sólida reunião da física terrestre e da física celeste. Caía definitivamente por terra o dogma de uma diferença essencial entre os céus e a terra, entre a mecânica e a astronomia, esfacelando-se também aquele 'mito da circularidade' que por mais de um milênio havia condicionado o desenvolvimento da física e que havia exercido seu peso até sobre o discurso de Galileu: os cor-pos celestes se movem segundo órbitas elípticas, porque sobre eles age uma força que os afasta continuamente da linha reta na qual, por inércia, eles continuariam o seu movimento" (Paolo Rossi).

7.7. A mecânica de Newton como programa de pesquisa

No final do *Scholium generale,* Newton propõe um *claro "programa de pesquisa",* pelo qual a força da gravidade não está apenas em condições de explicar fenômenos físicos como a queda

dos graves, as órbitas dos corpos celestes ou as marés, mas também, como ele sustenta, poderá ainda, no futuro, explicar fenômenos elétricos, fenômenos óticos e até fatos fisiológicos. Muito embora, como acrescentava Newton, "não é possível expor essas coisas em poucas palavras e nós não dispomos dos experimentos suficientes para uma acurada determinação e demonstração das leis com as quais opera esse espírito elétrico e elástico".

O próprio Newton procurou realizar esse programa através de suas pesquisas no campo da ótica "quando supôs que a luz fosse composta de corpúsculos inertes" (A. Einstein). A verdade é que, como escreve ainda Einstein, "Newton foi o primeiro que conseguiu encontrar uma base claramente formulada a partir da qual podia deduzir um grande número de fenômenos através do raciocínio matemático, lógico, quantitativo e em harmonia com a experiência. Na verdade, ele podia justamente esperar que a base fundamental de sua mecânica, com o tempo, conseguiria fornecer a chave para a compreensão de todos os fenômenos. Assim pensaram os seus seguidores, com maior certeza que ele, e assim também pensaram os seus sucessores, até o fim do século XVIII".

A mecânica de Newton foi um dos mais poderosos e fecundos *paradigmas* ou *programas de pesquisa* da história da ciência: depois de Newton, para a comunidade científica, "todos os fenômenos de ordem física deviam se referir às massas, que obedecem à lei do movimento de Newton" (A. Einstein). A realização do programa de Newton ainda caminharia por muito tempo até se confrontar com problemas que, para serem resolvidos, demandariam verdadeira revolução científica, vale dizer, uma reviravolta radical nas idéias fundamentais da ciência newtoniana.

A física newtoniana admite uma razão limitada: a ciência não tem a função de descobrir substâncias, essências ou causas essenciais. A ciência não busca substâncias, mas funções; não busca a essência da gravidade, mas contenta-se em saber que ela existe de fato e explica os movimentos dos corpos celestes e do nosso mar. Entretanto, como escreve Newton na *Ótica,*"a causa primeira certamente não é mecânica". E tanto a razão limitada e verificada pela experiência como o deísmo seriam duas heranças centrais que o iluminismo receberia de Newton, ao passo que os materialistas do século XVIII encontrariam a sua base teórica sobretudo no mecanicismo cartesiano. E, já que falamos do mecanicismo cartesiano, devemos recordar que, enquanto para os cartesianos o mundo é pleno, para Newton ele não o é, pois entre os corpos atua uma "ação a distância". Por isso, tanto os cartesianos como Leibniz veriam nessas misteriosas forças que agem a distâncias ilimitadas nada mais que um retorno às "qualidades ocultas" do passado.

7.8. A descoberta do cálculo infinitesimal e a polêmica com Leibniz

Em seus primeiros anos de estudo no Trinity College de Cambridge, Newton ocupou-se predominantemente de matemática: aritmética, trigonometria e, sobretudo, geometria. Estudou-as com base nos *Elementos* de Euclides, que leu com grande facilidade, e na *Geometria* de Descartes, que já leu com alguma dificuldade, pelo menos no princípio. Como já sabemos, em Cambridge, Barrow logo percebeu as grandes qualidades do discípulo, apreciando especialmente as suas novas idéias no campo da matemática. E quando, em 1669, recebeu o escrito *Analysis per aequationes numero terminorum infinitas,* elaborado nos três anos anteriores, cedeu-lhe a sua cátedra na própria universidade.

Na realidade (e isso é importante no que se refere à sua histórica controvérsia com Leibniz, sobre a qual falaremos), os primeiros escritos de matemática de Newton são ainda anteriores. O pequeno tratado *Methodus fluxionum et seriarum infinitarum,* no qual registra os resultados de suas primeiras pesquisas, é presumivelmente quatro anos posterior ao trabalho de 1669. Trata-se de estudos sobre os infinitesimais, isto é, sobre pequenas variações de certas grandezas, sobre as suas relações, que depois serão chamadas de *derivadas,* e sobre as suas somas, que seriam denominadas *integrais.*

Para tanto, representou para ele um instrumento precioso a geometria analítica de Descartes, ou seja, a tradução de curvas e superfícies em equações algébricas. Também foram-lhe de validade os estudos de Francois Viéte (1540-1603), particularmente a *Isagoge in artem analyticam,* que teorizava sobre a aplicação da álgebra à geometria através da introdução de rudimentos do cálculo literal, com a relativa e oportuna escritura simbólica. E Newton encontrou ainda outras fontes para as suas pesquisas matemáticas nas *Clavis mathematicae* de William Oughtred (1574-1660) e em vários escritos de John Wallis (1616-1703).

Com efeito, os estudos sobre os infinitesimais foram muito impulsionados pelos problemas geométricos, mais precisamente pelos problemas de medida das figuras sólidas, isto é, pela estereometria. A figura central nesse campo de estudo é constituída por Boaventura Cavalieri (1598?-1647), que, na *Geometria indivisibilibus continuorum nova quadam ratione promota* (trabalho publicado em 1635, depois de muitos anos de preparação), estabelece aquele princípio que até hoje porta o seu nome: o princípio de que a relação entre as áreas ou os volumes de duas figuras geométricas é igual à relação entre as suas partes indivisíveis, obtidas com métodos adequados. Outras contribuições prelimi-

nares para o estudo dos infinitesimais provêm de Kepler, com sua *Nova stereometria doliorum vinariorum* (1615); um grande difusor e aplicador do método de Cavalieri foi Evangelista Torricelli (1608-1647); Pierre Fermat (1601-1665) deu a esse método melhor e mais rigorosa formulação matemática. Pois bem, Newton trabalhou com essas bases, mas introduzindo desde o início também algumas referências precisas à acústica e à ótica, ou seja, ramos da física que também estava estudando na época. E logo a matriz física se faria sentir de modo determinante em suas pesquisas matemáticas.

Newton só publicaria a primeira síntese sobre o cálculo infinitesimal mais tarde, em 1687, no início de sua obra mais importante, as *Phylosophiae naturalis principia mathematica.* A publicação impressa de suas obras principais sobre o tema seriam ainda posteriores: em 1711, saiu um escrito de 1669, intitulado *De Analysis per aequationes numero terminorum infinitas;* em 1704, fôra publicado, como apêndice ao tratado de *Ótica,* o seu *Tractatus de quadratura curvarum,* que havia escrito em 1676; o já mencionado tratado *Methodus fluxionum et seriarum infinitorum,* escrito em latim no ano de 1673, só sairia em edição inglesa em 1736, ou seja, postumamente.

Mas vejamos a teoria, denominada pelo próprio Newton de teoria "dos fluentes e das fluxões". Nos primeiros escritos, ele se limita a ampliar e desenvolver o estudo "algébrico" do problema, especialmente com base nos trabalhos de Fermat e Wallis. Logo, porém, seria uma intuição de tipo físico, mais precisamente de tipo mecânico, que lhe indicaria o caminho correto para resolver o problema. Graças à contribuição conceitual desse ramo fundamental da física, ele supera a idéia de que as linhas sejam somente agregados de pontos, considerando-as como trajetórias do movimento de um ponto. Conseqüentemente, as superfícies tornam-se movimentos de linhas e os sólidos transformam-se em movimentos de superfícies. Por exemplo, as superfícies são descritas por movimentos proporcionais à ordenada, ao passo que a abscissa cresce com o transcorrer do tempo: daí o nome de "momento" para o acréscimo infinitesimal, de "fluente" para a área e de "fluxão" para a ordenada, em um dado instante.

É com base nisso que ele introduz a notação

$$\dot{x}\ \dot{y}\ \dot{z}$$

para indicar a velocidade de um ponto nas três direções coordenadas. Daí derivam vários problemas, mas fundamentalmente dois: calcular as relações entre fluentes, sendo conhecidas as relações entre fluxões, e vice-versa. No caso particular da mecânica, sendo conhecido o espaço em função do tempo, calcular a velocidade; e, vice-versa, conhecendo-se a velocidade em função do tempo, calcular o espaço percorrido. Em termos contemporâneos, respectiva-

mente, *derivar* o espaço em relação ao tempo e *integrar* a velocidade no tempo.

Sem nos aprofundar muito nos particulares de tipo técnico, devemos dizer que Newton conseguiu demonstrar muitas das mais importantes regras de derivação e integração. Ademais, introduziu os conceitos de derivada segunda (derivada da derivada; no caso mecânico, a aceleração) e de derivada de uma ordem qualquer. Também teorizou rigorosamente as ligações entre derivação e integração, além de introduzir e resolver as primeiras equações diferenciais (isto é, com uma função incógnita, consistindo em uma igualdade entre expressões contendo a função incógnita e suas derivadas).

Com tudo isso, fica clara a poderosa contribuição conceitual que a mecânica lhe forneceu na elaboração de sua nova teoria matemática. Com efeito, Newton possuía uma concepção instrumental da matemática: para ele, ela nada mais era do que uma linguagem a utilizar para descrever acontecimentos naturais. Nisso, alinhava-se com o pensamento de Thomas Hobbes, ao passo que, como veremos, em 1734, George Berkeley, na obra *O analista ou discurso a um matemático incrédulo,* o acusaria de pouco rigoroso. Talvez não seja casual que a notação newtoniana (o ponto sobre a variável, para indicar a sua derivada em relação ao tempo) só tenha permanecido em uso até nossos dias nos campos da mecânica racional, da física matemática e em outras áreas afins — e, assim mesmo, só raramente, tendendo a desaparecer.

Desse modo, a teoria newtoniana ressente-se claramente de sua particular origem. Ademais, a sua representação formal (x, y, z... para os fluentes; $\dot{x}$, $\dot{y}$, $\dot{z}$... para as fluxões; xo, yo, zo... para os momentos ou diferenciais) é certamente preciosa para o estudioso de mecânica, na qual só se deriva em relação ao tempo e onde as derivadas possuem um significado previamente fixado (precisamente, a derivada primeira é a velocidade e a derivada segunda é a aceleração), mas mostra-se pouco flexível e substancialmente estéril para outros setores. Ademais, na representação formal newtoniana falta um símbolo para o integral. Em essência, são essas as críticas que lhe são dirigidas pelo outro grande fundador do cálculo infinitesimal: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

A abordagem que levou Leibniz ao problema era fundamentalmente diferente e, em alguns aspectos, complementar. Ele partiu de notáveis contribuições, inclusive inéditas, de Blaise Pascal, sobretudo da geometria analítica. Foi sobre essa base — matemática, portanto, e não física — que Leibniz teorizou a derivada de um ponto de uma curva como o coeficiente angular da reta tangente no ponto (isto é, aquilo que nós hoje chamamos de tangente trigonométrica de ângulo que ela forma com o eixo das

abscissas), entendendo tal reta tangente como uma secante ideal naquele ponto e em outro ponto infinitamente próximo do ponto dado. Em virtude dessas considerações, formulou a conhecida, mais difundida e hoje comum notação

$$dx \quad dy$$

para as diferenciais das variáveis x e y e

$$\frac{dy}{dx}$$

para a derivada de y em relação a x. Ademais, Leibniz introduziu um grande S maiúsculo para denotar a integral, notação que também se tornou de uso comum. Quanto ao resto, sua teoria não difere muito da de Newton. E seus pontos de chegada na elaboração posterior são mais ou menso análogas. Entretanto, falta-lhe também o rigor matemático de fundo — e isso faz falta porque ainda não se consolidara e teorizara a necessária noção de "limite". Na realidade, as bases conceituais dessa noção fundamental já estavam presentes na *Arithmetica infinitorum* do já citado John Wallis. E, se quisermos remontar às origens, a idéia já estava presente no método da exaustão de Eudóxio (408-355 a.C.), aplicado com sucesso a vários problemas geométricos por Euclides e Arquimedes. Entretanto, só se encontra a abordagem rigorosa dessa noção e sua posição como base da análise *infinitesimal* no século XIX, com Bernhard Bolzano (1781-1848) e com Augustin-Louis Cauchy (1789-1857).

A obra de Leibniz data aproximadamente do período 1672-1673, sendo portanto posterior ou, quando muito, contemporânea à de Newton. Entretanto, a publicação impressa do seu trabalho fundamental, *Nova methodus pro maximis et minimis itemque tangentibus,* é de 1684, três anos antes dos newtonianos *Phylosophiae naturalis principia mathematica.* Por isso, alimentada também por equívocos, explodiu uma feroz disputa entre Newton e Leibniz sobre a prioridade da descoberta: uma disputa muito pouco cavalheiresca, dominada pela animosidade, por acusações e também permeada pelo orgulho nacionalista. Mas não é o caso de nos alongarmos muito sobre essa controvérsia.

8. As ciências da vida

8.1. O avanço da pesquisa anatômica

No século XVI, assiste-se a grande florescimento da pesquisa anatômica, cujos representantes mais conhecidos são André Vesálio (1514-1564), Miguel Servet (1509-1553), Gabriel Falloppio

(1523-1562), Realdo Colombo (aprox. 1516-1559), André Cesalpino (1529-1603) e Fabrício de Acquapendente (1533-1619).

No mesmo ano em que Nicolau Copérnico publicou o seu *De Revolutionibus,* Vesálio, flamengo de origem e professor em Pádua, publicava também o *De corporis humani fabrica.* Feito com base em observações realizadas pelo autor, esse livro "foi o primeiro texto acurado de anatomia jamais apresentado ao mundo" (I. Asimov). Como já havia sido inventada a impressão, ele foi difundido em milhares de cópias por toda a Europa. E continha ilustrações verdadeiramente belas, algumas das quais feitas por Jan Stevenzoon van Calcar, discípulo de Tiziano.

Galeno havia afirmado que o sangue fluía do ventrículo direito do coração para o esquerdo, atravessando a parede de separação chamado septo. Ao contrário de Galeno, Vesálio observou que o septo do coração é de natureza muscular e espessa. E, na segunda edição de sua obra (1555), negou com toda clareza que o sangue pudesse atravessá-lo: "Até há algum tempo, eu não teria ousado afastar-me nem mesmo por um fio de cabelo da opinião de Galeno. Mas o septo não é menos denso, espesso e compacto do que o resto do coração. Não vejo, portanto, como a menor partícula que seja possa passar do ventrículo direito para o ventrículo esquerdo do coração." Entretanto, Vesálio não conseguiu explicar o movimento do sangue.

Miguel Servet, o reformador religioso que em 1553 havia sido mandado executar por Calvino e que havia conhecido Vesálio em Paris, supôs que o sangue circulava do receptáculo direito para o esquerdo através dos pulmões. Depois de Servet, foi Realdo Colombo — também professor de anatomia em Pádua — quem apresentou a idéia de que a respiração era um processo de purificação do sangue e não um processo de resfriamento. Na *Restitutio Christianismi* (obra que foi queimada juntamente com o autor, Servet, e da qual só sobraram três cópias: uma em Paris, uma em Viena e a outra em Edimburgo), podemos ler: "O sangue é transportado das artérias pulmonares para as veias pulmonares através de uma prolongada passagem pelos pulmões, durante a qual ele se torna de cor carmesim." Já Realdo Colombo, em seu *De re anatomica,* escreve o seguinte: "O sangue chega aos pulmões através da veia arterial; depois, misturado com ar, passa para o coração esquerdo, através da artéria venosa."

Anatomista, botânico e mineralogista, André Cesalpino, professor de anatomia em Pisa e Pádua, chegou a afirmar, contra a teoria galênica, que os vasos sangüíneos têm origem no coração e não no fígado, sustentando também que o sangue chega a todas as partes do corpo. Fabrício de Acquapendente, anatomista e embriólogo, que também trabalhou em Pádua, estudou as válvulas

venosas, sem contudo conseguir chegar à circulação do sangue. Nesse meio tempo, continuando a tradição de Vesálio, Falloppio descreveu os canais que vão do ovário ao útero e que ainda hoje se chamam "trompas de Falóppio". Finalmente, Bartolomeu Eustáquio (aprox. 1500-1574), contrário a Vesálio e seguidor de Galeno, estudava, entre outras coisas, o conduto que leva do ouvido à garganta, que ainda hoje se chama "trompa de Eustáquio".

8.2. W. Harvey: a descoberta da circulação do sangue e o mecanicismo biológico

Tudo isso serve para dar uma idéia do avanço da anatomia no século XVI. Entretanto, as pesquisas anatômicas mudaram de rumo quando Willian Harvey (1578-1657), em 1628, publicou o seu *De motu cordis,* expondo a teoria da circulação do sangue. Trata-se de uma descoberta revolucionária, pelo menos por três razões: em primeiro lugar, representou mais um golpe — e golpe decisivo — na tradição galênica; em segundo lugar, fixou um ponto cardeal da fisiologia experimental; em terceiro lugar, a teoria da circulação do sangue — acolhida por Descartes e Hobbes — tornou-se uma das bases mais sólidas do paradigma mecanicista em biologia.

Com efeito, embora Harvey afirme que "o coração pode muito bem (...) ser designado como o princípio da vida e o sol do microcosmos", ele sistematiza os resultados da pesquisa anatômica anterior dentro de um *modelo claramente mecanicista:* "É o seguinte (...) o verdadeiro movimento do sangue: (...) o sangue (...), sob a ação do ventrículo esquerdo, é impelido para fora do coração e distribuído através das artérias para o interior do organismo e para cada uma de suas partes — assim como, pelas pulsações do ventrículo direito, ele é impelido e distribuído aos pulmões, através da veia arterial — e (...), recomeçando do início, através das veias, o sangue reflui para a veia cava até o aurículo direito — da mesma forma como, através da artéria denominada venosa, ele reflui dos pulmões para o ventrículo esquerdo, do modo como indicamos acima."

O coração é visto como uma bomba, as veias e artérias como tubos, o sangue como um líquido em movimento sob pressão e as válvulas das veias cumprem a mesma função das válvulas mecânicas. Armado com esse modelo mecanicista, Harvey lança-se contra o médico francês Jean Fernel (1497-1559), que, examinando cadáveres e vendo que as artérias e o ventrículo esquerdo do coração estavam vazios, havia afirmado, em sua *Universa Medicina* (1542), que um "corpo etéreo" ou "espírito" vital preenchia esses lugares enquanto o homem estava vivo, desaparecendo com a sua morte. Diz Harvey: "Fernel — e não somente Fernel — sustenta

que esses espíritos são substâncias invisíveis (...). Mas basta dizer que, ao longo das investigações anatômicas, nunca encontramos nenhuma forma de espírito, nem nas veias, nem nos nervos, nem em qualquer outra parte do organismo."

A teoria de Harvey, portanto, representa uma contribuição de primeira ordem para a *filosofia mecanicista.* E Descartes estenderia para todos os animais a idéia (já explicitada por Leonardo da Vinci e presente em Galileu) de que o organismo vivo é uma máquina. E essa idéia seria a base das pesquisas de Afonso Borelli (1608-1679), acadêmico do Cimento, professor de matemática em Pisa e autor da grande obra *De motu animalium,* publicada postumamente em 1680. Borelli, que Newton recordaria em sua obra maior, estudou a estática e a dinâmica do corpo calculando a força desenvolvida pelos músculos ao caminhar, ao correr, ao saltar, ao levantar pesos e nos movimentos internos do coração. Assim, mediu a força muscular do coração e a velocidade do sangue nas artérias e nas veias. Para Borelli, o coração funciona como o pistão de um cilindro e os pulmões como dois foles. Com os mesmos objetivos, Borelli também analisou o vôo dos pássaros, o nado dos peixes e o arrastar dos vermes.

8.3. Francisco Redi contra a teoria da geração espontânea

Outro acadêmico do Cimento que contribuiu para o desenvolvimento das ciências médico-biológicas foi o artense Francisco Redi (1626-1698), que, com um experimento que, com justiça, ficou famoso na história da biologia, promoveu, naquela época, uma crítica decisiva contra a teoria da geração espontânea. Em suas *Experiências acerca da geração dos insetos,* escreve Redi: "Portanto, segundo o que eu vos disse e segundo o que os antigos e novos escritores e a opinião comum do povo querem dizer, toda podridão de cadáver corrompido e toda sujeira de qualquer outra coisa putrefata gera os vermes e os produz. De modo que, querendo eu buscar a verdade, desde o princípio do mês de junho mandei matar três daquelas serpentes chamadas 'cobras de Esculápio'. Tão logo morreram, coloquei-as em uma caixa aberta, para que ali ficassem. Não foi preciso muito tempo para que as visse todas cobertas de vermes, que tinham a forma de cones, sem perna alguma mas com o olho aparecendo. Enquanto devoravam aquela carne, os vermes a cada momento cresciam em tamanho (...)." É assim que Redi, portanto, apresenta a teoria da geração espontânea, tão venerada em sua época.

Entretanto, repetindo os experimentos, como escreve ele, "quase sempre eu vi, sobre aquelas carnes e aqueles peixes, bem

como nas laterais das caixas onde estavam depositados, não apenas os vermes, mas também os ovos dos quais, como disse acima, nascem os vermes. Esses ovos fizeram-me lembrar daqueles ovos que as moscas deixam sobre o peixe ou sobre a carne e que, depois, tornam-se larvas, o que já foi observado muito bem pelos compiladores do vocabulário de nossa Academia e que também é observado pelos caçadores nas feras por eles mortas nos dias quentes, bem como pelos açougueiros e pelas donas-de-casa, que, para salvar a carne dessa imundície no verão, colocam-na em alguidares e a recobrem com panos brancos. Daí que, com muita razão, no décimo-nono livro das *Ilíadas,* o grande Homero fez com que Aquiles temesse que as moscas cobrissem com vermes as feridas do morto Patroclos no momento em que ele rumava para realizar sua vingança contra Heitor (...). E por isso a piedosa mãe prometeu-lhe que com sua divina força, manteria longe daquele cadáver as imundas fileiras de moscas e que, contra a ordem da natureza, o conservaria incorrupto e inteiro até mesmo pelo espaço de um ano (...)."

E prossegue Redi: "Daí, eu comecei a duvidar se, por acaso, todos os vermes não derivariam apenas das sementes das moscas e não das próprias carnes apodrecidas. E tanto mais se confirmavam minhas suspeitas quando via que, em todas as gerações por mim feitas nascerem, eu sempre havia visto sobre as carnes, antes que se enchessem de vermes, pousarem moscas da mesma espécie daquelas que depois nasciam. Mas vã teria sido a dúvida se a experiência não a houvesse confirmado. Desse modo, em meados do mês de julho, coloquei em quatro frascos de boca larga uma serpente, alguns peixes de rio, quatro enguias do Arno e um naco de vitela; depois, fechei muito bem as bocas com papel e as selei muito bem com cera. Em outros tantos frascos, coloquei as mesmas coisas, mas deixei-os com as bocas abertas. Não passou muito tempo para que os peixes e as carnes desses segundos frascos se tornassem verminosos; e via-se que as moscas entravam e saíam ao bel-prazer nesses frascos. Mas, nos frascos fechados, nunca vi nascer sequer um verme, mesmo depois de terem transcorrido vários meses a partir do dia em que os cadáveres foram fechados dentro deles. Às vezes, porém, encontrava-se pelo lado de fora do papel alguma larva ou vermezinho, que, com muito esforço e labuta, procurava encontrar alguma brecha por onde entrar para poder se nutrir dentro daqueles frascos."

Mas voltemos agora a Harvey. A teoria da circulação do sangue por ele proposta e provada constituiu um resultado de enorme importância. Mas, como sempre, ao resolver um problema, uma teoria levanta outros. A teoria de Harvey postulava a existência de vasos capilares entre as artérias e as veias, mas Harvey

nunca os havia visto. E nem podia vê-los, já que para tanto seria necessário o microscopio. E foi Marcelo Malpighi (1628-1694), o grande microscopista do século XVII, que, em 1661, observaria o sangue nos capilares dos pulmões de rã. Malpighi foi incansável e genial pesquisador. Em 1669, foi nomeado membro da Royal Society. Muito hábil nas técnicas experimentais, estudou os pulmões, a língua, o cérebro, a formação do embrião no ovo da galinha etc. Em 1663, Robert Boyle (1627-1691) conseguiu observar a direção dos capilares, através da injeção de fluidos coloridos e de cera derretida. E Antony van Leeuwenkoek (1623-1723), que foi o pai da microscopia (construiu microscópios de até duzentos por um de aumento), viu a própria circulação do sangue nos capilares da cauda de girino e da perna de rã.

9. As academias e as sociedades científicas

9.1. A Academia dos Linceus e a Academia do Cimento

"Organizar e coordenar as pesquisas; tornar estáveis e fecundas as relações entre a cultura dos mecânicos e dos técnicos; por um lado, e a dos teóricos e cientistas, por outro; transmitir a um público o mais amplo possível os resultados dos experimentos e das pesquisas; abrir possibilidades sempre mais amplas de colaboração e verificação — foi com base nessas exigências, que são comuns a Descartes e Mersenne, a Boyle e Leibniz, que nasceram na Europa as primeiras sociedades e academias científicas. Colocando-se fora das universidades, que eram tradicionalmente controladas pelo poder eclesiástico, nasceram ao longo do século XVII novas sedes para a discussão e a pesquisa. Os grandes epistolários do século XVII, de sua parte, documentam como era fortemente sentida a exigência de ampla colaboração intelectual, capaz de superar as fronteiras dos Estados e a particularidade das culturas nacionais" (Paulo Rossi)

A ciência é *fato social.* E o é porque surge sempre no interior de uma tradição cultural (com problemas específicos, sua linguagem etc.). Ela é social nas suas aplicações, mas o é sobretudo no seu método de legitimação enquanto ciência, já que, para ser tal, o conhecimento cientifico deve ser verificável — e *a verificabilidade é uma questão pública.* A teoria científica pretende valer *para todos.* E essa sua pretensão só se vê satisfeita com a condição de que as conseqüências operativas e experimentais da teoria obriguem *todos* a aceitá-la. E isso enquanto, por outro lado, o saber filosófico (como era praticado nas universidades, nos seminários e nos colégios eclesiásticos) se havia configurado e era entendido mais

como *fidelidade* a uma escola ou à doutrina de um mestre do que como fiel aplicação de um método que exponha as teorias, as técnicas de prova e os resultados da pesquisa à crítica pública.

Pois bem, precisamente em contraposição ao ensino universitário eclesiástico ("e confessam comumente os ouvintes e até mesmo leitores que, nos estúdios, nada mais se aprende além dos primeiros termos e regras, aliás, o caminho e o modo de estudar e abrir os livros..."), o jovem príncipe Frederico Cesi fundou em Roma, no ano de 1623, arcando com suas despesas, a *Academia dos Línceus,* provida de biblioteca, de gabinete de história natural e com um jardim botânico anexo. Em seu *Do natural desejo de saber e da instituição dos Linceus para o cumprimento disso* (1616), Cesi escreve que, "faltando uma instituição ordenada, uma milícia filosófica para uma empresa tão digna, tão grande e tão própria do homem como a aquisição da sapiência, particularmente com os meios das principais disciplinas, com esse fim e intento foi erguida a Academia ou congresso dos Linceus, que, proporcionando a união das pessoas aptas e preparadas para tal obra, procure, bem regulada, suprir a todas as faltas e carências, remover todos os obstáculos e impedimentos e cumprir esse bom desejo, propondo-se o aguçadíssimo Linceu como estímulo e lembrança para habilitar-se com a agudeza e a penetração dos olhos da mente, necessárias para a informação das coisas, e para resguardar minuciosa e diligentemente, por dentro e por fora, no que for possível, todos os objetos que se apresentam neste grande teatro da natureza." Galileu foi membro da Academia dos Linceus. Tendo encerrado suas atividades em 1651, a Academia, depois de algumas retomadas não muito significativas, voltou a funcionar em 1847.

Não mais que dez anos foi o que durou a *Academia do Cimento,* idealizada pelo príncipe Leopoldo de Toscana, amigo e discípulo de Galileu. Lourenço Magalotti (1637-1712), que foi membro dessa academia, deixou escrito que "era objetivo de nossa Academia, além daquele, que também ocorreu conosco, de experimentar aquelas coisas por proveitosa curiosidade ou por confronto, coisas que tenham sido feitas ou escritas por outros, muito embora sabendo que, sob esse nome de 'experiência', muitas vezes nos enganamos e acreditamos em erros. E foi justamente isso que moveu inicialmente a perspicaz e infatigável mente do Sereníssimo Príncipe Leopoldo da Toscana, que, para descansar das assíduas atividades e das solícitas atenções que lhe acarreta o grau de sua alta condição, põe-se a cansar o intelecto pelo árduo caminho das mais nobres cognições. Portanto, foi bastante fácil para o sublime entendimento da Sua Alteza Sereníssima compreender que o crédito de que gozam os grandes Autores move muitas vezes os engenhos — que, por suma confiança ou por reverência ao seu

nome, não ousam pôr em dúvida aquilo que eles abalizadamente pressupõem — julgou dever ser obra de seu grande espírito confrontar o valor de suas afirmações com mais exatas e mais sensatas experiências e, conseguida a comprovação ou alcançado o desengano, fazer disso tão desejável e precioso dom a quem quer que muito anseie pelas descobertas da verdade".

Diz ainda Magalotti que "esses prudentes ditames do nosso Sereníssimo Protetor" não visavam transformar os acadêmicos em "censores indiscretos dos doutos esforços alheios ou presunçosos dispensadores de desenganos; na verdade, o principal entendimento foi o de dar a outros oportunidade de se confrontarem com suma severidade com as mesmas experiências, de modo que então tivemos a ousadia de fazer nós mesmos as coisas alheias". A ciência é *fato social:* exige a prova pública, a "sinceridade" de "desapaixonados e respeitosos sentimentos" e o concurso de muitas forças ("e de outras forças que para tal empresa forem exigidas").

Com base no *Diário* original dos anais da academia, pode-se constatar que os acadêmicos do Cimento teriam sido somente os seguintes: Vicente Viviani, Cândido e Paulo del Buono, Alexandre Mardili, Antônio Uliva, Carlos Rinaldini, João e Afonso Borelli e o conde Lourenço Magalotti, secretário. Entretanto, além dos citados nos manuscritos, sabe-se que também foram acadêmicos Alexandre Segni (que foi secretário da academia até 20 de maio de 1660, data em que assumiu Lourenço Magalotti), Francisco Redi e Carlos Roberto Dati. Dentre os sócios estrangeiros correspondentes, devem-se recordar Stenon e, de certo modo, também Huygens, que mantinha correspondência astronômica com o príncipe Leopoldo.

O lema distintivo da academia era a expressão "provando e reprovando". E as pesquisas científicas dos acadêmicos do Cimento abarcaram todo o arco das ciências naturais: fisiologia, botânica, farmacologia, zoologia, mecânica, ótica, meteorologia etc. E não devemos esquecer a grande atenção que os acadêmicos dedicaram à construção de *instrumentos* sempre mais exatos: termômetros, higrômetros, microscópios, pêndulos etc. O patrimônio da Academia do Cimento em termos de instrumentos, que sobreviveu até nossos dias, está conservado no Museu de História da Ciência de Florença, sendo constituído por 223 peças, algumas das quais danificadas. Por ocasião da morte de Leopoldo (1675), parece que existiam 1282 peças de vidro. E muitos desses instrumentos ainda se conservavam em 1740, como testemunha Targioni-Tozzetti, que os viu em um cômodo contíguo à Biblioteca do Palácio Pitti.

E é G. Targioni-Tozzetti quem escreve, em suas *Informações sobre o crescimento das ciências físicas ocorrido na Toscana ao longo da década de 60 do sé culo XVII:* "Aliás, os instrumentos eram

infinitos, por assim dizer, ou seja, todos aqueles publicados nas placas de cobre dos *Ensaios* e quase o dobro ou até mais ainda não publicadas. A maior parte deles eu ainda vi, em 1740, colocados, dentro dos magníficos armários, em um salão ao lado da Biblioteca do Real Palácio de Pitti, que era o mesmo em que se realizavam regularmente as sessões da Academia do Cimento (...). Outros desses instrumentos foram deixados aqui e ali, dispersos, ou passaram para outras mãos. E outra parte o senhor Vayringe, maquinista da S.M.C., levou para a sua casa, sem que a conhecesse anteriormente. A propósito disso, recordo-me que, indo uma vez ao encontro desse Vayringe, como de quando em quando costumava fazer, agradando-me muito a conversação com aquele bravo mecânico e homem honradíssimo, ele me fez ver uma quantidade imensa e confusa de instrumentos do Cimento, de cristal, metal, madeira etc., perguntando-me se eu sabia para que podiam ter servido. Eu, que logo os reconhecera, disse-lhe o que eram. Como o nome da Academia do Cimento soou completamente novo para ele, tive uma idéia: na manhã seguinte, levei-lhe os *Ensaios,* mostrei-lhe as figuras e expliquei-lhe as descrições, que ele ainda não entendia muito bem. Depois da morte de Vayringe, dos instrumentos do Cimento e dos instrumentos próprios de Vayringe, uma parte foi encaixotada e enviada a Viena, por ordem do Augustíssimo Imperador Francisco, dizendo-se que foi presenteada ao Grande Colégio Teresiano, e todos os outros foram depositados no referido salão do Palácio de Pitti e em um cômodo contíguo. Quanto às placas de cobre, tanto as publicadas nos *Ensaios* quanto algumas outras, ainda não publicadas, mas aparentemente destinadas a uma então idealizada continuação dos *Ensaios,* foram conservadas no Guarda-Roupa Real (...). Ademais, deve-se acreditar que os instrumentos feitos por conta do príncipe Leopoldo fossem muitíssimos, já que era grande o número dos que me foram mostrados pelo Sr. Vayringe, muitos se haviam quebrado ou sido levados antes e muitos o próprio cardeal Leopoldo havia enviado de presente ao papa Alexandre VII, com uma instrução sobre o modo de operá-los, redigida elegantemente pelo conde Lourenço Magalotti."

9.2. A Royal Society de Londres e a Academia Real das Ciências da França

A Sociedade Real de Londres para a Promoção dos Conhecimentos Naturais (*Royal Society of London for the Promotion of Natural Knowledge*) nasceu dos encontros que um grupo de seguidores da nova filosofia ou filosofia experimental realizou desde 1645. Em 1662, Carlos II concedeu o *Estatuto* (*Charter)* que

estabelecia os direitos e as prerrogativas da Royal Society. O objetivo da sociedade era o de redigir "relatórios fiéis de todas as obras da natureza", fazendo-o através de uma linguagem enxuta e natural, isto é, uma linguagem de "expressões positivas" e com "significados claros": a sociedade queria uma linguagem que se aproximasse da "dos artesãos, dos camponeses, dos comerciantes" mais do que a linguagem "dos filósofos". E tal linguagem, naturalmente, é a linguagem das ciências: da anatomia, do magnetismo, da mecânica ou da fisiologia.

O lema da Sociedade Real de Londres foi e continua sendo *Nullius in verba*, ou seja: *Não é preciso jurar sobre as palavras de ninguém*. A ciência não encontra o seu fundamento na autoridade de algum pensador, mas somente nas provas dos fatos. Como disse Newton, que foi membro e depois secretário da Royal Society, "contra os fatos e experimentos, não se pode discutir". De 1662 a 1667 (ano em que morreu), o secretário da sociedade foi Henry Oldenburg, que, em 1665, deu início à publicação dos anais da sociedade (as "Philosophical Transactions", que são publicadas até hoje). As *Transactions* da Royal Society constituem o primeiro exemplo europeu de revista periódica dedicada a questões de natureza científica. E Oldenburg iniciou sua publicação por estar convencido de que dar a conhecer aos outros as descobertas científicas era algo necessário ao progresso do conhecimento científico. Em sua intenção, as *Transactions* constituíam um convite e um encorajamento para os estudiosos, a fim de levá-los "a pesquisar, a experimentar e descobrir novas coisas, a transmitir uns aos outros os seus próprios conhecimentos e, assim, dentro do possível, contribuir para o grande projeto que consiste no enriquecimento do conhecimento da natureza e no aperfeiçoamento de todas as artes e ciências filosóficas". E tudo isso "pela glória de Deus, a honra e o benefício deste Reino e o bem universal da Humanidade".

Na França, graças ao interesse do ministro Colbert, foi constituída em 1666, no reinado de Luís XIV, a *Academia Real das Ciências* (Académie Royale des Sciences). É de Christian Huygens um famoso memorando enviado ao ministro Colbert, afirmando que "a ocupação fundamental e mais útil" dos membros da academia seria a de "trabalhar na história natural segundo o plano traçado por Bacon". Eis, em suas linhas essenciais, o projeto de Huygens: realizar experiências sobre o vácuo através de bombas e determinar o peso do ar; analisar a força explosiva do pólvora fechada em um recipiente de ferro ou de cobre suficientemente espesso; examinar a força do vapor; examinar a força e a velocidade dos ventos e estudar os seus usos para a navegação e as máquinas; analisar "a força (...) do movimento através de percussão". Como ainda escrevia Huygens, havia muitas coisas que, de útil conhecimento,

eram completamente ou quase desconhecidas: a natureza do peso, do calor, do frio, da luz, da atração magnética, a respiração animal, a composição da atmosfera, o modo de crescimento das plantas e assim por diante.

Quarta parte

BACON E DESCARTES

A reviravolta social e teórica do pensamento filosófico em relação à revolução científica

"Estas três coisas (a arte da impressão,
a pólvora e a bússola) mudaram a situação
do mundo todo, a primeira nas letras,
a segunda na arte militar,
a terceira na navegação;
provocaram mudanças tão infinitas
que nenhum império, nem seita,
nem estrela parece ter exercido maior influência
com mais eficácia sobre a humanidade
do que essas três invenções."

Francis Bacon

"Se me abstenho de dar o meu juízo
sobre uma coisa,
quando não a concebo com suficiente
clareza e distinção,
é evidente que faço ótimo uso do juízo
e não me deixo enganar;
mas, se me determino a negá-la ou a afirmá-la,
então não estou mais me servindo
como devo do meu livre-abítrio."

René Descartes

Francis Bacon (1561-1626) foi o profeta da revolução tecnológica moderna.

Capítulo VI

FRANCIS BACON: FILÓSOFO DA ÉPOCA INDUSTRIAL

1. Francis Bacon: a vida e o projeto cultural

No *Novum Organum,* que é a sua obra mais conhecida, escreve Francis Bacon: "É preciso considerar ainda a força, a virtude e os efeito das coisas descobertas, que não se apresentam tão claramente em outras coisas quanto nestas três invenções, que eram desconhecidas para os antigos e cuja origem, embora recente, é obscura e inglória: a arte da impressão, a pólvora e a bússola. Com efeito, essas três coisas mudaram a situação do mundo todo, a primeira na letras, a segunda na arte militar, a terceira na navegação: provocaram mudanças tão infinitas que nenhum império, nem seita, nem estrela parece ter exercido maior influência com mais eficácia sobre a humanidade do que essas três invenções."

Se Galileu, entre outras coisas, teorizou a natureza do método científico; se Descartes, entre outras coisas, proporia uma metafísica que influenciou extremamente a ciência; *Bacon, por seu turno, foi ofilósofo da época industrial*, pois "nenhum outro em sua época e muito poucos nos trezentos anos seguintes preocuparam-se com tanta profundidade e clareza com o problema da influência das descobertas científicas sobre a vida humana" (B. Farrington).

Na época de Bacon, um período de tempo que vai aproximadamente de 1575 e 1620, a Inglaterra estava na vanguarda européia dos setores de mineração e indústria. Pois bem, "a história de Francis Bacon (...) é a história de uma vida dedicada inteiramente a uma grande idéia. Essa idéia apossou-se dele quando ainda garoto, tomou corpo através das diversas experiências de sua vida e ainda estava presente em seu leito de morte. Hoje, essa idéia é óbvia, em parte tornou-se realidade, em parte perdeu

alguma coisa do seu esplendor, muitas vezes foi deformada. Mas, na época de Bacon, constituía uma novidade. Ela consistia simplesmente em acreditar que o saber devia dar seus frutos na prática, que a ciência devia ser aplicável à indústria, que os homens tinham o sagrado dever de se organizar para melhorar e tranformar suas condições de vida. Já grande em si mesma, essa idéia recebeu tal desenvolvimento com o pensamento de Bacon que conseguiu lançar luz sobre todo o curso da história humana. Partindo dessa nova idéia, Bacon submeteu a uma revisão toda a cultura humana, a fim de descobrir como é que ela havia dado tão escassos frutos na realidade e de que modo ela poderia ser aperfeiçoada" (B. Farrington).

Na realidade, Bacon propôs e defendeu teses que já constituem parte integrante de nossa cultura hoje em dia. São as seguintes as suas teses: "A ciência pode e deve transformar as condições da vida humana. Ela não é uma realidade indiferente aos valores da ética, mas sim um instrumento construído pelo homem tendo em vista a realização dos valores de fraternidade e progresso. Esses valores devem ser potencializados e fortalecidos pela própria ciência, na qual vigoram a colaboração, a humildade diante da natureza e o desejo de clareza. A extensão do poder do homem sobre a natureza não é nunca obra de pesquisador em particular, que mantenha seus resultados secretos, mas é necessariamente fruto de uma coletividade organizada de cientistas. O saber sempre tem função precisa no interior do mundo histórico e toda reforma da cultura é sempre uma reforma das instituições culturais e das universidades — não só das instituições, mas também da mentalidade dos inteletuais" (Paulo Rossi).

Francis Bacon nasceu em Londres, em 22 de janeiro de 1561, em York House in Strand. O seu pai, *Sir* Nicolau Bacon, era lorde Guarda-Selos da rainha Isabel. Assim, Francis teve o privilégio de ser introduzido na corte desde garoto. Entrando na Universidade de Cambridge quando tinha doze anos, ficou no Trinity College até 1575. Willian Rawley, que foi secretário particular e que escreveu uma conhecida biografia de Bacon, falando do período transcorrido por seu "patrão" na universidade, nos diz que, "quando ainda estava na universidade, por volta dos dezesseis anos de idade, sentiu pela primeira vez que se estava 'desapaixonando' — como o próprio senhor expressou-se para mim — da filosofia de Aristóteles: não por desprezo pelo autor, ao qual sempre tributou altos louvores, mas sim pela inutilidade do método, sendo a filosofia aristotélica uma filosofia (como o senhor sempre gostava de dizer) boa somente para as disputas e as controvérsias, mas estéril em obras vantajosas para a vida do homem — e ele manteve esse modo de pensar até o dia de sua morte". Com efeito, para Bacon,

Aristóteles foi o símbolo de uma filosofia "estéril no que se refere à produção de obras vantajosas para a vida humana".

Como os estudos jurídicos eram necessários para empreender a carreira política, em junho de 1575 Bacon ingressou no Gray's Inn de Londres, um escola de jurisprudência onde eram formados jurisconsultos e advogados. Logo depois, porém, partia para a França, seguindo o embaixados inglês *Sir* Amias Paulet. E teve uma péssima impressão da França (o rei era homem desregrado e o país era corrupto, mal administrado e pobre). Em 1579, voltou a Londres, em virtude da morte do seu pai. Durante o reinado de Isabel, embora dispendesse muito esforço nesse sentido, não conseguiu deslanchar na carreira política, ainda que, em 1584, tenha sido eleito para a Câmara dos Comuns, onde ficou cerca de vinte anos. No período entre 1592 e 1601, destaca-se a sua amizade com Robert Devereux, segundo conde de Essex, que protegeu Bacon nessa época. Essa amizade se concluiu tragicamente, já que o conde de Essex foi acusado de traição e insurreição e, como consultor legal da Coroa, Bacon teve que sustentar essas acusações. Antes favorito da rainha, o conde foi condenado à morte e decapitado.

Nesse meio tempo, em 1603, subia ao trono Jaime I, homem amante da cultura e protetor de intelectuais. Sob Jaime I, a carreira de Bacon tornou-se rápida e brilhante: advogado geral em 1607, procurador-geral da Coroa em 1613, lorde Guarda-Selos em 1617 e lorde Chanceler em 1618. Nesse mesmo ano, Bacon recebeu do rei o título de barão de Verolme e, três anos mais tarde, o de visconde de Santo Albano. Apesar do seu trabalho, suas ocupações e preocupações políticas, Bacon não descurou de seu trabalho intelectual, tanto que, em 1620, publicou sua obra mais famosa, o *Novum Organum,* que, na intenção do autor, deveria substituir o *Organum* aristotélico. A obra era apresentada como a segunda parte de um projeto enciclopédico muito mais amplo e ambicioso: a *Instauratio Magna,* da qual ainda em 1620, além do *Novum Organum,* eram publicados a introdução e o esquema geral.

Nesse meio tempo, porém, isto é, em 1621, a carreira de Bacon foi bruscamente interrompida e sua fama ficou decididamente comprometida. Com efeito, na primavera de 1621, Bacon foi acusado de corrupção diante da Câmara dos Lordes: Bacon, que sempre teve muita necessidade de dinheiro durante toda a sua vida, havia aceitado presentes de uma parte contendente antes de, na qualidade de juiz, emitir a sentença. Assim, foi acusado de corrupção. Eis o texto de sentença que a Câmara dos Lordes emitiu a propósito: "Esta Alta Corte (...) sentencia: 1) que o lorde visconde de Santo Albano e lorde Chanceler da Inglaterra deva pagar uma multa e penalidade de quarenta mil libras esterlinas; 2) que ele

seja detido na Torre enquanto o desejar o rei; 3) que ele seja para sempre proibido de exercer qualquer ofício, cargo ou responsabilidade do Estado; 4) que ele seja para sempre excluído de sentar no Parlamento e de aproximar-se da Corte." Entretanto, apesar do rigor da sentença, a prisão na Torre de Londres durou apenas uns poucos dias e a multa foi perdoada pelo rei. Assim, Bacon pôde continuar seus estudos, mas sua carreira estava encerrada para sempre. Iria morrer no dia de Páscoa, em 9 de abril de 1626.

2. Os escritos de Bacon e seu significado

A primeira obra de Bacon foram os *Ensaios*. Publicados pela primeira vez em 1597, consistem de análises eruditas sobre a vida moral e política. Tendo-se tornado um clássico da literatura inglesa, foram traduzidos para o latim sob o título *Sermones fideles sive interiora rerum*. Já em 1603 é publicado o *De interpretatione naturae proemium*. Como 1603 é o ano da ascensão de Jaime I ao trono, Bacon se estende em observações de caráter autobiográfico em seu escrito, considerando suas próprias qualidades como adequadas para o projeto de reforma da cultura.

Nessa linha, escreve ele: "No que me diz respeito, compreendi que sou, mais do que qualquer outra coisa, apto para o estudo da verdade: tenho uma mente bastante ágil para captar as semelhanças das coisas (isso é importantíssimo) e bastante sólida e capaz de concentrar-se para observar as mais sutis diferenças; sou dotado do desejo de indagar, da paciência de duvidar, da paixão pelo meditar, da prudência no afirmar, da presteza de rever posições e da diligência no ordenar; não sou apaixonado pela novidade nem admirador da antigüidade enquanto tais e odeio toda forma de impostura. Por essas razões, considero que minha natureza tem certa familiaridade e certa consonância com a verdade." E mais: "A razão desta minha publicação é a seguinte: quer que tudo aquilo que visa estabelecer relações intelectuais e libertar as mentes se difunda entre as multidões e passe de boca em boca (...). Livre de toda forma de impostura, vejo claramente que a fórmula de interpretação e as invenções que dela saírem serão mais profícuas e seguras se reservadas aos gênios adequados e bem escolhidos. Na verdade, eu lanço em movimento uma realidade que outros experimentarão (...). Basta-me a consciência do serviço bem prestado e a realização de uma obra na qual a própria sorte não poderia interferir."

O *De interpretatione naturae proemium* é de 1603. No ano anterior, porém, Bacon havia escrito o *Temporis partus masculus*.

Essa obra é um escrito muito polêmico contra os filósofos, tanto antigos (Platão, Aristóteles, Galeno, Cícero) como medievais (Tomás, Escoto) e renascentistas (Cardan, Paracelso). Na opinião de Bacon, todos esses filósofos são moralmente culpados de não terem dado a devida atenção à natureza e o necessário respeito para com essa obra do Criador, que deve ser ouvida com humildade e interpretada com a necessária cautela e paciência. Para ele, a filosofia do passado é estéril e verbosa.

Essa crítica à cultura tradicional voltaria à tona diversas vezes nas sucessivas obras de Bacon, como, entre outras, o *Valerius terminus* (1603), os *Cogitata et visa* (1607-1609), a *Redargutio philosophiarum* (1608) e a *Descriptio Globi intellectualis* (1612). O trabalho intitulado *Of Proficiense and Advancement of Learning, Human and Divine* (ou seja, "Sobre a dignidade e o progresso do saber humano e divino") é de 1605. Esse trabalho, que seria ampliado em 1623, é uma espécie de defesa e elogio do saber. O segundo livro da obra analisa o estado de decadência do saber e projeta uma enciclopédia do saber, dividida em *história* (fundada na faculdade da *memória*), *poesia* (baseada na *fantasia*) e *ciência* (alicerçada na *razão*). Os *Cogitata et visa* são de 1607. Em 1609, Bacon publicou o *De sapientia veterum,* onde, através da interpretação de alguns mitos da Antigüidade, o autor apresenta ao público douto as doutrinas da nova filosofia.

Ao que tudo indica, foi em 1608 que Bacon iniciou o *Novum Organum,* no qual retoma também os conceitos elaborados nas obras anteriores que ainda não haviam sido publicadas. Nessa obra, publicada em 1620, Bacon trabalhou quase dez anos, apresentando-a como a segunda parte da *Instauratio magna,* um projeto não realizado, cujo esquema geral era o seguinte: 1) divisão das ciências; 2) o *Novum Organum* ou indícios para a interpretação da natureza; 3) fenômenos do universo ou história natural e experimental para a construção da filosofia; 4) escala do intelecto; 5) pródromos ou antecipações da filosofia segunda; 6) filosofia segunda ou ciência ativa. Segundo o esquema dessa obra, Bacon considerou o *Novum Organum* como a segunda parte e o *De dignitate et augmentis scientiarum* como a primeira. Este último escrito é a tradução latina ampliada do *Of Proficience and Advancemente of Learning, Human and Divine.* A terceira parte da *Instauratio* é representada pela *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phenomena universi,* publicada em 1622 e 1623, em dois volumes, que continham, respectivamente, *Historia ventorum* e *Historia vitae et mortis.*

Em 1624, Bacon fez uma revisão do texto de *New Atlantis* (a *Nova Atlântida*), através da qual "aquilo que ele sonha é uma constituição na qual o favorecimento mais ilimitado e o interesse

mais munificente, concedidos aos novos métodos da pesquisa científica e da experimentação aplicada a todos os ramos do cognoscível, permitam tal estado de florescimento e bem-estar que nunca mais falte a uma dor a sua cura apropriada, nem a um desejo humano a sua comedida satisfação" (E. Bonaiuti). Mais especificamente, "as páginas da *Nova Atlântida* que descrevem as funções científicas, os institutos de pesquisa, a atividade operosa e a fraterna colaboração entre os doutos aparecem (...) como a expressão das esperanças mais elevadas de Francis Bacon, projetadas para o plano da utopia" (Paulo Rossi).

Na primeira história da Royal Society, escrita pelo bispo de Rochester, Thomas Sprat, podemos ler: "Recordarei somente um grande homem, que teve uma clara visão de todas as possibilidades dessa nova instituição, tal como ela é agora: estou falando de lorde Bacon. Em seus livros, estão esparsos por toda parte os mais válidos argumentos que se podem produzir em favor da filosofia experimental e as melhores diretrizes capazes de promovê-la, argumentos que ele adornou com tanta arte que, se os meus desejos houvessem prevalecido sobre os de alguns de meus ótimos amigos, que me induziram a escrever esta obra, nenhum escrito seria mais adequado para servir de prefácio à história da Royal Society do que qualquer de suas obras." Pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, comenta Benjamin Farrington, que "a Royal Society representa o maior monumento comemorativo a Francis Bacon". E, se a *Nova Atlântida* prefigura aquilo que seriam as sociedades científicas, o projeto enciclopédico da *Instauratio magna* inspiraria Diderot e d'Alembert na idealização da *Enciclopédia* iluminista.

Na realidade, é "com Bacon que tem início, na história do Ocidente, uma 'nova atmosfera intelectual'. E é precisamente dessa novidade que Bacon queria ser o *buccinator* ou arauto. Ele indagou e escreveu sobre a função na vida e na história humana; formulou uma ética da pesquisa científica que se contrapunha claramente à mentalidade de tipo mágico, que ainda era amplamente dominante em sua época; tentou teorizar uma nova técnica de abordagem da realidade natural; lançou as bases da enciclopédia moderna das ciências, que se tornaria uma das empresas mais importantes da filosofia européia. A libertação em relação aos *idola;* a separação do humanamente descobrível em relação ao dogma religioso; a identificação da metafísica com uma 'física generalizada', fundada na história natural; o materialismo atomista; a valorização da técnica; a polêmica contra o empirismo cego dos magos e alquimistas; o ideal de colaboração da pesquisa científica; a identificação da busca da verdade com a busca de melhores condições humanas; a carga de responsabilidade atribuída à pesquisa científica — ao propor e difundir idéias desse tipo,

Bacon deu uma contribuição notável, podendo-se considerar com razão que aquele que 'escrevia de filosofia como lorde Chanceler' (segundo a conhecida expressão de Harvey) merece lugar de destaque, além da história da filosofia, também no desenvolvimento do saber científico" (Paulo Rossi).

3. Por que Bacon critica o ideal de saber mágico-alquimista

Apesar de todos os elementos antecipadores e revolucionários do seu pensamento, Bacon era homem de seu tempo; e, apesar de ser homem de seu tempo, o seu pensamento contém elementos decididamente antecipadores e revolucionários. Como homem do seu tempo, Bacon assume da tradição a idéia de que o saber, embora estreitamente ligado à experiência, é *saber de formas*, isto é, de substâncias, e não de funções ou leis quantificadas. Mas não só isso, pois da filosofia renascentista ele aceita temas como o de que todos os corpos são capazes de percepção; o de que existiria uma relação universal entre todos os seres, ligação que se expressaria como força de atração e repulsão; ou de que a imaginação teria poderes como, por exemplo, o de bloquear o processo de fermentação da cerveja. Assim, o vitalismo renascentista não está de modo algum ausente da filosofia de Bacon, nem deixam de estar presentes nela elementos provenientes da tradição alquimista. Assim, por exemplo, no *Novum Organum* e na *Historia vitae et mortis* podemos ler que existe nos corpos um *spiritus sive corpus pneumaticum* e que seria a *detentio* desse *spiritus* ou *corpus pneumaticum* que impediria o processo de degenerescência dos corpos.

Portanto, não há dúvida de que estão presentes no pensamento de Bacon temas e motivos da tradição mágico-alquimista. "Efetivamente, a essa tradição, do modo como ela se configurou na época do Renascimento, estão ligados dois conceitos centrais da filosofia de Bacon, que estão na base de sua concepção da natureza, do homem e das relações entre o homem e a natureza. Esses conceitos são os seguintes: 1) o ideal da ciência como força e como obra ativa voltada para modificar a situação natural e humana; 2) a definição do homem como ministro e intérprete da natureza (*naturae minister et interpres*), que Bacon colocava no lugar da veneranda definição do homem como animal racional" (Paulo Rossi).

Mas o que se deve destacar é que, no contexto do pensamento filosófico de Bacon, esses dois elementos (o saber como força e a ciência como ministra da natureza) adquirem novo significado, já que o que Bacon assume da tradição do pensamento mágico-

alquimista são as finalidades do saber, mas rejeita decididamente os modos de aquisição e de transmissão do saber próprios do saber mágico e alquimista. Com efeito, como se pode ver, por exemplo, na reavaliação que ele faz das artes mecânicas, o *saber* em que Bacon pensa é uma ciência progressiva, feita de resultados obtidos por gerações de cientistas, que se sucedem e trabalham em colaboração. A verdade é *"filia temporis"* e não *"filia auctoritatis"*.

"Os métodos e os procedimentos das artes mecânicas, o seu caráter de progressividade e intersubjetividade, fornecem o modelo para a nova cultura" (Paulo Rossi). E um saber que nasce da colaboração dos pesquisadores exige novas instituições (como universidades, laboratórios, sociedades científicas etc.), que um poder político clarividente e atento ao bem-estar dos homens deve favorecer fortemente. A magia procura causas ocultas, mas o verdadeiro saber é saber de naturezas experimentáveis; a magia é um saber privado ou de iniciados, mas o verdadeiro saber é alcançável ou, pelo menos, *controlável* por todos, sendo fruto de colaboração; a magia só alcança algum saber por acaso, mas o verdadeiro saber alcança os seus resultados através de um procedimento metódico; a magia é saber de um indivíduo com objetos de dominio sobre outros; mas o verdadeiro saber é útil aos homens; o saber dos magos e alquimistas é um saber que eles mantêm secreto, mas o verdadeiro saber não tem nada de secreto, pois é público e deve ser escrito e exposto em termos claros; a magia corrompe a experiência, mas o verdadeiro saber é feito de autênticas experiências.

Sendo assim, torna-se facilmente compreensível o ataque de Bacon à tradição mágico-alquimista. Assim, por exemplo, no *Temporis partus masculus,* Bacon censura Paracelso de gerar, não tanto mentiras, mas sim monstros: "Que semelhanças entre os produtos dos teus elementos, que correspondências e que paralelismos vais sonhando, ó fanático acasalador de fantasmas? (...) Agora, ouve a enumeração dos delitos mais graves. Confundindo as coisas divinas com as naturais, o profano com o sagrado, as heresias com as fábulas, tu profanaste, sacrílego impostor, tanto a verdade humana como a religiosa. Não apenas, como os sofistas, tu obscureceste a luz da natureza (cujo santíssimo nome a tua impura boca pronuncia tantas vezes), mas até a apagaste. Eles desertam da experiência, mas tu a traíste."

Mas por que Paracelso teria traído a experiência? Pelo fato, diz Bacon, de que Paracelso submeteu as coisas "a uma interpretação já pré-ordenada". E, assim, prossegue ele, "ao invés do cálculo dos movimentos, procuraste as transformações das substâncias, tentando desse modo corromper as fontes da ciência e despojar a mente dos homens. Às dificuldades e às obscuridades dos experi-

mentos, aos quais os sofistas são arredios e nos quais os empíricos são ímpares, tu acrescentaste obstáculos novos e estranhos. Portanto, não é verdade que tenhas conhecido ou seguido o guia da experiência! Ao contrário, fizeste todo o possível para aumentar a cobiça dos magos".

Tudo isso dizia ele de Paracelso. No que se refere aos alquimistas, Bacon afirma: "Estes se põem de acordo entre si com base em uma série de mentiras recíprocas e, em todos os casos, ostentam as mais vastas esperanças. E se, vagando casualmente pelos caminhos da experiência, defrontam-se às vezes com alguma coisa de útil, isso ocorre por acaso e não por causa do método que seguem." Naturalmente, nem todos os alquimistas são do mesmo tipo, já que, entre eles, "há homens úteis que, sem se preocuparem muito com as teorias, procuraram ampliar o campo das descobertas através das sutilezas da mecânica: um homem desse tipo é Roger Bacon", observa ele. No entanto, há também "um tipo de homem celerado e maldito, grupo formado por aqueles que solicitam de todos os lados aplausos para as suas teorias e saem por aí a mendigar aprovação, apelando para a esperança e a impostura". E isso, segundo Bacon, vale para a maior parte dos alquimistas.

4. Por que Bacon critica a filosofia tradicional

Em nome de um ideal de saber público e verificado, que procede com cautela mediante a experiência e que é um saber construído em colaboração, tendo em vista a transformação do mundo em benefício de todos os homens, Bacon afasta-se claramente do ideal do saber mágico. Diferentemente do saber mágico, o verdadeiro saber não é privado nem obscuro: ao contrário, é um saber público e escrito em linguagem clara e intersubjetiva.

Pois bem, sempre em nome desse ideal de saber progressivo, público e claro, construído pela colaboração humana e voltado para o bem de todos os homens, Bacon lança-se *contra a tradição filosófica do passado,* com a intenção de substituir a "filosofia das palavras" por uma "filosofia das obras". Para Bacon, o que importa é entender que o saber tem função diferente da que a tradição lhe atribui. Conseqüentemente, não se trata de defender um filósofo contra outro ou vice-versa: trata-se precisamente de rejeitar e colocar-se contra toda uma tradição, na qual se vê uma guerra combatida "por pseudofilósofos mais cheios de fábulas do que os próprios poetas, por corruptores de espíritos e por falsificadores das coisas (...), por uma turba venal de professores".

É a tradição em seu conjunto que deve ser esquecida. "Aquilo

de que Bacon acusa os filósofos da Antigüidade (Platão, Aristóteles, Galeno, Cícero, Sêneca, Plutarco) e os filósofos da Idade Média e do Renascimento (Tomás, Duns Escoto, Ramus, Cardan, Paracelso, Telésio) não é uma *série de erros de caráter teórico.* Essas filosofias podem todas ser colocadas no mesmo plano, são dignas das mesmas acusações e necessariamente partícipes do mesmo destino porque *são expressão de atitude moralmente culpável"* (Paulo Rossi). E eis sua culpa: "A tradição filosófica substituiu a atenção para com a realidade, a consciência dos limites, e o respeito pela obra do Criador, que deve ser humildemente ouvida e interpretada, pelas 'astúcias do engenho e pela obscuridade das palavras', por 'uma religião adulterada' ou pelas 'observações populares e as mentiras teóricas fundadas em certos experimentos famigerados'. E todas essas degenerações derivam daquele pecado de soberba intelectual que tornou a filosofia absolutamente estéril em obras, transformando-a em instrumento de predominância nas disputas" (Paulo Rossi).

Quase toda a cultura tradicional gira em torno dos poucos nomes de Aristóteles, Platão, Hipócrates, Galeno, Euclides e Ptolomeu. Como escreve Bacon na *Redargutio philosophiarum:* "Vêde portanto que vossas riquezas estão sob a posse de poucos e que as esperanças e sortes de todos os homens talvez estejam depositadas em apenas seus cérebros. Deus não vos fez o dom da alma racional para que concedêsseis a homens o tributo que deveis ao vosso Autor (vale dizer, a fé que é devida a Deus e às coisas divinas), nem vos deu sentidos firmes e válidos para que estudásseis os escritos de poucos homens, mas sim para que estudeis o céu e a terra, que são obras de Deus." E Aristóteles, "que reduziu tantos outros gênios e tantos espíritos livres à escravidão, nunca foi, de modo algum, útil à humanidade".

Entretanto, prossegue Bacon, "estabeleceram-se inumeráveis preconceitos e foram recebidas, adotadas e difundidas falsas opiniões. Os teólogos se embeberam amplamente nessa filosofia e fundaram um tipo de especulação que combina ambas as doutrinas. E os homens de Estado, que acham útil para a sua reputação serem considerados doutos, enchem seus escritos e discursos com conceitos derivados dessa mesma fonte". Mas não é só isso, pois as palavras, os conceitos e os preceitos dessa filosofia tornaram-se tão presentes que "no momento mesmo em que aprendíeis a falar, já vos nutriam e embebiam com isso que estou tentado a chamar de 'cabala de erros'. Tais erros não foram confirmados apenas no uso do consenso pelos indivíduos, mas também foram até consagrados pelas instituições acadêmicas, pelos colégios, pelas diversas ordens e até pelos governos".

No fundo, para Bacon, a filosofia dos gregos eram uma filosofia de crianças: "Com efeito, os gregos foram eternas crianças, não somente na história e no seu conhecimento do passado, mas sobretudo no estudo da natureza. E não é semelhante à infância aquela filosofia que só sabe falar e brigar, sem nunca gerar e produzir? Que é inepta para as discussões e estéril de obras? (...) A época em que ela nasceu (...) era vizinha das fábulas, pobre de história, escassamente informada e iluminada pelas viagens e pelos conhecimentos da Terra: ela não possuía nem a veneração pela antigüidade nem a riqueza dos tempos modernos, carecendo de dignidade e de nobreza."

No que se refere mais especificamente a Aristóteles, Bacon se pergunta: "Em sua física e em sua metafísica, não ouvis mais freqüentemente as vozes da dialética do que da natureza? Normalmente, o que é possível esperar de homem que, por assim dizer, construiu um mundo de categorias? Que tratou da matéria e do vácuo, da rarefação e da densidade, com base na distinção entre potência e ato? (...) Não se pode captar bons 'sinais' nele, porque seu gênio era por demais impaciente e intolerante, incapaz de se deter para ponderar o pensamento dos outros e, por vezes, o seu próprio pensamento (...) de propósito obscuro. Muitas outras de suas qualidades são mais típicas de mestre-escola do que de pesquisador da verdade." Sobre Platão, a opinião de Bacon é a seguinte: ele foi sobretudo político e tudo aquilo que escreveu acerca da natureza carece de fundamento, ao passo que, com sua teologia, corrompeu a realidade natural não menos do que fez Aristóteles com sua dialética".

A condenação de Bacon à tradição permeia todos os seus escritos, como o *Temporis partus masculus* (1602), o *Valerius terminus* (1603), o *Advancement of Learning* (1605), os *Cogitata et visa* (1607) e a *Redargutio philosophiarum* (1608), da qual extraímos os trechos citados. Também é interessante notar que Bacon não publicou esses escritos, pois era da opinião de que o seu conteúdo polêmico poderia de alguma forma bloquear a sua difusão. Contudo, encontramos novamente a polêmica contra a tradição no prefácio à *Instauratio magna* e no primeiro livro do *Novum Organum* (1620). E é exatamente no primeiro livro do *Novum Organum* que Bacon, entre outras coisas, assesta profundo ataque à lógica aristotélico-escolástica.

5. Por que Bacon critica a lógica tradicional

Na opinião de Bacon, as ciências da época não são capazes de novas descobertas. Mas, como está escrito no *Novum Organum*, "a lógica tradicional também é inútil para a pesquisa das ciências".

Inútil e até danosa, pois serve somente para consolidar e transmitir os erros da tradição. Com efeito, o silogismo nada mais faz do que deduzir conseqüências de premissas: o silogismo "é instrumento incapaz de penetrar na profundidade da natureza. Isso força o nosso assentimento, não a realidade".

O silogismo consta de proposições; as proposições, de palavras; as palavras estão no lugar das noções. Como afirma Bacon, nas noções que figuram nos silogismos da filosofia tradicional, especialmente na escolástica, "não há nada de rigoroso, tanto nas lógicas como nas físicas: *substância, qualidade, ação, paixão* e nem mesmo o *ser* são verdadeiros conceitos; muito menos *pesado-leve, denso-tênue, úmido-seco, geração-corrupção, atração-repulsão, elemento, matéria-forma* e assim por diante; são todas noções fantásticas e mal-definidas". E são noções fantásticas, conceitos que aparecem como verdadeiras aberrações "porque não foram extraídos e abstraídos com método dos objetos".

E o que vale para os conceitos vale também para os axiomas: "Não menos arbítrio e aberração encontramos na constituição dos axiomas." Na filosofia tradicional, eles são extraídos indevidamente, por meio de uma passagem precipitada e ilegítima de poucos casos particulares para o universal. Essa é precisamente a *falsa indução,* à qual, como veremos, Bacon opõe a *verdadeira indução,* que avança na direção dos princípios através da axiomática média, procedendo com cautela e paciência, continuamente verificada pelos casos da experiência.

Segue Bacon: "São e podem ser dois os caminhos para a pesquisa e a descoberta da verdade. Um, a partir dos sentidos e dos particulares, ascende logo aos axiomas gerais, julgando segundo esses princípios, já fixados em sua imutável verdade, daí extraindo então os axiomas médios — esse é o caminho comumente seguido. O outro, a partir do sentido e dos particulares, extrai os axiomas ascendendo gradual e ininterruptamente a escada da generalização, até alcançar os axiomas gerais — este é o verdadeiro caminho, embora ainda não tenha sido percorrido pelos homens." Mas que deve ser percorrido, se quisermos substituir uma cultura retórico-literária por uma cultura de tipo técnico-científico. Com efeito, como escreve Bacon na *Instauratio magna,* "o fim da nossa ciência não é descobrir argumentos, mas artes; não é descobrir as conseqüências que derivam dos princípios postos, mas sim os próprios princípios". E para descobrir esses princípios fecundos, de útil aplicação, é necessário um método diferente do aristotélico-escolástico: "segundo o nosso método (...), os axiomas devem ser extraídos continuamente e por graus, para chegarmos por fim aos conceitos gerais." E estes são, "princípios bem determinados, de tal

forma que a própria natureza os reconheça verdadeiramente como seus conhecidos, por serem inerentes ao interior das próprias coisas".

6. "Antecipações da natureza" e "interpretações da natureza"

Escreve Bacon no início do primeiro livro do *Novum Organum:* "Ministro e intérprete da natureza, o homem faz e entende o que observa da ordem da natureza, com a observação das coisas ou com a obra da mente — ele não sabe nem pode nada mais do que isso." Em conseqüência, prossegue ele, "a ciência e a potência humana coincidem, porque a ignorância da causa impede o efeito — e só se comanda a natureza obedecendo a ela: aquilo que é causa na teoria torna-se regra na operação prática".

Assim, nós podemos agir sobre os fenômenos, ou seja, é possível intervir eficazmente sobre eles, mas só na condição de conhecermos as suas causas. Ora, é bem verdade que "o mecânico, o matemático, o alquimista e o mago" se ocupam da natureza e procuram entender os seus fenômenos, mas também é verdade, observa Bacon, que "todos eles, pelo menos até agora" ocuparam-se da natureza "com energia limitada e escasso sucesso". Por isso, é tolo e contraditório pensar que aquilo que não se conseguiu fazer até agora possa ser feito no futuro sem recorrer a métodos novos e ainda não tentados.

O fato é que nós admiramos as forças da mente humana, mas não procuramos fornecer uma verdadeira ajuda ao gênio humano. E a mente necessita de tal ajuda, pois "a natureza supera infinitamente o sentido e o intelecto pela fineza de suas operações". Bacon via o saber de sua época como entretecido de axiomas que, sendo produzidos precipitadamente a partir de poucos e insuficientes exemplos, sequer arranham a realidade, servindo apenas para alimentar disputas estéreis. E a lógica silogística, pressupondo tais axiomas tão pouco fundamentados, é "mais danosa do que útil", dado que serve somente "para estabelecer a fixar os erros que derivam da cognição vulgar, mais do que servir à busca da verdade".

Pois bem, sendo assim, Bacon propõe-se a questão de "reconduzir os homens aos próprios particulares, respeitando sua sucessão e sua ordem, de modo que eles se obriguem a renegar por algum tempo as noções e comecem a se habituar com as próprias coisas". E, com tal objetivo, ele logo distingue entre *antecipações da natureza* e *interpretações da natureza*. As *antecipações da natureza* são noções construídas e obtidas "de modo prematuro e temerário":

são noções que alcançam fácil concordância, "porque, extraídas de poucos dados, sobretudo daqueles que se repetem habitualmente, logo ocupam o intelecto e preenchem a fantasia; em suma, são noções produzidas com método equivocado". Já as *interpretações da natureza* são resultado "daquele outro modo de indagar, que se desenvolve a partir das próprias coisas, segundo os modos devidos": "recolhidas de dados diversos e muito distantes entre si, elas não podem logo tomar o intelecto; por isso, parecem difíceis e estranhas à opinião comum, quase semelhantes aos mistérios da fé".

Entretanto, são as *interpretações da natureza* e não as suas *antecipações* que constituem o verdadeiro saber: o saber obtido com o verdadeiro método. As antecipações subjugam a concordância, mas não levam "a novos particulares"; já as interpretações subjugam a realidade e, precisamente por isso, são fecundas. E subjugam a realidade e são fecundas exatamente porque existe um método — do qual falaremos adiante — que é um *novum organum,* um instrumento novo e verdadeiramente eficaz para alcançar a verdade.

Se tudo o que foi dito é verdadeiro, então fica claro que, pondo todo junto o saber do passado — um saber feito de antecipações — não se estaria contribuindo de modo algum para o progresso das ciências. Desse modo "é inútil esperar uma grande renovação das ciências pela sobreposição e inserção do novo sobre o velho: é preciso realizar uma completa instauração do saber, começando pelos próprios fundamentos da ciência, se não quisermos ficar rodando sempre dentro do mesmo círculo, com escasso progresso, quase desprezível". A urgência primeira, portanto, é a da instauração do saber "começando pelos próprios fundamentos da ciência". E essa premente e radical missão tem duas fases: a primeira (a *pars destruens*) consiste em limpar a mente dos ídolos (*idola*) ou falsas noções que invadiram o intelecto humano; a segunda (a *pars construens*) consiste na exposição e na justificação das regras do único método que pode levar a mente humana ao contato com a realidade e estabelecer um *novum commercium mentis et rei.*

7. A teoria dos *idola*

"Os ídolos e as falsas noções que invadiram o intelecto humano, nele lançando profundas raízes, não só sitiam a mente humana, a ponto de tornar-lhe difícil o acesso à verdade, mas também (mesmo quando dado e concedido tal acesso) continuam a nos incomodar durante o processo de instauração das ciências, quando os homens, avisados disso, não se dispõem em condições de combatê-los na medida do possível." Assim, a primeira função da

teoria dos ídolos é a de tornar os homens conscientes das falsas noções que congestionam a sua mente e barram-lhe o caminho para a verdade.

Desse modo, a identificação dos ídolos é o primeiro passo que se deve realizar para tornar possível libertar-nos deles. Mas, então, quais são esses ídolos? Pois bem, Bacon responde a essa pergunta do seguinte modo: "São quatro os tipos de ídolos que sitiam a mente humana. Com objetivo didascálico, os chamaremos respectivamente de ídolos da tribo, ídolos da espelunca, ídolos do foro e ídolos do teatro. Naturalmente, o meio mais seguro para expulsar os ídolos da mente humana e mantê-los longe dela está em ocupá-la com axiomas e conceitos produzidos através do justo método, que é a verdadeira indução. Entretanto, a identificação dos ídolos já é de grande proveito."

1) *Os ídolos da tribo (idola tribus)* "se alicerçam na própria natureza humana e na própria família humana ou tribo (...). O intelecto humano é como um espelho desigual em relação ao raio das coisas: ele mistura a sua própria natureza com a das coisas, que deforma e desfigura". Assim, por exemplo, o intelecto humano é levado "por sua própria estrutura" a supor nas coisas "uma ordem maior" do que aquela que efetivamente se encontra nelas: "O intelecto (...) finge paralelismos, correspondências e relações que, na realidade, não existem. Foi assim que surgiu a idéia de que 'nos céus, todo movimento deve ocorrer sempre segundo círculos perfeitos', nunca (a não ser só de nome) segundo espirais ou serpentinas." Ou ainda: "Quando encontra alguma noção que o satisfaz, porque considera verdadeira ou porque convincente e agradável, o intelecto humano leva todo o resto a validá-la e coincidir com ela. E até quando a força ou o número das instâncias contrárias é maior, no entanto, ou não são levadas em conta por desprezo ou são confundidas com distinções e rejeitadas, não sem grave e danoso prejuízo, desde que isso conserve imperturbável a autoridade das afirmações primeiras."

Em suma, um vício do intelecto humano é aquele que hoje chamaríamos de equivocada tendência verificacionista, contrária à justa atitude falsificacionista, com base na qual, se queremos o progresso da ciência, devemos estar prontos a descartar uma hipótese, conjectura ou teoria quando observamos fatos contrários a ela. Mas as tendências perniciosas do intelecto não são somente as que supõem ordens e relações que um mundo complexo não tem ou então as que não levam em conta os casos contrários. O intelecto também tende a atribuir com facilidade as qualidades de algo que o impressionou a outros objetos que, no entanto, não têm essas qualidades. Em suma, "o intelecto humano não é apenas luz intelectual, mas também sofre a influência da vontade e dos afetos,

o que faz com que as ciências sejam como se quer. Isso acontece porque o homem crê que é verdadeiro aquilo que ele prefere, rejeitando por isso as coisas difíceis, pela impaciência de pesquisar; a realidade pura e simples, porque deprime as suas esperanças; as supremas verdades da natureza, por supertição; a luz da experiência, por soberba e presunção (...); os paradoxos, para ficar com a opinião do vulgo; e o sentimento ainda penetra no intelecto e o corrompe por muitos outros modos, freqüentemente imperceptíveis". E há também os obstáculos dos sentidos enganosos, que são obstáculo porque amiúde "a especulação se limita (...) ao aspecto visível das coisas, deixando de lado ou reduzindo a muito pouco a observação daquilo que nelas há de invisível". Ademais, "por sua própria natureza, o intelecto humano tende para as abstrações e imagina como estável aquilo que, no entanto, é mutável". São esses, portanto, os ídolos da tribo.

2) *Os ídolos da espelunca (idola specus)* "derivam de cada indivíduo. Além das aberrações comuns ao gênero humano, cada um de nós tem uma espelunca ou gruta particular na qual a luz da natureza se perde e se corrompe, por causa da natureza própria e singular de cada um, por causa de sua educação e das conversações com os outros, por causa dos livros que lê e da autoridade daqueles que admira e honra ou por causa da diversidade de impressões,à medida que elas encontrem o espírito já ocupado por preconceitos ou então descongestionado e tranqüilo".

O espírito dos indivíduos singulares "é variado e mutável, quase fortuito". Por isso, escreve Bacon, Heráclito estava com a razão quando disse: "Os homens procuram as ciências em seus pequenos mundos, não no mundo maior, que é idêntico para todos." Os ídolos da espelunca, portanto, "têm (...) sua origem na natureza específica da alma e do corpo do indivíduo, em sua educação e seus hábitos ou então em outros casos fortuitos". Assim, por exemplo, pode ocorrer que alguns se afeiçoem às suas especulações particulares "porque se acreditam seus autores e descobridores ou porque a elas dedicaram todo o seu engenho e a elas se habituaram".

Ou então, baseando-se em alguma parcela de saber por eles construída, os indivíduos a extrapolam, propondo sistemas filosóficos inteiramente fantásticos: "Até Gilbert, depois de se ter dedicado ao estudo do magnete, passou sem mais nem menos a construir uma filosofia derivada unicamente do tema particular que o havia atraído". Da mesma forma, "os alquimistas construíram uma filosofia natural absolutamente fantástica e de alcance mínimo, porque baseada em uns poucos experimentos de laboratório". E há ainda aqueles "que se deixam tomar de admiração pela Antigüidade, enquanto outros, pelo amor e pela atração da novidade; poucos são aqueles que conseguem manter-se num caminho inter-

mediário, ou seja, sem desprezar aquilo que é justo na doutrina dos antigos e sem condenar aquilo que foi corretamente descoberto pelos modernos".

3) *Os ídolos do foro ou do mercado (idola fori).* Escreve Bacon: "Há também ídolos que, por assim dizer, dependem de contato ou dos contatos recíprocos do gênero humano: nós os chamados ídolos do foro, referindo-nos ao intercâmbio e ao consórcio entre os homens." Na realidade, "a relação entre os homens ocorre por meio da fala, mas os nomes são impostos às coisas segundo a compreensão do vulgo. E basta essa informe e inadequada atribuição de nomes para perturbar extraordinariamente o intelecto. E, naturalmente, para retomar a relação natural entre o intelecto e as coisas, também não têm valor todas aquelas definições e explicações das quais freqüentemente os doutos se servem para se precaver e se defender em certos casos".

Em outros termos, Bacon parece excluir exatamenta aquilo que hoje nós chamamos "*hipóteses ad hoc*", isto é, hipóteses cogitadas e introduzidas nas teorias em perigo com o único objetivo de salvá-las da crítica e da refutação. Entretanto, diz Bacon, "as palavras cometem uma grande violência ao intelecto e perturbam os raciocínios, arrastando os homens a inumeráveis controvérsias e vãs considerações". Na opinião da Bacon, os ídolos do foro são os mais incômodos de todos, "porque se insinuaram no intelecto pela concordância das palavras e dos nomes". Os homens "acreditam que sua razão domina as palvras; mas ocorre também que as palavras retrucam e refletem sua força sobre o intelecto, o que torna a filosofia e as ciências sofísticas e inativas". Os ídolos que, através das palavras, penetram no intelecto, são de duas espécies: são nomes de coisas inexistentes (como, por exemplo, a "sorte", o "primeiro móvel" etc.) ou são nomes de coisas que existem, mas confusos, ideterminados e impropriamente abstraídos das coisas.

4) *Os ídolos do teatro (idola theatri)* "penetraram no espírito humano por meio das diversas doutrinas filosóficas e por causa das péssimas regras de demonstração". Bacon os chama de ídolos do teatro porque considera "todos os sistemas filosóficos que foram acatados ou cogitados como fábulas preparadas para serem representadas no palco, boas para construir mundos de ficção e de teatro". Mas também encontramos fábulas não somente nas filosofias atuais ou nas "seitas filosóficas antigas", como ainda em "muitos axiomas e princípios das ciências que se afirmaram por tradição, fé cega ou desleixo". Bacon não pretende com isso deslustrar os antigos nem atingir sua respeitabilidade. Nós, diz ele, nos ocupamos de um novo método, um método desconhecido dos antigos, que permite a gênios menos fortes que os antigos irem bastante além dos seus resultados: "Diz-se que até um manco, se

colocado no bom caminho, pode ultrapassar um corredor que esteja fora do caminho; porque é certo que, quanto mais veloz corre, quem está fora do caminho mais se perde e erra." E assim chegamos ao ponto em que podemos tratar daquilo que, para Bacon, constitui o *verdadeiro objetivo da ciência* e o *verdadeiro método da pesquisa.*

8. Sociologia do conhecimento, hermenêutica e epistemologia e sua relação com a teoria dos *idola*

Entretanto, antes de falar do método indutivo baconiano, talvez seja oportuno recordar que Karl Mannheim, um dos teóricos contemporâneos mais importantes no campo da sociologia do conhecimento (âmbito de investigação que consiste na pesquisa das relações entre sociedade e produções mentais), escreveu o seguinte: "A teoria (...) dos *idola*, pelo menos até certo ponto, pode ser considerada como antecendente do conceito moderno de ideologia. Os 'ídolos' eram 'aparências' ou 'preconceitos', dividindo-se, como sabemos, em ídolos da tribo, da caverna, do mercado e do teatro. Todas essas fontes de erro derivam da própria natureza humana ou dos indivíduos particulares. Eles podem ser atribuídos à sociedade ou à tradição. Como quer que seja, os ídolos constituem obstáculos no caminho em direção ao verdadeiro conhecimento. Sem dúvida, existe certa conexão entre o termo moderno de 'ideologia' e o termo usado por Bacon para indicar uma fonte de erro. Ademais, a idéia de que a sociedade e a tradição podem se tornar fontes de erro constitui uma antecipação direta do ponto de vista sociológico."

Por seu turno, Hans Georg Gadamer, o mais conhecido teórico contemporâneo da hemenêutica (ou teoria da interpretação), embora crítico em relação às "delusórias" propostas metodológicas de Bacon, sustenta que "o resultado do seu (de Bacon) trabalho consiste muito mais no fato de ter interpelado de modo global os preconceitos que aprisionam o espírito humano e o desviam do verdadeiro conhecimento das coisas, isto é, de ter realizado metódica autopurificação da mente, o que representa mais uma *disciplina* (no sentido latino) do que verdadeira metodologia. A famosa doutrina baconiana dos 'preconceitos' tem o significado de ter sido a primeira a tornar possível o uso metódico da razão. E é exatamente por esse elemento que ela nos interessa, visto que nela, embora com a intenção de uma exclusão crítica, são formulados explicitamente momentos da experiência concreta que não se ordenam teleologicamente em função do objetivo da ciência. Assim ocorre, por exemplo, quando Bacon relaciona entre os *idola tribus* a tendência do espírito humano a conservar sempre na

memória somente o positivo, esquecendo as *instantiae negativae.* Segundo ele, por exemplo, a fé nos oráculos nutre-se precisamente dessa falta de memória humana, que conserva as profecias que se realizam, esquecendo-se das outras".

Para Gadamer, os "pré-juízos" são elementos constitutivos da mente humana, que não é nem será nunca uma *tabula rasa:* ela será sempre mente plena de idéias, isto é, de pré-juízos a serem continuamente examinados pela contínua da experiência para que sejam corrigidos ou eliminados. Também insistiu nesse ponto o epistemologista Karl R. Popper, para quem a mente vazia (de idéias, conjecturas ou preconceitos) não vê nada: a ciência é feita precisamente de pré-juízos ou conjecturas, que devem se submeter à prova da experiência. Claro, o Bacon apresentado por Popper é mais imagem ideal-típica do que escrupulosa reconstrução historiográfica. Entretanto, como observa Pauo Rossi, "aquelas 'antecipações da natureza', que Bacon havia excluído da ciência, considerando-as como fruto do arbítrio ou de 'desgosto pela experiência', revelar-se-iam essenciais para o progresso da ciência"; "aquele chamado aos experimentos, aquela vontade de pôr não asas, mas 'chumbo e pesos' no intelecto humano, aquela desconfiança em relação à audácia das hipóteses, exerceram função histórica de importância decisiva. Boyle, os fundadores da Royal Society, Gassendi no continente europeu e o próprio Newton sentir-se-iam seguidores e continuadores do método baconiano". E também Darwin.

9. O objetivo da ciência: a descoberta das "formas"

Descongestionada a mente dos "ídolos", isto é, libertado o espírito das apressadas "antecipações da natureza", na opinião de Bacon, o homem pode então encaminhar-se para o estudo da natureza. Pois bem, "a obra e o fim da força humana está em gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza ou mais naturezas diversas. A obra e o fim da ciência humana está na descoberta da forma de uma natureza dada, isto é, de sua verdadeira diferença, natureza naturante ou fonte de emanação".

Esse elemento central do pensamento de Bacon necessita de alguns esclarecimentos. Antes de mais nada, o que pretendia dizer Bacon com a expressão "gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza"? Eis então alguns projetos que exemplificam a idéia de Bacon: um projeto para fazer ligas de metais para fins diversos; outro projeto para tornar o vidro mais transparente ou inquebrável; um projeto para conservar os limões, as laranjas e as cidras durante o verão; um projeto para fazer amadurecer mais

rapidamente as ervilhas, os morangos ou as cerejas. Outro projeto seu consistia em procurar obter — usando o ferro unido à sílica ou a qualquer outra pedra — um metal mais leve que o ferro e imune à ferrugem. Para esse composto (o nosso aço), Bacon via os seguintes usos: "*Em primeiro lugar,* para os utensílios de cozinha, como espetos, fornos, assadores, panelas etc.; *em segundo lugar,* para os instrumentos bélicos, como peças de artilharia, comportas, grilhões, correntes etc." Esses exemplos nos permitem compreender o que significa "introduzir em um corpo dado uma nova natureza". E também nos permitem compreender o que quer dizer Bacon quando afirma que "*a obra e o fim da força humana* estão em gerar e introduzir em um corpo dado uma nova natureza ou mais naturezas diversas". Isso esclarece a primeira parte do trecho citado de Bacon.

Vejamos então a segunda parte, onde ele escreve que "a obra e o fim da ciência humana estão na descoberta da forma de uma natureza dada, isto é, de sua verdadeira diferença, natureza naturante ou fonte de emanação". Bacon foi encontrar em Aristóteles a doutrina das quatro causas necessárias à compreensão de uma coisa qualquer. São elas: a causa material; a causa eficiente; a causa formal; a causa final. Assim, por exemplo, se considerarmos uma estátua, nós a compreenderemos se entendermos de que é feita (causa material: por exemplo, o mármore); quem a fez (causa eficiente: por exemplo, o escultor); a sua forma (causa formal: a idéia que o escultor imprime no mármore); o motivo pelo qual foi feita (causa final: por exemplo, a razão que impeliu o escultor a fazê-la).

Pois bem, Bacon está de acordo com Aristóteles sobre o fato de que "o verdadeiro saber é saber por causas". Mas, entre essas causas, acrescenta ele, "a causa final está tão longe de trazer benefícios às ciências que até as corrompe: ela só pode valer para o estudo das ações humanas". Por outro lado, a causa eficiente e a matéria, "como causas remotas e independentes do processo latente que leva à forma, são causas extrínsecas e superficiais, quase de nenhuma importância para a ciência verdadeira e ativa".

O que resta, portanto, é a *causa formal.* É ela que nós devemos conhecer se quisermos introduzir "novas naturezas" em determinado corpo: "Um homem que conheça as formas pode descobrir e obter efeitos nunca antes obtidos, efeitos que nem as mudanças naturais, nem o acaso, nem a experiência, nem a industriosidade humana jamais produziram, efeitos que, de outra forma, a mente humana jamais teria podido prever." Em suma, conhecer as *formas* das várias coisas ou "naturezas" significa penetrar nos segredos profundos da natureza e tornar o homem poderoso em relação a ela. E Bacon era de opinião que esses

segredos da natureza não deviam ser muitos em comparação com a grande variedade e riqueza dos fenômenos, aparentemente tão diversos.

No fundo, Bacon pretendia assenhorear-se daquele alfabeto da natureza que poderia permitir compreender as expressões de sua linguagem, isto é, os seus variados fenômenos. Em outros termos: as palavras da linguagem da natureza seriam os fenômenos e as letras do alfabeto seriam as poucas e simples formas. Mas o que são essas *formas?* De que modo Bacon as concebe? Pois bem, para compreender a idéia de forma, é necessário falar de dois novos conceitos introduzidos por Bacon: o de "processo latente" e o de "esquematismo latente".

O *processo latente* não é o processo que se vê através da observação dos fenômenos: "Com efeito, não pretendemos falar de medidas, sinais ou escaladas do processo visível nos corpos, mas sim de processo continuado, que em sua maior parte escapa aos sentidos." Quanto ao *esquematismo latente,* Bacon escreve que "nenhum corpo pode ser dotado de nova natureza, nem se pode transformá-lo oportunamente e com sucesso em novo corpo, se não se conhece à perfeição a natureza do corpo a alterar ou a transformar". Na opinião da Bacon, a automia dos corpos orgânicos, ainda que insuficientemente, dá de alguma forma a idéia de esquematismo latente. Em suma, pode-se dizer que o esquematismo latente é a *estrutura* de uma natureza, a essência de um fenômeno natural, ao passo que o processo latente pode ser visto como a lei que regula a geração e a produção do fenômeno.

Assim, compreender a forma significa compreender a estrutura de um fenômeno e a lei que regula o seu processo. Os eventos se produzem segundo uma lei. E, "nas ciências, essa lei mesma e sua pesquisa, descoberta e explicação é que constituem o fundamento do saber e do operar. Sob o nome de forma, nós entendemos essa *lei* e os seus *artigos".* E "quem conhece a forma, abrange a unidade da natureza, até nas matérias mais dessemelhantes (...). Por isso,da descoberta das formas derivam a veracidade na especulação e a liberdade no operar prático". Quase poder-se-ia dizer que, com essas suas especulações, Bacon, de certa forma, sonhou a realidade do bioquímico ou até a aventura dos físicos atômicos contemporâneos.

10. **A indução por eliminação**

Purificada a mente dos "ídolos" e fixado no conhecimento das formas da natureza o verdadeiro objetivo do saber, é preciso ver agora através de que caminhos,procedimentos e de que *método* tal

objetivo pode ser alcançado. Bacon afirma que o objetivo é alcançável realizando-se um procedimento de pesquisa composto de duas partes: "A primeira consiste em extrair e fazer surgir os axiomas da experiência, a segunda em deduzir e derivar novos experimentos dos axiomas."

Mas como fazer para extrair e fazer surgir os axiomas da experiência? Para Bacon, o caminho a seguir é o da *indução,* mas a *"indução* legítima e verdadeira, que é a própria *chave da interpretação"* e não a *indução aristotélica.* Como diz Bacon, a indução aristotélica é uma indução *por simples enumeração* de casos particulares, "transcorrendo muito rapidamente pela experiência e os particulares": a partir de poucos particulares, secundando a má tendência da mente a subir imediatamente de escassas experiências aos princípios mais abstratos, ela "constitui logo no início conceitos tão gerais quanto inúteis". Em poucas palavras: a indução de Aristóteles deslizaria sobre os fatos, ao passo que a indução proposta por Bacon, que é uma *indução por eliminação,* estaria em condições de captar a natureza, a forma ou a essência dos fenômenos.

Pois bem, na opinião de Bacon, a pesquisa das formas procede do modo que descreveremos. Antes de mais nada, ao se indagar sobre uma natureza, como, por exemplo, o calor, é preciso "fazer uma *citação, diante do intelecto,* de todas as instâncias conhecidas que coincidem em uma mesma natureza, ainda que se encontrem em matérias muito diversas". Assim, se pesquisamos a natureza do calor, devemos compilar uma "tábua de presenças" (*tabula praesentiae*), onde registramos todos os casos ou instâncias em que se apresenta o calor: "1) os raios do Sol, sobretudo no verão e ao meio-dia; 2) os raios do Sol refletidos e reunidos em pequeno espaço, como entre montes, entre muros ou, mais ainda, nos espelhos ustórios; 3) os meteoros incandescentes; 4) os relâmpagos ardentes; 5) erupções de chamas das crateras do montes etc.; 6) toda chama; 7) sólidos em fogo; 8) as águas quentes naturais; (...); 18) a cal viva, borrifada de água (...); 20) os animais, sobretudo e sempre nas entranhas etc." Compilada a "tábua das presenças", procede-se à compilação da "tábua das ausências" (*tabula declinationis sive absentiae in proximo*), na qual são registrados os casos próximos, isto é, afins, aos anteriores, nos quais, porém, o fenômeno, em nosso caso o calor, não se apresenta: é o caso dos raios da Lua (que são luminosos como os do Sol, mas não são quentes), dos fogos fátuos, do fogo de santelmo (que é fenômeno de fosforescência marinha) e assim por diante. Concluída a tábua das ausências, passa-se à compilação da "tábua dos graus" (*tabula graduum*), na qual são registrados todos os casos ou instâncias em que o fenômeno se apresenta segundo uma intensidade maior ou menor. Em nosso

caso, deve-se atentar para a variação do calor no mesmo corpo, colocado em ambientes diversos ou em condições particulares.

Armado com essas *tábuas,* Bacon procede então à operação de indução propriamente dita, seguindo o procedimento da exclusão ou eliminação. Escreve ele: "O objetivo e a função dessas três tábuas são o de fazer uma *citação de instâncias diante do intelecto* (...). Feita a citação, é preciso pôr em ação a própria indução." Deus, "criador e introdutor das formas", e "talvez também os anjos e as inteligências celestes" têm "a faculdade de captar imediatamente as formas por via afirmativa e desde o início da especulação". O homem, porém, não possui essa faculdade, sendo-lhe "concedido somente proceder primeiro por via negativa e somente por último, depois de um processo completo de exclusão, passar à afirmação". A natureza, portanto, deve ser analisada e decomposta com o fogo da mente, "que é um como que fogo divino".

Mais especificamente, porém, em que consiste o procedimento por exclusão ou eliminação? Pois bem, por "exclusão" ou "eliminação" Bacon entende extamente a exclusão ou eliminação da hipótese falsa. Retomemos o exemplo da pesquisa da natureza do calor. Considerando as tábuas de presenças, ausências e graus, o pesquisador deve excluir ou eliminar como próprias da forma ou natureza naturante do calor todas aquelas qualidades não possuídas por algum corpo quente, as qualidades possuídas por algum corpo frio e as que permanecem invariáveis sob o aumento do calor. Para ficar ainda mais claro, a propósito da pesquisa da natureza do calor, o procedimento por exclusão poderia seguir — aqui, acompanhamos Farrington — o seguinte processo de argumentação: o calor é apenas um fenômeno celeste? Não, pois também os fogos terrenos são quentes. Todos os corpos celestes são quentes? Não, porque a Lua é fria. Será que o calor depende da presença de alguma parte constitutiva no corpo quente, como poderia ser o antigo elemento chamado "fogo"? Não, pela razão de que qualquer corpo pode ser tornado quente pelo atrito. Será que depende então da composição particular dos corpos? Não, já que podem ser esquentados os corpos de qualquer composição. E assim por diante, até se chegar a uma "primeira colheita" (*vindemiatio prima*), isto é, a uma primeira hipótese coerente com os dados expostos nas três tábuas e crivados através do procedimento seletivo da exclusão. No que se refere ao exemplo do calor, Bacon chega a uma conclusão como esta: "O calor é um movimento expansivo e forçado, que se desenvolve segundo as partes menores."

Procedendo desse modo na busca da verdade, Bacon trilhava um caminho diferente dos empiristas e dos racionalistas: "Até agora, aqueles que trataram das ciências eram empíricos ou dogmáticos. Os empíricos, como as formigas, acumulam e conso-

mem. Os racionalistas, como as aranhas, extraem de si mesmos a sua teia. O caminho intermediário é o das abelhas, que extraem sua matéria-prima das flores do jardim e do campo, transformando-a e digerindo-a em virtude de uma capacidade que lhes é própria. Não muito diferente é o trabalho da verdadeira filosofia, que não deve se servir somente ou principalmente das forças da mente, pois a matéria-prima que ela extrai da história natural e dos experimentos mecânicos não deve ser conservada intacta na memória, mas sim transformada e trabalhada pelo intelecto. Assim, a nossa esperança se deposita na união sempre mais estreita e sólida entre essas duas faculdades, a experimental e a racional, união que até agora ainda não se realizou."

11. O "experimentum crucis"

Chegando à "primeira colheita", Bacon toma essa primeira hipótese como guia para a pesquisa posterior, que consiste na dedução e no experimento, no sentido de que, da hipótese obtida, devem-se deduzir os fatos por ela implicados e previstos, experimentando em condições diversas se tais fatos implicados e previstos pela hipótese se verificam. Desse modo, se constrói uma espécie de rede de investigação, da qual parte toda uma série de "interrogações" a que a natureza é forçada a responder. E, com tal objetivo, Bacon cogita um conjunto rico de técnicas experimentais (ou *de instâncias prerrogativas*), por ele indicadas com nomes muito fantasiosos (instâncias solitárias; instâncias migrantes; instâncias ostensivas; instâncias clandestinas; instâncias constitutivas; instâncias conformes ou proporcionais; instâncias monádicas; instâncias desviadoras etc.), dentre as quais destacam-se particularmente as "instâncias da cruz", assim chamadas "por metáfora extraída das cruzes que são colocadas nos caminhos para indicar uma bifurcação".

A estratégia do *experimentum crucis* se dá "quando, durante a pesquisa de uma natureza, o intelecto está incerto e como que em equilíbrio no decidir sobre a qual de duas naturezas ou mais de duas deve ser atribuída a causa da natureza examinada: pelo concurso freqüente e ordinário de várias naturezas, as instâncias cruciais mostram que o vínculo de uma dessas naturezas com a natureza dada é constante e indissolúvel, ao passo que o das outras é variável e separável. Assim, a questão fica resolvida, sendo acolhida como causa a primeira natureza e sendo rejeitada e repudiada a outra". E Bacon comenta: "Tais instâncias trazem portanto muita luz e apresentam uma como que forte autoridade,

de modo que, algumas vezes, chegando a elas, nelas se detém o processo de interpretação".

No segundo livro do *Novum Organum,* não faltam exemplos de pesquisas que necessitam de *experimenta crucis* para serem resolvidas. Bacon menciona as teorias em disputa sobre as marés; as teorias sobre a rotação ou não da Terra em torno do Sol ou do Sol em torno da Terra; as teorias sobre o deslocamento da agulha magnética (se é o magnete ou a Terra que a faz deslocar-se); as teorias sobre a natureza da substância de que se compõe a Lua (se é "uma substância tênue, feita de fogo ou ar" ou "sólida e espessa"); as teorias relativas "ao movimento dos corpos lançados pelo ar, como dardo, flechas e bolas" ou então também as teorias que disputam a solução da questão da *forma* do peso. Para alguns, o peso dos corpos devia-se a uma propriedade intrínseca dos corpos, ao passo que, para outros, devia-se à gravidade.

Eis, portanto, para exemplificar, a bifurcação: "Ou os corpos pesados e graves tendem para o centro da Terra por sua própria natureza, isto é, segundo o seu esquematismo, ou então são atraídos e aprisionados pela própria força da massa terrestre." Ora, se a primeira hipótese fosse verdadeira, então todo objeto deveria ter sempre o mesmo peso, ao passo que, sendo verdadeira a segunda hipótese, deveria se seguir que "quanto mais os graves se aproximam da Terra, tanto maiores são a força e o ímpeto com que são impelidos em sua direção, ao passo que, quanto mais se afastam dela, mais lenta e fraca se torna aquela força".

Pois bem, sendo assim, eis a instância da cruz: "Tomam-se dois relógios, um daqueles que se movem por contrapesos de chumbo, outro daqueles que se movem por contração de uma mola de ferro. Experimenta-se se um é mais veloz ou mais lento que o outro. Depois, coloca-se o primeiro na extremidade de um templo altíssimo, após tê-lo regulado de acordo com o outro, de modo a que marquem o mesmo tempo, deixando-se então o outro aqui embaixo. E isso para observar diligentemente se o relógio colocado no alto move-se mais lentamente do que antes, em virtude da menor força de gravidade. O experimento deve se repetir, levando-se o relógio para a profundidade de algum mina, situada muito abaixo da superfície da Terra, para ver se ele se move mais velozmente que antes, em razão do aumento da força de atração. E somente no caso de se concluir que efetivamente o peso dos corpos diminui quando se eleva ou aumenta quando se abaixa em direção ao centro da Terra é que se determinará que a causa do peso é a atração da massa terrestre."

Como veremos quando abordarmos a disputa epistemológica contemporânea, a controvérsia sobre a força dos *experimenta crucis* está mais viva do que nunca nos dia de hoje. Enquanto o

físico e epistemologista francês Pierre Duhem, no início deste século, tentava negar não apenas o poder de decisão que Bacon — e, com ele, tantos outros filósofos e cientistas — atribuía aos *experimenta crucis,* mas também até mesmo a sua possibilidade, já Karl Popper, ao contrário, chegou a sustentar a possibilidade dos *experimenta crucis* e a validade (naturalmente, não pela eternidade) dos seus resultados.

12. Bacon não é o pai espiritual de um tecnicismo moralmente neutro

Ora, deixando de lado a problemática mais específica dos *experimenta crucis,* mas permanecendo com Popper, devemos destacar que, à primeira vista, a indução por eliminação de Bacon parece semelhante ao método popperiano segundo o qual a ciência avança ao longo do caminho das conjecturas e das refutações. Muito embora, apressa-se Popper a dizer, a indução eliminatória de Bacon seja "muito diferente" do método por ele defendido: "Com efeito, Bacon e Mill, bem como os outros defensores desse método de indução por eliminação, acreditavam que, eliminando todas as teorias falsas, se pudesse fazer valer a teoria verdadeira. Em outras palavras, não se davam conta de que o número de teorias rivais é sempre infinito, ainda que, normalmente, em cada momento particular possamos levar em conta somente um número finito de teorias."

Na realidade, como observa também B. Farrington, está bastante claro que Bacon "se iludia em relação às dimensões e à complexidade do universo quando propunha que se devia tratar dos 'termos da pesquisa', ou seja, por sua própria definição, da 'sinopse de todas as naturezas do universo'!" Contudo, o procedimento baconiano "teve, pelo menos, o resultado negativo de tirar do caminho os últimos resíduos da antiga teoria grega dos elementos" (Farrington).

E embora nós tenhamos hoje todas as razões para pensar que é "ingênua e equivocada" a idéia de que, "querendo-o, como preparação para a pesquisa científica, nós podemos purificar nossa mente dos preconceitos", no entanto, esse dogma baconiano "exerceu influência incrível sobre a prática e a teoria da ciência, influência que ainda é forte em nossos dias. Bacon não era, creio eu, cientista; ademais, sua concepção de ciência estava amplamente fora do alvo. Mas era profeta, não apenas no sentido de que propagou a idéia de uma ciência experimental, mas também no sentido de que previu e inspirou a revolução industrial. Ele teve a visão de nova época, que seria também época tecnológica e científica (...).

Assim, a nova religião da ciência trouxe a promessa de um paraíso terrestre, a esperança de um mundo melhor, que os homens podem preparar por si mesmos, graças ao conhecimento. Saber é poder, dizia Bacon. E a sua idéia, a sua perigosa idéia de homem que obtém o poder sobre a natureza — a idéia de homens semelhantes a deuses —, foi uma das idéias graças às quais a religião da ciência transformou o nosso mundo" (K.R. Popper).

Mas não devemos esquecer, porém, que é equivocado considerar Bacon como "o pai espiritual daquele *tecnicismo* moralmente neutro contra o qual ergueram-se críticas e protestos de todas as partes (...). A libertação do homem — e Bacon é muito explícito a respeito dessa questão — não se realiza através da ciência e da técnica enquanto *tais,* mas somente através de uma ciência e uma técnica postas a serviço — como ele próprio se expressava — do ideal da "caridade" e da fraternidade, concebidas como instrumento de resgate e libertação" (Paulo Rossi).

E também não é legítimo pensar na filosofia de Bacon como uma concepção "utilitarista", para a qual contam as "obras" e não a "verdade". Uma interpretação desse tipo não se sustenta, pois está claro que Bacon preferia os *experimenta lucifera* aos *experimenta fructifera:* os experimentos que trazem a luz "têm na verdade a maravilhosa virtude ou condição de nunca enganarem ou desiludirem, porque não tem a função de produzir alguma obra, mas somente a de revelar alguma causa natural. Assim, qualquer que seja o resultado que apresentem, satisfazem ao seu objetivo e resolvem o problema". Hoje, poderíamos dizer assim: o útil pressupõe o verdadeiro; e o âmbito do verdadeiro é sempre maior que o do útil.

Capítulo VII

DESCARTES: "O FUNDADOR DA FILOSOFIA MODERNA"

1. A unidade do pensamento de Descartes

Alfred N. Whitehead escreveu que "a história da filosofia moderna é a história do desenvolvimento do cartesianismo em seu duplo aspecto, de idealismo e de mecanicismo". Em suma, para Whitehead foram as temáticas subjacentes à *res cogitans* e à *res extensa* de Descartes que determinaram de modo decisivo o desenvolvimento da filosofia moderna. Por seu turno, Bertrand Russell afirmou que é justo considerar Descartes "como o fundador da filosofia moderna". Falando sobre Descartes, diz Russell que ele "foi o primeiro pensador de alta capacidade filosófica cujo modo de ver foi profundamente influenciado pela nova física e pela nova astronomia. É bem verdade que ele conserva muito de escolástico; entretanto, não aceita os fundamentos postos por seus antecessores, esforçando-se por construir ex novo um edifício filosófico completo. Isso não acontecia desde Aristóteles, sendo um sintoma da nova confiança dos homens em si mesmos, gerada pelo progresso científico. Há em seu trabalho um frescor que não se encontra em nenhum filósofo anterior, sequer nos notáveis, desde Platão. Em todo esse período de tempo, os filósofos haviam sido mestres, com a atitude de superioridade profissional que esse atributo carrega consigo. Descartes, ao contrário, não escreve como mestre, mas como descobridor e explorador ansioso para transmitir aquilo que encontrou. O seu estilo é fácil e não pedante, dirigido, mais que a alunos, a todos os homens inteligentes do mundo. E, ademais, é um estilo verdadeiramente excelente. É uma sorte para a filosofia moderna que o seu pioneiro tenha apresentado um estilo literário tão admirável. Os seus sucessores, tanto no continente europeu como na Inglaterra, até Kant, conservaram o seu caráter não professoral e muitos deles mantiveram também algo dos seus méritos estilísticos".

Kepler e Galileu estavam fortemente convencidos (uma convicção de ordem metafísica) de que a estrutura do mundo era estrutura de tipo essencialmente matemático e, portanto, que o pensamento matemático estava em condições de penetrar na harmonia do universo. Pois bem, "o ponto de vista assumido por Descartes não pode ser mais bem descrito do que dizendo-se que, levando essa concepção ao extremo, ele identificou virtualmente a matemática com a ciência da natureza. A ciência da natureza tem caráter matemático não apenas no sentido mais amplo de que a matemática vem em sua ajuda, qualquer seja a sua função, mas também no sentido muito mais restrito de que a mente humana produz o conhecimento da natureza com suas próprias forças, do mesmo modo como produz a matemática" (E. J. Dijksterhuis).

E *método, física e metafísica* estão estreitamente entrelaçados e solidamente interfuncionais no *projeto filosófico* de Descartes. Com efeito, ele estava persuadido, como escreve nos *Princípios de filosofia,* de que todo o saber, isto é, "toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que procedem do tronco são todas as outras ciências". Foi W. Whewell quem disse, com muita acuidade, que "os descobridores físicos não se diferenciaram dos especuladores estéreis por não terem *nenhuma* metafísica em seus testes, mas sim pelo fato de que tinham uma boa metafísica, ao passo que seus adversários tinham uma metafísica má — e também porque ligaram sua metafísica à sua física, ao invés de mantê-las separadas uma da outra".

Assim, a *metafísica* de Descartes, como observa Joseph Agassi, é precisamente uma *boa metafísica* porque, por um lado, conseguiu interpretar os resultados mais significativos da ciência da época e, por outro lado, dizendo *de que* o mundo é feito e *como* ele é feito, constituiu o "paradigma" ou, se assim se preferir, o "programa de pesquisa" que influenciou a ciência posterior. Nesse sentido, o mecanicismo cartesiano revelou-se uma *metafísica influente* e fecunda, não só para as pesquisas físicas, mas também para as pesquisas biológicas e fisiológicas, já que o corpo humano é uma máquina e o animal nada mais do que um autômato.

Mas qual é a metafísica de Descartes? O fundamento do sistema metafísico de Descartes, como veremos, deve ser buscado na *identidade entre matéria e espaço.* E tal princípio leva imediatamente a uma série de conseqüências: "a) o mundo tem uma extensão infinita; b) ele é constituído por toda parte pela mesma matéria; c) a matéria é infinitamente divisível; d) o vácuo, ou seja, o espaço que não contém nenhuma matéria, é um conceito contraditório, sendo conseqüentemente impossível".

A *metafísica,* portanto, nos diz *de que* é feito e *como* é feito o mundo. Conseqüentemente, como afirma Descartes nas *Regulae*

René Descartes (1596-1650) foi o fundador da filosofia moderna, tanto do ponto de vista das temáticas como do ponto de vista da proposição metodológica.

ad directionem ingenii, a *ciência* deve se ocupar "apenas daqueles objetos dos quais o nosso espírito parece ser capaz de adquirir uma cognição certa e indubitável". É a *meta-física* que "pre-screve" ao cientista *o que* ele deve buscar, que *problemas* são ou não relevantes e a que *tipo de leis* ele deve chegar. Para tal objetivo, é necessário um *método,* como escreve Descartes: "O método é necessário para buscar a verdade. Todo o método consiste na ordem e na disposição das coisas, para as quais é preciso direcionar as forças do espírito para se descobrir alguma verdade. Nós o estaremos seguindo exatamente se reduzirmos gradualmente as proposições complicadas e obscuras às mais simples e se, em seguida, partindo das intuições das mais simples, procurarmos nos elevar pelos mesmos degraus ao conhecimento de todas as outras."

2. A vida e as obras

Leibniz afirma: "Eu costumo chamar os escritos de Descartes de 'vestíbulo da verdadeira filosofia', já que, embora ele não tenha alcançado o seu núcleo íntimo, foi quem dele se aproximou mais do que qualquer outro antes, com a única exceção de Galileu, do qual quisessem os céus que tivéssemos todas as meditações sobre os diversos temas, que o destino adverso reduziu ao silêncio. Quem ler Galileu e Descartes se encontrará em melhores condições de descobrir a verdade do que se houvesse explorado todo o gênero dos autores comuns." Um juízo ponderado de grande filósofo sobre outro grande filósofo, que dá a exata medida da personalidade de Descartes, com toda razão chamado precisamente de *pai da filosofia moderna.* Com efeito, ele assinalou uma reviravolta radical no campo do pensamento pela crítica a que submeteu a herança cultural, filosófica e científica da tradição e pelos novos princípios sobre os quais edificou um tipo de saber, não mais centrado no ser ou em Deus, mas no homem e na racionalidade humana.

René Descartes (Cartesius, Cartésio) nasceu em La Haye, na Tourenne, em 31 de março de 1596, ano da publicação do *Mysterium cosmographicum* de Kepler. De família nobre — seu pai Joaquim era conselheiro no Parlamento da Bretanha —, foi logo enviado para o colégio jesuíta de La Flèche, no Anjou, uma das mais célebres escolas da época, onde recebeu uma sólida formação filosófica e científica, segundo a *ratio studiorum* daquele tempo, uma *ratio* que abarcava seis anos de estudos humanísticos e três anos de matemática e teologia. Inspirado nos princípios da filosofia escolástica, considerada a mais válida defesa da religião católica contra os sempre renascentes germes da heresia, aquele tipo de

ensino, embora sensível às novidades científicas e aberto para o estudo da matemática, deixou Descartes insatisfeito e confuso. Ele logo se deu conta do enorme abismo entre aquela orientação cultural e os novos fermentos científicos e filosóficos que brotavam em toda parte. Em especial, ele percebeu logo a ausência de uma séria *metodologia,* capaz de instituir, controlar e ordenar as idéias existentes e *guiar a busca da verdade.*

O ensino de filosofia, ministrado segundo a codificação de Suarez, leva os espíritos para o passado, para as intermináveis controvérsias dos tratadistas escolásticos, reservando pouco espaço para os problemas do presente. Recordando aqueles anos, Descartes escreve o seguinte no *Discurso sobre o método:* "Conversar com os homens de outros séculos é quase o mesmo que viajar. Naturalmente, é bom saber alguma coisa dos costumes dos povos para julgar melhor os nossos próprios costumes e para não considerar ridículo e irracional tudo aquilo que é contrário aos nossos hábitos, como acreditam aqueles que não viram mais nada. Mas, quando dedicamos tempo demais a viajar, acabamos nos tornando estrangeiros em nosso próprio país, de modo que aquele que é muito curioso das coisas do passado, na maioria das vezes, torna-se muito ignorante das coisas presentes."

Embora criticando a filosofia aprendida naqueles anos, Descartes certamente não esquece o espaço reservado aos problemas científicos e ao estudo da matemática. Mas até no que se refere a essas disciplinas ele sentiu-se profundamente insatisfeito ao término dos seus estudos, escrevendo a esse respeito: "O que mais me agradava era a matemática, pela certeza e evidência dos seus raciocínios, mas ainda não via o seu melhor uso. Ao contrário, considerando que ela só era utilizada para as artes mecânicas, surpreendia-me que nada de mais elevado e importante houvesse ainda sido construído sobre fundamentos tão firmes e sólidos." No que se refere ao ensino de teologia, ele se limita a notar que, "tendo sabido que o caminho do céu está aberto também para os mais ignorantes, não menos do que aos doutos, e que as verdades reveladas para lá se chegar são superiores à nossa inteligência, nunca teria ousado submetê-las aos meus fracos raciocínios".

Descartes, portanto, deixou o colégio de La Fléche desorientado e sem um elemento particular de saber ao qual se agarrar. Por isso, depois de ter prosseguido seus estudos na Universidade de Poitiers, onde conseguiu o bacharelado e a licenciatura em Direito, mas encontrando-se ainda na maior confusão espiritual e cultural, decidiu dedicar-se à carreira das armas. Assim, em 1618, quando teve início a Guerra dos Trinta Anos, alistou-se nas tropas de Maurício de Nassau, que combatia contra os espanhóis pela liberdade da Holanda. Em Breda, estreitou amizade com um jovem

cultor de física e matemática, Isaac Beeckman, que o estimulou a estudar física.

Inclinado a um projeto de "matemática universal", em Ulma, onde se encontrava com o exército do duque Maximiliano da Baviera, em cujas fileiras havia ingressado, Descartes relata ter recebido uma espécie de revelação intelectual sobre os fundamentos de "uma ciência admirável" entre 10 e 11 de novembro de 1619. Por causa dessa "revelação", Descartes fez a promessa de ir em peregrinação à Santa Casa de Loreto. Em um pequeno diário, em que ele anotava as suas reflexões, Descartes fala de um" inventum mirabile", que desenvolveria depois no *Studium bonae mentis,* de 1623, e nas *Regulae ad directionem ingenii*, que escreveu entre 1627 e 1628.

Tendo se estabelecido na Holanda, terra de tolerância e liberdade, Descartes, por sugestão do padre Marino Mersenne, considerado o "secretário da Europa douta", e do cardeal Pierre de Bérulle, começou a elaborar um tratado de metafísica, que, porém, logo interrompeu para dedicar-se a uma grande obra física: o *Traité de physique*, dividido em duas partes: a primeira sobre o tema cosmológico, *Le monde ou traité de la lumière,* e a segunda de caráter antropológico, *L'Homme*. Em 22 de julho de 1633, de Deventer, na Holanda, ele anunciou a Mersenne que o *Tratado sobre o mundo e sobre o homem* estava quase ultimado ("só me resta corrigi-lo e copiá-lo") e que esperava enviá-lo no fim do ano. Entretanto, tomando conhecimento da condenação de Galileu por causa da tese copernicana, que ele compartilhava e cujas razões havia exposto no Tratado em questão, Descartes apressou-se a escrever novamente para o mesmo Mersenne: "Estou quase decidido a queimar todas as minhas cartas ou, pelo menos, não mostrá-las a ninguém." A lembrança da morte de Giordano Bruno na fogueira e da prisão de Campanella, que a condenação de Galileu avivava em sua mente, agiram com força sobre seu esquivo espírito, inimigo das vicissitudes que prejudicam a paz de espírito, tão necessária para o estudo.

Superada a grave perturbação, Descartes sentiu a urgente necessidade de enfrentar o problema da objetividade da razão e da autonomia da ciência em relação ao Deus onipotente. E motivou-se nesse sentido também pelo fato de que Urbano VIII havia condenado a tese galileana como contrária à Escritura. Assim, de 1633 a 1637, fundindo os estudos de metafísica que havia iniciado e depois interrompido com as suas pesquisas científicas, escreveu o famoso *Discurso sobre o método,* que introduzia três ensaios científicos nos quais compendiava os resultados que havia alcançado: a *Dioptrique,* o *Météores* e e a *Géométrie.* Diferentemente de Galileu, que não havia elaborado nenhum tratado explícito sobre

o método, Descartes considerou importante demonstrar o caráter objetivo da razão e indicar as regras em que devemos nos inspirar para alcançar tal objetividade. Nascido em contexto polêmico em defesa da nova ciência, o *Discurso sobre o método* tornou-se a *"magna charta" da nova filosofia.*

É desse período o seu amor por Helène Jans, da qual teve Francine, a filhinha que amou ternamente e que perdeu com apenas cinco anos. A dor pela perda da menina incidiu profundamente sobre o seu espírito e talvez, pelo menos em parte, sobre o seu pensamento, apesar de seus escritos continuarem sempre severos e rigorosos. Ele retomou a elaboração do *Tratado de metafísica,* mas agora sob a forma de *Meditações,* escritas em latim porque reservadas aos doutos, obra na qual os acenos "à enfermidade e à fraqueza da natureza humana" testemunham um espírito pleno de angústia. Enviadas a Mersenne para que as levasse ao conhecimento dos doutos e recolhesse as suas objeções — ficaram famosas as objeções de Hobbes, de Gassendi, de Arnauld e do próprio Mersenne —, as *Meditationes de prima philosophia* seriam finalmente publicadas, juntamente com as *Respostas* de Descartes em 1641, sob o título *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur.* Atacado pelo teólogo protestante Gusbert Voët, ele replicou com a *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum Gisbertum Voëtium*, na qual procurou demonstrar a pobreza e a inconsistência das concepções filosóficas e teológicas do adversário.

Apesar das muitas polêmicas que seus escritos de metafísica e ciência suscitavam, Descartes dedicou-se com empenho à elaboração dos *Principia philosophiae*, obra em quatro livros compostos de breves artigos, conforme o modelo dos manuais escolásticos da época. Trata-se de uma exposição compilada e sistemática de sua filosofia e sua física, com particular destaque para os vínculos entre filosofia e ciência. A obra foi publicada em Amsterdão, sendo dedicada à princesa Isabel, filha de Frederico V do Palatinado. Amargurado com as polêmicas com os professores da Universidade de Leida, que chegaram a proibir o estudo de suas obras, mas sem qualquer desejo de voltar para a França, em virtude da situação caótica em que havia caído seu país, em 1649 Descartes aceitou o convite da rainha Cristina da Suécia e, depois de entregar para impressão os manuscritos de seu último trabalho, *Les passions de l'âme,* deixou definitivamente a Holanda, não mais hospitaleira e agora cheia de contrastes.

Apesar de suas graves preocupações, Descartes continuou mantendo uma relação epistolar com a princesa Isabel, numa correspondência de grande importância para o esclarecimento de muitos pontos obscuros de sua doutrina, particularmente das

relações entre alma e corpo, do problema moral e do livre-arbítrio. Na corte sueca, para festejar o fim da Guerra dos Trinta Anos e a paz de Vestfália, Descartes escreveu *La naissance de la paix* . Mas foi bem curto o tempo transcorrido na corte sueca, porque a rainha Cristina, devido ao hábito de ter suas conversações às cinco horas da manhã, obrigava Descartes a levantar-se muito cedo, apesar do clima rígido e da não muito robusta constituição física do filósofo. Assim, ao deixar a corte, em 2 de fevereiro de 1650, o filósofo pegou uma pneumonia que, depois de uma semana de sofrimentos, o levou à morte. Transportados para a França em 1667, seus despojos repousam na Igreja de Saint-Germain des Prés, em Paris.

Postumamente, foram publicados os seguintes escritos de Descartes: o *Compendium musicae* (1650), o *Traité de l'homme* (1664), *Le mond ou traité de la lumière* (1664), as *Lettres* (1657-1667), as *Regulae ad directionem ingenii* (1701) e a *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (1701).

3. A experiência da derrocada da cultura da época

Em um trecho autobiográfico, depois de reconhecer ter sido "aluno de uma das mais célebres escolas da Europa", Descartes acena para o estado de profunda incerteza em que se encontrou ao término de seus estudos: "Encontrei-me tão perdido entre tantas dúvidas e erros que me parecia que, ao procurar me instruir, não havia alcançado outro proveito do que o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância."

Vejamos, em pormenor, algumas razões da sua insatisfação e perplexidade. No que se refere à filosofia, repetindo uma frase de Cícero, escreve ele: "Seria difícil imaginar algo tão estranho e incrível que não tenha sido dito por algum filósofo". E, embora a filosofia "tenha sido cultivada pelos espíritos mais excelentes que já viveram", continua ele no *Discurso sobre o método,* não conta ainda "com coisa alguma da qual não se discuta e que não seja duvidosa".

No que se refere à lógica, que ele reduz à silogística tradicional, pelo menos mostra-se disposto a conceder-lhe um valor didático-pedagógico, como podemos ler nas *Regulae:* "(Não pretendo condenar) aquele modo de filosofar que os outros cogitaram até agora e as máquinas dos silogismos prováveis, adequadíssimos para a polêmica, próprias dos escolásticos, já que exercitam e, pelo caminho da emulação, estimulam a inteligência das crianças, à qual é muito melhor dar forma com opiniões de tal espécie, muito embora pareçam ser incertas." Mas, embora lhe reconhecendo certo valor didático-pedagógico, ele nega à lógica dos dialéticos,

para a qual era conduzida a silogística, qualquer força de fundamentação e qualquer capacidade heurística: "Nós deixamos de lado todos os preceitos com os quais os dialéticos consideram dirigir a razão humana quando prescrevem certas formas de raciocinar que concluem com tanta necessidade que, entregando-se a elas, a razão, mesmo que, de certo modo, se desinteresse pela evidente e atenta consideração da própria inferência, possa entretanto concluir algo de certo em virtude da forma: mas o fato é que percebemos que freqüentemente a verdade se subtrai a tais vínculos, ao passo que aqueles mesmos que deles se servem ficam neles enredados."

Para Descartes, a cadeia silogística tradicional não permite "aos dialéticos formar com arte nenhum silogismo que conclua pelo verdadeiro se primeiro não tiverem o seu conteúdo, isto é, se já não conhecerem antes aquela verdade que dele é deduzida". Conseqüentemente, "através de tal procedimento, eles próprios não tomam conhecimento de nada de novo; portanto, a dialética comum, em tudo e por tudo, é inútil para quem anseia por indagar a verdade das coisas, podendo somente, às vezes, ajudar a expor mais facilmente aos outros as razões já conhecidas, devendo assim ser transferida da filosofia para a retórica".

Portanto, até no melhor do seu desempenho, a lógica tradicional nada mais faz do que ajudar a expor a verdade, mas *não a conquistá-la.* Por isso, reconfirmando sua avaliação juvenil, Descartes escreveria no *Discurso sobre o método:* "Os seus silogismos e a maior parte de suas outras instruções servem muito mais para explicar aos outros coisas que eles já sabem ou também, como a arte de Lulo, a falar sem discernimento daquelas coisas que não se conhecem, ao invés de aprendê-las. E, embora essa lógica contenha realmente muitos preceitos verdadeiros e ótimos, nela existem também, misturados com eles, tantos outros preceitos nocivos ou supérfluos que separá-los é algo tão difícil quanto extrair uma Diana ou uma Minerva de um bloco de mármore apenas esboçado."

Assim, se é severo o seu juízo sobre a filosofia tradicional, ainda mais drástico é o seu juízo sobre a lógica. E é por causa dessas profundas insatisfações e de tais pontos de vista que a filosofia aprendida no colégio de La Flèche parece-lhe extremamente cheia de lacunas. Em uma época em que se haviam afirmado e se desenvolviam com vigor novas perspectivas científicas e se abriam novos horizontes filosóficos, Descartes percebia a falta de um método que ordenasse o pensamento e, ao mesmo tempo, fosse um instrumento heurístico e de fundamentação verdadeiramente eficaz.

Ademais, mesmo admirando o rigor do saber matemático, ele critica tanto a aritmética como a geometria tradicionais, porque elaboradas com procedimentos que, embora lineares, não se sustentavam em uma clara orientação metodológica. O fato de suas

passagens serem rigorosas e coerentes não significa que a aritmética e a geometria foram elaboradas no contexto de um bom método, nunca teorizado. Se permanecemos quase como que desarmados e induzidos a recomeçar do início quando nos defrontamos com novos problemas, a razão disso deriva da falta de um guia capaz de nos acompanhar na solução dos novos problemas. Com efeito, falando da geometria e da álgebra, ele recorda que elas "se referem a matérias muito abstratas e aparentemente de nenhuma utilidade": a primeira, a geometria, "porque ligada à consideração das figuras"; a segunda, a aritmética, porque "confusa e obscura" a ponto de "embaraçar o espírito".

Daí o seu propósito de dar vida a uma espécie de *matemática universal,* isto é, livre dos números ou das figuras, para poder servir de modelo para todo saber. Ele não pode adotar a matemática tradicional como modelo do saber porque ela não possui um método unitário. Para teorizar esse modelo, ele crê necessário demonstrar que as diferenças entre aritmética e geometria não são relevantes, porque ambas se inspiram, ainda que implicitamente, no mesmo método. E, com tal objetivo, ele traduz os problemas geométricos em problemas algébricos, mostrando a sua substancial homogeneidade.

Como é que isso lhe foi possível? Através daquilo que se chama *geometria analítica,* da qual falaremos adiante e com a qual Descartes tornou a matemática mais límpida em seus princípios e em seus procedimentos. E esse, no fundo, era o objetivo que ele tinha em mente, como emerge do que ele escreveu à princesa Isabel do Palatinado: "Com este meio, eu vejo mais claramente tudo aquilo que faço." E, depois de induzi-la a não querer descer a outros pormenores, acrescenta: "Espero que os nossos netos sejam agradecidos a mim não só pelas coisas que expliquei, mas também por aquelas que omiti voluntariamente, com o objetivo de lhes deixar o prazer de descobri-las."

E é nesse contexto de crítica e de recuperação das ciências matemáticas que devemos ler o trecho no qual Descartes, ainda no *Discurso sobre o método,* afirma querer inspirar o método do novo saber na clareza e no rigor típicos dos procedimentos geométricos: "Aquela longa cadeia de raciocínios, todos simples e fáceis, de que os geômetras têm o hábito de se servir para chegar às suas difíceis demonstrações me haviam possibilitado imaginar que todas as coisas de que o homem pode ter conhecimento derivam do mesmo modo e que, desde apenas que se abstenha de aceitar como verdadeira uma coisa que não o é e respeite sempre a ordem necessária para deduzir uma coisa da outra, não haverá nada de tão distante que ele não possa alcançar nem de tão oculto que ele não possa descobrir."

Se toda a casa está desmoronando, isto é, se caem por terra a velha metafísica e a velha ciência, então o *novo método* deve se apresentar como o início de novo saber, em condições de impedir que nos dispersemos em uma série desarticulada de observações ou caiamos em formas novas e mais refinadas de ceticismo. Esses, com efeito, são dois resultados conseqüentes ao ruir de antigas concepções sob a pressão de novas aquisições científicas e de novas instâncias filosóficas. Se estava difundida a confiança no homem e no seu poder racional, também estava bastante difundida a incerteza sobre o caminho a tomar para garantir uma coisa e superar a outra. Não podia mais se sustentar a filosofia tradicional, muito estranha àquele conjunto de novas teorizações e descobertas, tornadas possíveis inclusive por instrumentos técnicos que, potencializando ou corrigindo os nossos sentidos, nos introduziam em reinos até então inexplorados. Era urgente uma filosofia que justificasse a confiança comum na razão. Só era possível opor ao ceticismo desagregador uma razão metafisicamente fundada, capaz de se sustentar na busca da verdade, e um método universal e fecundo.

Não se trata, portanto, de lançar à discussão este ou aquele ramo do saber, mas sim do fundamento do próprio saber. Por isso, mesmo admirando Galileu, Descartes o critica, precisamente porque ele não teria apresentado um método em condições de ir às raízes da filosofia e da ciência. A quem lhe pedia uma avaliação dos escritos de Galileu, Descartes respondia: "Iniciarei esta carta com as observações sobre o livro de Galileu. Acho que, falando em geral, ele faz filosofia muito melhor do que as pessoas comuns, já que, dentro do possível, ele se desembaraça dos erros da escolástica e tenta examinar os problemas físicos através da razão matemática. Nesse ponto, sinto-me completamente de acordo com ele e sustento que não existe nenhum outro método para descobrir o verdadeiro. Mas parece-me que ele falha bastante ao fazer contínuas digressões e não se deter em explicar de modo exaustivo cada problema. Isso mostra que ele não examinou as questões sistematicamente e que, não tendo levado em consideração as causas primeiras da natureza, foi apenas em busca das razões de certos efeitos particulares, de modo que a sua construção é privada de todo fundamento."

É para o *fundamento* que Descartes chama a atenção, já que é do alicerce que depende a amplitude e a solidez do edifício que é preciso construir para se contrapor ao edifício aristotélico, no qual se apóia toda a tradição. Descartes não separa a filosofia da ciência. O que urge evidenciar é um fundamento que permita um novo tipo de conhecimento da totalidade do real, pelo menos em suas linhas essenciais. Necessita-se de novos princípios, não importando que

eles sejam depois explorados mais em uma do que em outra direção. Trata-se de princípios que, deslocando os princípios aristotélicos, aos quais a cultura acadêmica ainda é ciumentamente fiel, contribuam para a edificação da nova casa.

É o próprio Descartes que diz ter sido esse o projeto teórico que pretendia elaborar, quando, quase no fim de suas atividades, escreveu ao abade Claude Picot, tradutor de sua obra *Principia philosophiae:* "Assim, toda a filosofia é como uma árvore, da qual as raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que surgem desse tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, ou seja, a medicina, a mecânica e a moral, entendendo aqui como a mais elevada e perfeita a moral, que, pressupondo um conhecimento total das outras ciências, é o último grau da sabedoria. Ora, como não é das raízes nem do tronco das árvores que colhemos os frutos, mas somente das extremidades de seus ramos, assim, a principal utilidade da filosofia depende daquelas suas partes que só podemos aprender por último." Descartes, portanto, queria ir às raízes, aos fundamentos, para possibilitar que se recolham frutos maduros. E o método que desenvolveu, com suas regras e suas justificações, pretendia precisamente satisfazer essa exigência.

4. As regras do método

Como escreve nas *Regulae ad directionem ingenii,* Descartes queria apresentar "regras certas e fáceis que, sendo observadas exatamente por quem quer que seja, tornem impossível tomar o falso por verdadeiro e, sem qualquer esforço mental inútil, mas aumentando sempre gradualmente a ciência, levem ao conhecimento verdadeiro de tudo o que se é capaz de conhecer". Entretanto, se, na obra citada, ele havia chegado a enumerar vinte e uma regras e havia interrompido a elaboração da obra para evitar a sua prolixidade, já no *Discurso sobre o método* ele reduz essas regras a quatro. E a razão dessa simplificação é dada pelo próprio Descartes: "Como grande número de leis amiúde só serve para fornecer pretexto à ignorância e ao vício, razão pela qual a ação regula-se tanto melhor quanto menos leis tem desde que as observe de modo rigoroso, então eu pensei que, ao invés da multidão de leis da lógica, me bastariam as quatro seguintes, com a condição de que se decidisse firme e constantemente observá-las, sem qualquer exceção."

1) A *primeira regra,* mas que também é a última, enquanto é o ponto de chegada, além de ser o ponto de partida, é a regra da *evidência,* que ele assim enuncia: "Não se deve acatar nunca como verdadeiro aquilo que não se reconhece ser tal pela evidência, ou

seja, evitar acuradamente a precipitação e a prevenção, assim como nunca se deve abranger entre nossos juízos aquilo que não se apresente tão clara e distintamente à nossa inteligência a ponto de excluir qualquer possibilidade de dúvida." Mais do que uma regra, trata-se de um princípio normativo fundamental, exatamente porque tudo deve convergir para a *clareza* e a *distinção,* nas quais, precisamente, se forma a *evidência.* Falar de idéias claras e distintas e falar de idéias evidentes é a mesma coisa.

Mas qual é o ato intelectual com o qual se alcança a evidência? É o *ato intuitivo* ou a intuição, que Descartes assim descreve nas *Regulae:* "Não se trata do flutuante testemunho dos sentidos ou do juízo falaz da imaginação inabilmente combinadora, mas de um conceito da mente pura e atenta, tão fácil e distinto que não permanece nenhuma dúvida em torno daquilo que pensamos. Ou seja, o que é a mesma coisa, um conceito indubitável da mente pura e atenta, que nasce unicamente da luz da razão e é mais certo do que a própria dedução." Trata-se, portanto, de ato que se autofundamenta e se autojustifica, porque sua garantia não repousa sobre uma base qualquer de argumentação, mas somente sobre a transparência mútua entre razão e conteúdo do ato intuitivo. Trata-se daquela idéia clara e distinta que reflete "unicamente a luz da razão", não ainda conjugada com outras idéias, mas considerada em si mesma, intuída e não argumentada. Trata-se da idéia presente na mente — e na mente aberta para a idéia — sem qualquer mediação. O objetivo das outras três regras é chegar a essa transparência mútua.

2) A *segunda regra* é a de "dividir cada problema que se estuda em tantas partes menores quantas for possível e necessário para melhor resolvê-lo". É a defesa do método analítico, único que pode levar à evidência, porque, desarticulando o complexo no simples, permite à luz do intelecto dissipar as ambigüidades. Esse é um momento preparatório essencial, já que, se a evidência é necessária para a certeza e a intuição é necessária para a evidência, já para a intuição é necesária a simplicidade, que se alcança através da decomposição do conjunto "em partes elementares até o limite do possível". Nas *Regulae,* Descartes precisa: "Nós só chamamos de simples as coisas cujo conhecimento seja tão claro e distinto que a mente não possa dividi-las em número maior, cujo conhecimento seja ainda mais distinto." Chega-se às grandes conquistas etapa após etapa, parte após parte. Esse é o caminho que permite escapar às presunçosas generalizações. E, como toda dificuldade o é porque o verdadeiro está misturado com o falso, o procedimento analítico deveria permitir libertar o primeiro das escórias do segundo.

3) Mas a decomposição do conjunto em seus elementos simples não basta, porque apresenta um conjunto desarticulado de elementos, mas não o nexo de coesão que deles faz um todo complexo e real. Por isso, à *análise* deve-se seguir a *síntese,* o objetivo da terceira regra, que Descartes, ainda no *Discurso sobre o método,* enuncia com as seguintes palavras: "A *terceira regra* é a de conduzir com ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para elevar-se, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais complexos, supondo uma ordem também entre aqueles nos quais uns não precedem naturalmente aos outros."

Assim, é necessário recompor os elementos em que foi decomposta uma realidade complexa. Trata-se de uma síntese que deve partir de elementos absolutos *(ab-solutus)* ou não dependentes de outros e direcionar-se para os elementos relativos ou dependentes, dando lugar assim a um encadeamento que ilumina os nexos do conjunto. Trata-se de recompor a ordem ou criar uma cadeia de raciocínios que se desenvolvam do simples ao composto, o que não pode deixar de ter uma correspondência na realidade. Quando essa ordem não existe, é preciso supô-la como a hipótese mais conveniente para interpretar e expressar a realidade efetiva. Se a evidência é necessária para se ter a intuição, o processo do simples ao complexo é necessário para o ato dedutivo.

Mas qual a importância da síntese? "Pode parecer que, nesse duplo trabalho, não emerja nada de verdadeiramente novo, já que, no fim, encontramos o mesmo objeto do qual partimos. Na realidade, porém, não se trata mais do mesmo objeto: trata-se do composto reconstruído, isto é, permeado pela luminosidade transparente do pensamento. Uma coisa é um fato bruto, outra é um saber como ele é feito, pois entre os dois existe a mediação do conhecimento" (De Ruggiero).

4) Por fim, para impedir qualquer precipitação, que é a mãe de todos os erros, é preciso verificar cada uma das passagens. Por isso, Descartes conclui dizendo: "A última regra é a de fazer sempre enumerações tão completas e revisões tão gerais a ponto de se ficar seguro de não ter omitido nada." Portanto, enumeração e revisão: a primeira verifica se a análise é completa; a segunda verifica se a síntese é correta. É assim que encontramos enunciada nas *Regulae* essa cautela, necessária contra qualquer superficialidade: "É preciso percorrer com um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento todas as coisas que se referem ao nosso fim e abarcá-las em uma enumeração suficiente e ordenada."

Trata-se de regras simples, que destacam a necessidade de se ter plena consciência dos momentos em que se articula qualquer

pesquisa rigorosa. Elas constituem o modelo do saber, precisamente porque a clareza e a distinção garantem contra possíveis equívocos ou apressadas generalizações. Com tal objetivo, diante de problemas complexos como de fenômenos confusos, é preciso chegar aos elementos simples, que não sejam mais decomponíveis, para que possam ser totalmente invadidos pela luz da razão. Em suma, para proceder com correção, é preciso repetir, a propósito de qualquer pesquisa, aquele movimento de simplificação e rigorosa concatenação constituído pelas operações típicas do procedimento geométrico.

Entretanto, a adoção de tal modelo comporta que condições? Pois bem, antes de mais nada e de forma geral, comporta a rejeição de todas aquelas noções aproximativas, imperfeitas, fantásticas ou apenas verossímeis, que escapam à operação simplificadora considerada indispensável. O simples de Descartes não é o universal da filosofia tradicional, assim como a intuição não é a abstração. O universal e a abstração, dois momentos fundamentais da filosofia aristotélico-escolástica, são suplantados pelas naturezas simples e pela intuição. Como observa com acuidade Del Noce, "para Descartes, inspirar-se na matemática quer dizer substituir o universal pelo simples. Desse modo, pode-se entender que a condição para as coisas serem conhecidas é a de deixar que se decomponham em naturezas simples, objeto de intuição direta, que se encadeiam (...) através de laços que, eles próprios, sejam redutíveis a relações diretamente intuídas (a meditação metafísica obedece ao 'matematismo' à medida que obedece ao método da decomposição)".

5. A dúvida metódica

Estabelecidas as regras do método, é preciso justificá-las, ou melhor, explicar sua universalidade e fecundidade. É verdade que a matemática sempre se ateve a essas regras. Mas quem nos autoriza a estendê-las para fora desse âmbito, delas fazendo um modelo de saber universal? Qual é o seu fundamento? Existe uma verdade não matemática que reflita em si as características da evidência e da distinção e que, não sujeita à dúvida de modo algum, possa justificar tais regras e ser adotada como fonte de todas as outras possíveis verdades?

Para responder a essa série de perguntas, Descartes aplica as suas regras ao saber tradicional, para ver se ele contém alguma verdade de tal forma clara e distinta que se subtraia a qualquer razão de dúvida. Se o resultado for negativo, no sentido de que, com essas regras, não é possível chegar a nenhuma certeza e a nenhuma

verdade que tenha as características da clareza e da distinção, então será preciso rejeitar semelhante saber e admitir a sua esterilidade. Se, ao contrário, a aplicação de tal regra nos leva a uma verdade indubitável, então deve-se assumi-la como o início da longa cadeia de raciocínios ou como fundamento do saber. A condição que se precisa respeitar nessa operação é que não é lícito aceitar como verdadeira a afirmação que esteja maculada pela dúvida ou por qualquer possível perplexidade. Como escreve Descartes nas *Meditações metafísicas,* é óbvio que "não será necessário, para chegar a isso, provar que (as opininões que se formaram anteriormente) são todas falsas, coisa que nunca se conseguiria acabar". Basta examinar os princípios sobre os quais se fundamentou o saber tradicional. Caindo os princípios, as conseqüências não poderão mais se manter.

Em primeiro lugar, observamos que boa parte do saber tradicional pretende ter base na experiência sensível. Entretanto, como é possível considerar certo e indubitável um saber que tem sua origem nos sentidos, se é verdade que eles por vezes se revelam enganadores? Como afirma Descartes no *Discurso sobre o método,* "como os sentidos algumas vezes nos enganam, supus que nenhuma coisa é tal como é representada pelos sentidos". Ademais, se boa parte do saber tradicional se baseia nos sentidos, uma parte não irrelevante do saber se funda na razão e no seu poder discursivo. Ora,também esse princípio não parece imune de obscuridade e incerteza. Com efeito, "como existe quem erra no raciocínio, fazendo paralogismo (...), rejeitei como falsas todas as demonstrações que antes havia aceitado como demonstrativas".

Por fim, há o saber matemático, que parece indubitável, porque válido em todas as circunstâncias. O fato de que 2 + 2 = 4 é verdadeiro em qualquer circunstância e em qualquer condição. E, no entanto, quem me impede de pensar que exista "um gênio maligno, astuto e enganador", que, brincando comigo, me faz considerar evidentes coisas que não o são? E aqui a dúvida torna-se hiperbólica, no sentido de que se estende até a setores que se presumia estarem fora de qualquer suspeita. O saber matemático não poderia ser uma construção grandiosa, mas baseada em equívoco ou em colossal mistificação? "Posso supor, portanto, que exista não um verdadeiro Deus, que é fonte soberana de verdade, mas certo gênio maligno, não menos astuto e enganador do que poderoso, que tenha empregado todos os seus recursos em me enganar."

Não há setor do saber que se mantenha. A casa desmorona porque seus alicerces estão minados. Nada resiste à força corrosiva da dúvida. Portanto, escreve Descartes nas *Meditações metafísicas:* "Suponho que todas as coisas que vejo sejam falsas. Fixo-

me bem na mente que nada existiu de tudo aquilo que minha memória, cheia de mentiras, me representa; penso não ter sentido algum; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar não são nada mais do que invenções do meu espírito. Então, o que poderá ser reputado verdadeiro? Talvez nada mais além do fato de que não há nada de certo no mundo!"

É evidente que, aqui, não nos encontramos diante da dúvida dos céticos. Neste caso, a dúvida quer levar à verdade. Por isso é chamada *dúvida metódica,* enquanto é um momento obrigatório, ainda que provisório, para chegar à verdade. Precisa Descartes: "Não que eu imitasse os céticos, que duvidam por duvidar e ostentam serem sempre indecisos: ao contrário, todo o meu plano visava tornar-me seguro, removendo a terra e a areia para encontrar a rocha e a argila." Se, por um lado, Descartes quer lançar à crise o dogmatismo dos filósofos tradicionais, ao mesmo tempo ele também quer combater a atitude ceticizante, que se comprazia a pôr tudo em dúvida sem nada oferecer em troca. E, nas páginas de Descartes, é evidente o anseio de certeza. A negação que remete à afirmação, a dúvida que leva à certeza.

Em suma, com a dúvida, Descartes quer sacudir as águas estagnadas da consciência tradicional, quer que se perceba o peso fecundo da dúvida, para que possa emergir algo de mais autêntico e seguro. E quem não realiza essa experiência não estará em condições de criar ou apenas de pensar, limitando-se a repetir fórmulas vazias ou a ruminar uma cultura já digerida por outros. Como é possível fugir às tenazes da dúvida se não sabemos qual é a nossa natureza, quais os traços da nossa consciência, quais as exigências da lógica da razão? Não é possível desfrutar devidamente das implicações da dúvida se, através de sua sombra, não percebemos uma luz que custa a emergir, mas que é preciso fazer brilhar para que o homem volte a pensar em plena liberdade.

6. A certeza fundamental: *cogito ergo sum*

Como relata Descartes no *Discurso sobre o método,* depois de ter lançado tudo à dúvida, "somente depois, tive que constatar que, embora eu quisesse pensar que tudo era falso, era preciso necessariamente que eu, que assim pensava, fosse alguma coisa. E, observando que essa verdade — "penso, logo sou" — era tão firme e sólida que nenhuma das mais extravagantes hipóteses dos céticos seria capaz de abalá-la, julguei que podia aceitá-la sem reservas como o princípio primeiro da filosofia que procurava." Mas será que essa certeza não pode ser minada pelo gênio maligno? Pois bem, nas *Meditações metafísicas,* Descartes escreve: "Há uma força, não sei qual, enganadora e muito astuta, que realiza qual-

quer esforço para me enganar sempre. Entretanto, se ela me engana, não há qualquer dúvida de que existo; por mais que ela me engane, não poderá fazer com que eu seja nada, enquanto eu pensar que sou algo. Conseqüentemente, depois de ter pensado e examinado tudo com grande cuidado, é necessário concluir que a proposição *eu sou, eu existo* é absolutamente verdadeira toda vez que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito."

Então, pela própria evidência da verdade, o que somos obrigados a admitir como indubitável? "No instante em que rejeitamos (...) tudo aquilo de que possamos duvidar (...), não podemos supor com a mesma medida que não existimos, nós, que duvidamos da veracidade de tudo isso. Com efeito, a repugnância a conceber que aquilo que pensa não existe no ato em que pensa não nos impede, apesar da mais extravagante suposição possível, de crer que a conclusão eu penso, logo existo seja verdadeira, sendo, portanto, a coisa primeira e mais certa que a apresenta a um pensamento ordenado." É isso o que diz Descartes nos *Principia philosophiae*. Portanto, a proposição "eu penso, logo existo" é absolutamente verdadeira, porque até a dúvida, mesmo a mais extremada e radicalizada, a confirma.

Mas o que entende Descartes por "pensamento"? Afirma ele nas *Respostas:* "Com o termo 'pensamento' eu abranjo tudo aquilo que existe em nós de tão factual que sejamos imediatamente conscientes dele, como, por exemplo, todas as operações da vontade, do intelecto, da imaginação e dos sentidos são 'pensamentos'. E acrescentei 'imediatamente' para excluir tudo aquilo que disso deriva: assim, por exemplo, um movimento voluntário tem como seu ponto inicial o pensamento, mas ele próprio não é pensamento."

Estamos, portanto, diante de uma verdade sem qualquer mediação. A transparência do "eu" para si mesmo e, portanto, o pensamento em ato, escapa a qualquer dúvida, indicando porque a clareza é a regra fundamental do conhecimento e por que a intuição é o seu ato fundamental. Com efeito, nesse caso a existência ou o meu ser só é admitido enquanto se torna presente ao meu "eu", sem qualquer momento argumentativo. Efetivamente, apesar de ser formulada como um silogismo qualquer, a proposição "penso, logo existo" não é um raciocínio, mas uma intuição pura. Não se trata de abreviação de uma argumentação como a seguinte: "Tudo aquilo que pensa existe; eu penso, logo, existo." Trata-se simplesmente de um ato intuitivo graças ao qual percebo a minha existência enquanto ela é pensante. Com efeito, procurando definir a natureza de sua própria existência, Descartes afirma que ela é uma *res cogitans*, uma realidade pensante, sem qualquer corte entre pensamento e ser. A substância pensante é o pensamento em ato e o pensamento em ato é uma realidade pensante.

Assim, Descartes chegou a um ponto forte, que nada pode propor em discussão. Ele sabe que o homem é uma realidade pensante e está bem consciente do fato fundamental representado pela lógica da clareza e da distinção. Desse modo, ele conquistou uma certeza inabalável, primeira e irrenunciável, porque relativa à própria existência, que, enquanto pensante, revela-se clara e distinta. Assim, a aplicação das regras do método levou à descoberta de uma verdade que, retroagindo, confirma a validade daquelas regras que se encontram fundamentadas e, portanto, assumidas como norma de qualquer saber. Escreve Descartes, ainda no *Discurso sobre o método:* "Havendo notado que, na afirmação "penso, logo existo", não há nada que me assegure que eu esteja dizendo a verdade, se eu não vir muito claramente que, para pensar, é preciso existir, então acreditei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras."

Aquilo que deve ser destacado é que, como regras do método de pesquisa, a clareza e a distinção encontram-se agora bem fundamentadas. Mas fundamentadas em quê? Talvez no ser, finito ou infinito? Ou nos princípios lógicos gerais, que são também princípios ontológicos, como o princípio de não-contradição ou o princípio de identidade, como no caso da filosofia tradicional? Não. Tais regras se fundamentam na certeza adquirida de que o nosso "eu" ou a consciência de si mesmo como realidade pensante se apresenta com as características da clareza e da distinção.

A partir daí, a atividade cognoscitiva, mais do que se preocupar em fundamentar suas conquistas em sentido metafísico, deve procurar a clareza e a distinção, que são os traços típicos da primeira verdade que se impôs à nossa razão e que devem ser a marca de qualquer outra verdade. Como a nossa existência enquanto *res cogitans* foi aceita como indubitável com base na clareza e na distinção e não com base em outros fundamentos, então toda outra verdade só poderá ser acatada se exibir os traços da clareza e da distinção. E para alcançá-los é preciso seguir o itinerário da análise, da síntese e da verificação, sabendo-se que uma afirmação com tais características não estará mais sujeita à dúvida.

Desse modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento. Assim, antes de mais nada, a filosofia se torna gnosiologia. É essa a reviravolta que Descartes imprime à filosofia, que passa a se orientar no sentido de encontrar ou fazer emergir, a propósito de qualquer proposição, os dados da clareza e da distinção, que, alcançados, tornam desnecessários outros suportes ou outras garantias. Assim como a certeza de minha existência enquanto *res cogitans* só necessita da clareza e da distinção, da mesma forma qualquer outra verdade não terá

necessidade de outras garantias fora da clareza e da distinção, imediata (intuição) ou derivada (dedução).

Portanto, o banco de provas do novo saber, filosófico e científico, é o sujeito humano, a consciência racional. Qualquer tipo de pesquisa deverá se preocupar somente em perseguir o grau máximo de clareza e distinção, não se preocupando com outras justificações quando alcançá-lo. O homem é feito assim, só devendo admitir verdades que reflitam tais exigências. Estamos diante da humanização radical do conhecimento, reconduzido à sua fonte primigênia. Em todos os ramos do conhecimento, na cadeia das deduções, o homem deve proceder das verdades claras e distintas ou dos princípios auto-evidentes. Quando esses princípios não são facilmente identificáveis, é preciso hipostatizá-los, seja para ordenar a mente humana, seja para fazer emergir a ordem da realidade — confiança na racionalidade do real —, às vezes coberta por elementos secundários ou pela sobreposição de elementos subjetivos, acriticamente projetados fora de nós.

Esse deslocamento do plano do ser para o plano do pensamento é claramente perceptível pelo peso teorético diverso que o *cogito* tem em Agostinho, o primeiro que o teorizou, e em Descartes, que o retomou. Em polêmica com os céticos, Agostinho havia observado que "si fallor sum", ou seja, "se duvido, existo". A dúvida é uma forma de pensamento e o pensamento não é concebível fora do ser, que, portanto, é reafirmado pela própria dúvida em ato. Trata-se da defesa do primeiro fundante do ser e, portanto, do Deus mais íntimo a nós do que nós mesmos.

Descartes, ao contrário, utiliza a expressão "cogito ergo sum" para destacar as exigências do pensamento humano, isto é, a clareza e a distinção, em que os outros conhecimentos devem se inspirar. Enquanto o *cogito* de Agostinho, em última análise, revela Deus, o cogito de Descartes revela o homem, ou melhor, as exigências que devem marcar o seu pensamento e as suas aquisições intelectuais. Por reflexo, enquanto em Agostinho o *cogito* se aquieta ao referir-se a Deus, ao qual remete, porque nele se funda, já em Descartes, revelando-se claro e distinto, o *cogito* torna todo o resto problemático, no sentido de que, adquirida a verdade da própria existência, é necessário partir para a conquista do real diverso do nosso "eu", perseguindo as características da clareza e da distinção.

Assim, aplicando as regras do método, Descartes defronta-se com a primeira certeza fundamental, a do *cogito*. Essa, porém, não é apenas uma das muitas verdades que se alcança através daquelas regras, mas sim a verdade que, uma vez alcançada, fundamenta tais regras, porque revela a natureza da consciência humana que, como *res cogitans*, é transparência de si para si

mesma. E qualquer outra verdade só será acolhida à medida que se adequar ou aproximar de tal evidência.

Tendo-se inspirado inicialmente na clareza e na evidência da matemática, agora Descartes destaca que as ciências matemáticas apresentam somente um setor do saber, que sempre se inspirou em um método que, ao contrário, tem dimensão universal. De agora em diante, qualquer saber deverá se inspirar nesse método, porque não se trata de método fundado pela matemática, mas que funda a matemática, como toda outra ciência. Aquilo ao qual esse método conduz e no qual se fundamenta é a "razão humana" ou aquela reta razão (*bona mens)* que pertence a todos os homens e que, como diz Descartes no *Discurso sobre o método,* "é a coisa mais bem distribuída do mundo".

Mas o que é essa reta razão? "A faculdade de julgar bem e distinguir o verdadeiro do falso é propriamente aquilo que se chama bom senso ou razão, (que) é naturalmente igual em todos os homens." E a unidade dos homens é representada pela razão bem guiada e desenvolvida. E Descartes o explicita no ensaio juvenil *Regulae ad directionem ingenii*, onde escreve: "Todas as diversas ciências nada mais são do que a sabedoria humana, que permanece sempre una e idêntica, por mais que se aplique a diferentes objetos, não recebendo destes uma maior distinção do que possa receber a luz do sol da diversidade das coisas que ilumina." Mais do que as coisas iluminadas (cada uma das ciências), é preciso acentuar o Sol (a razão), que deve emergir, impor a sua lógica e fazer respeitar as suas exigências.

A unidade das ciências remete à unidade da razão. E a unidade da razão remete à unidade do método. Se a razão é uma *res cogitans*, que emerge através da dúvida universal, a ponto de nenhum ser maligno poder sitiá-la e nenhum engano dos sentidos obscurecê-la, então o saber deve basear-se nela e repetir sua clareza e distinção, que são os únicos postulados irrenunciáveis do novo saber

7. A existência e o papel de Deus

A primeira certeza fundamental alcançada através da aplicação das regras do método, portanto, é a consciência de si mesmo como ser pensante. A reflexão de Descartes concentra-se agora no *cogito* e seu conteúdo, acossado por algumas perguntas fundamentais: será que as regras do método abrem-se verdadeiramente para o mundo e são adequadas para fazer-me conhecer o mundo?

E o mundo, estará aberto a essas regras? As minhas faculdades cognoscitivas são adequadas para fazer-me conhecer efetivamente o que não é identificável com a minha consciência? Trata-se de perguntas que postulam maior fundamentação da atividade cognoscitiva do homem.

Como ser pensante, o "eu" revela-se o lugar de multiplicidade de *idéias* que a filosofia deve considerar com rigor. Se o *cogito* é a primeira verdade auto-evidente, que outras idéias se apresentam com o caráter de auto-evidência do *cogito?* Partindo dele e com idéias que, como o *cogito,* são claras e distintas, é possível reconstruir o edifíco do saber? E mais: como Descartes colocou o fundamento do saber na consciência, como será possível sair dela e reafirmar o mundo externo? Em suma, as idéias que Descartes não considera no sentido tradicional de essências ou arquétipos do real, mas como presenças reais na consciência, têm caráter objetivo, no sentido de representarem um objeto, uma realidade? E, por fim, se elas são indubitáveis como formas mentais, porque tenho a imediata percepção delas, já como formas representativas de realidades diversas de mim serão elas verdadeiras, ou seja, representarão uma realidade objetiva ou seriam puras ficções mentais?

Antes de responder a essas questões, deve-se recordar que Descartes divide as idéias em *idéias inatas,* isto é, as que encontramos em nós mesmos, nascidas junto com a nossa consciência; *idéias adventícias,* isto é, as que vêm de fora de nós e nos remetem a coisas inteiramente diferentes de nós; *idéias factícias* ou construídas por nós mesmos. Descartando estas últimas como ilusórias, porque quiméricas ou construídas arbitrariamente por nós mesmos, o problema se restringe então à objetividade das idéias inatas e das adventícias. Embora as três classes de idéias não sejam diferentes do ponto de vista de sua realidade subjetiva — todas as três são atos mentais dos quais temos a percepção imediata —, já do ponto de vista do seu conteúdo elas são profundamente diversas.

Com efeito, se as idéias factícias ou arbitrárias não constituem nenhum problema, serão verdaderiamente objetivas as idéias adventícias, que me remetem a um mundo externo? Quem garante tal objetividade? Poderíamos responder: quem a garante são a clareza e a distinção. Mas se as faculdades sensíveis fossem enganosas? Estamos verdadeiramente certos da objetividade das faculdades sensíveis e imaginativas através das quais elas chegam até nós e nos abrimos para o mundo? Aquilo de que estamos certos, até na dúvida universal, é da nossa existência em sua atividade cogitativa. Mas quem me garante que ela permanece válida mesmo quando os seus resultados passam da percepção em ato para o reino da memória? Estará a memória em condições de conservá-los

intactos, com a clareza e a distinção originais? Para enfrentar essa série de dificuldades e para fundamentar definitivamente o caráter objetivo de nossas faculdades cognoscitivas, Descartes propõe e resolve o problema da existência e do papel de Deus.

Com tal objetivo, permanecendo no âmbito da consciência, Descartes, entre as muitas idéias de que a consciência é depositária, se antepara com a idéia inata de Deus que, como lemos nas *Meditações metafísicas,* é a idéia de "uma substância infinita, eterna, imutável, independente e onisciente, da qual eu próprio e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas existentes) fomos criados e produzidos". E, a propósito de tal idéia, ele se pergunta se ela é puramente subjetiva ou se não deve ser considerada ao mesmo tempo subjetiva e objetiva. Trata-se do problema da existência de Deus, não mais proposto a partir do mundo externo ao homem, mas a partir do próprio homem, ou melhor, de sua consciência.

Pois bem, falando dessa idéia com tais características, diz Descartes: "É uma coisa manifesta, por luz natural, que deve haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito: porque de onde o efeito poderia extrair a sua realidade senão de sua própria causa e como essa causa poderia transmiti-la ao efeito se não a tivesse em si mesma?" Ora, proposto tal princípio, fica evidente que o autor dessa idéia que está em mim não sou eu, imperfeito e finito, nem qualquer outro ser, da mesma forma limitado. Tal idéia, que está em mim, mas não é de mim, só pode ter por causa adequada um ser infinito, isto é, Deus.

A própria idéia inata de Deus pode propiciar uma segunda reflexão, que comprova o resultado da primeira argumentação. Se a idéia de um ser infinito que está em mim fosse minha, não seria eu um produto perfeito e ilimitado e não, ao contrário, um ser imperfeito, como resulta da dúvida e da aspiração nunca satisfeita à felicidade e à perfeição? Com efeito, quem nega o Deus criador por esse próprio fato está se considerando um autoproduto. Ora, nesse caso, tendo a idéia do ser perfeito, então nos teríamos dado todas as perfeições que encontramos na idéia de Deus. E isso é desmentido pela realidade.

Por fim, detendo-se nas implicações dessa idéia, Descartes formula um terceiro argumento, conhecido como prova ontológica. A existência é parte integrante da essência, de modo que não é possível ter a idéia (a essência) de Deus sem simultaneamente admitir a sua existência, da mesma forma que não é possível conceber um triângulo sem pensá-lo com a soma dos ângulos internos iguais a dois retos ou como não é concebível uma montanha sem vale. Só que, enquanto do fato de não poder "conceber

uma montanha sem vale não deriva que existam no mundo montanhas e vales, mas somente que a montanha e o vale, existindo ou não existindo, não podem de modo algum ser separados um do outro, (...) já do fato de que não posso conceber Deus sem existência deriva que a existência é inseparável dele e, portanto, que ele existe verdadeiramente". Essa é a prova ontológica de Anselmo, que Descartes retoma e faz sua.

Mas por que Descartes se detém com tanta insistência no problema da existência de Deus, a não ser para evidenciar a riqueza de nossa consciência? Com efeito, ainda nas *Meditações metafísicas,* ele escreve que a idéia de Deus é "como a marca do artesão impressa sobre a sua obra, não sendo sequer necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra". Assim, analisando a consciência, Descartes se defronta com uma idéia que está em nós, mas não é nossa, a qual, todavia, nos permeia profundamente, como o selo do artífice sobre o seu manufaturado. Ora, se isso é verdadeiro e se é verdade que Deus, porque sumamente perfeito, é também sumamente veraz e imutável, não devemos então ter imensa confiança em nós e em nossas faculdades, que são todas obras suas?

Assim, a dependência do homem em relação a Deus não leva Descartes às conclusões a que haviam chegado a metafísica e a teologia tradicional, isto é, ao primado de Deus e ao valor normativo dos seus preceitos e de tudo o que é revelado na Escritura. A idéia de Deus em nós, como a marca do artesão na sua obra, é utilizada para defender a positividade da realização humana; do ponto de vista do poder cognoscitivo, a sua natural capacidade de conhecer o verdadeiro; e, no que se refere ao mundo, a imutabilidade de suas leis.

É aí que encontra derrota radical a idéia do gênio maligno ou de uma força corrosiva que pode enganar ou burlar do homem. E isso porque, sob a força protetora de Deus, as faculdades cognoscitivas não podem nos enganar, já que, nesse caso, o próprio Deus, que é o seu criador, seria responsável por tal engano. E Deus, sendo sumamente perfeito, não é mentiroso. Desse modo, aquele Deus em cujo nome se tentava bloquear a expansão do novo pensamento científico aparece aqui como aquele que, garantindo a capacidade cognoscitiva de nossas faculdades, estimula tal empresa. Assim, a dúvida é derrotada e o critério da evidência é justificado conclusivamente. O Deus criador impede que se considere que a criatura seja portadora de um princípio dissolutório dentro de si ou que suas faculdades não estejam em condições de cumprir suas funções. Somente para o ateu a dúvida não é debelada conclusivamente, porque ele pode continuar alimentando dúvidas sobre o que lhe é sugerido por suas faculdades cognoscitivas, já que não reconhece

que tais faculdades sejam criadas por Deus, suma bondade e verdade.

Desse modo, o problema da fundamentação do método de pesquisa encontra-se conclusivamente resolvido, porque aquela evidência proposta por via hipotética é comprovada pela primeira certeza relativa ao nosso cogito e este, com as faculdades cognoscitivas, é ainda mais reforçado pela presença de Deus, que garante o seu caráter objetivo. Além do poder cognoscitivo das faculdades, Deus garante também todas aquelas verdades, claras e distintas, que o homem estiver em condições de alcançar.

Expressando a essência dos vários setores do real, são as verdades eternas que compõem a ossatura do novo saber. Tais verdades são eternas não porque sejam vinculadas ao próprio Deus ou independentes dele. Claro, Deus é criador absoluto e, portanto, responsável também pelas verdades ou idéias sob cuja luz criou o mundo. Como escreve Descartes a Mersenne em 27 de maio de 1630, "vós perguntais quem fez necessário que Deus criasse essas verdades. E eu digo que ele era livre de fazer com que não fosse verdade que todas as linhas puxadas do centro da circunferência fossem iguais, como também era livre para não criar o mundo. E é certo que essas verdades não são contingentes à sua essência mais necessariamente que as suas criaturas".

Mas então por que são chamadas "eternas" essas verdades criadas livremente por Deus? Porque Deus é imutável. Assim, aquele voluntarismo de ascendência escotista, que levava os metafísicos e falarem de um contingentismo radical do mundo e, portanto, a considerar impossível um saber universal, é usado por Descartes para garantir a imutabilidade de certas verdades e, portanto, defender o desenvolvimento da ciência e garantir sua objetividade. Ademais, como essas verdades contingentes e, ao mesmo tempo, eternas não constituem participação na essência de Deus, ninguém pode considerar que, com o conhecimento dessas verdades, conhece os imperscrutáveis desígnios de Deus. O homem conhece e isso já basta, sem qualquer pretensão de emulação com Deus. E, com isso, defende-se ao mesmo tempo o sentido da finitude da razão e o sentido de sua objetividade. A razão do homem é especificamente humana, não divina, mas é garantida em sua atividades por aquele Deus que a criou.

Mas, se é verdade que Deus é verdadeiro e não enganoso, também é verdade que o homem erra. Qual é então a origem do erro? Naturalmente, o erro não é imputável a Deus, mas sim ao homem, porque nem sempre ele se demonstra fiel à clareza e à distinção. As faculdades do homem funcionam. Mas cabe ao homem fazer bom uso delas, não confundindo com claras e distintas idéias que são aproximativas e confusas. O erro se dá no juízo. E,

para Descartes, diferentemente do que pensaria Kant, pensar não é julgar, porque no juízo intervêm tanto o intelecto como a vontade.

Para ele, o intelecto, que elabora as idéias claras e distintas, não erra. O erro brota da pressão indevida da vontade sobre o intelecto: "Se eu me abstenho de dar meu juízo sobre alguma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que estou fazendo ótimo uso do juízo e não estou sendo enganado; mas, se me determino a negá-la ou afirmá-la, então não estou mais me servindo como devo do meu livre-arbítrio; e, se afirmo aquilo que não é verdadeiro, é evidente que estou me enganando; (...) porque a luz natural nos ensina que o conhecimento do intelecto deve preceder sempre à determinação da vontade. E precisamente nesse mau uso do livre-arbítrio é que se encontra a privação que constitui a forma do erro." Com razão, F. Alquié comenta: "O erro deriva, portanto, da minha operação e não do meu ser: eu sou o único responsável pelo erro e posso evitá-lo. Pode-se ver como essa concepção está distante de uma natureza decaída ou de um pecado original. É agora, com ato presente, que eu me engano ou que eu peco."

Com essa imensa confiança no homem e em suas faculdades cognoscitivas e depois de indicar as causas e implicações do erro, Descartes pode agora tratar do conhecimento do mundo e de si enquanto existe no mundo: o método está justificado, a clareza e a distinção fundamentadas e a unidade do saber reconduzida à sua fonte, a razão humana, sustentada e iluminada pela garantia da suma veracidade do seu Criador.

8. **O mundo é uma máquina**

Descartes chega à existência do mundo corpóreo aprofundando as idéias adventícias, isto é, as idéias que vão de uma realidade externa para a consciência, que não é artífice delas, mas só depositária. Antes de mais nada, a existência do mundo corpóreo é possível por causa do fato de que ele é objeto das demonstrações geométricas, que se baseiam na idéia de extensão. Ademais, há em nós uma faculdade distinta do intelecto e não redutível a ele, isto é, a capacidade de imaginar e sentir. Com efeito, o intelecto é "uma coisa pensante ou uma substância, cuja essência ou natureza toda é apenas a de pensar", essencialmente ativa. Já a faculdade de imaginar é essencialmente representativa de entidades materiais ou corpóreas, razão pela qual "estou inclinado a considerar que é intimamente ligada ou dependente do corpo". Desse modo, o intelecto pode considerar o mundo corpóreo valendo-se da imaginação e das faculdades sensórias, que se revelam passivas ou receptivas de estímulos e sensações.

Ora, se esse poder de ligação com o mundo material, operado pela faculdade de imaginação e pelas faculdades sensórias, fosse enganoso, dever-se-ia concluir então que Deus, que me criou assim, não é veraz. Mas isso é fácil, como já dissemos. Desse modo, se as faculdades imaginativas e sensóriais atestam a existência do mundo corpóreo, não há razão para pô-lo em discussão. Isso, porém, não deve nos induzir a "admitir temerariamente todas as coisas que os sentidos parecem nos ensinar". Como também não deve nos induzir a "revogar pela dúvida todas elas em geral". Mas como operar tal seleção?

Isso pode ser feito aplicando o método das idéias claras e distintas, isto é, só admitindo como reais aquelas propriedades que consigo conceber de modo distinto. Pois bem, dentre todas as coisas que nos chegam do mundo externo através das faculdades sensórias, só conseguimos conceber como clara e distinta a extensão, que, conseqüentemente, podemos considerar como constitutiva ou essencial. "Com efeito, toda outra coisa que se pode atribuir ao corpo pressupõe a extensão, sendo apenas algum modo da própria coisa extensa como também todas as coisas que encontramos na mente são somente modos diversos de pensar. Assim, por exemplo, não se pode entender a figura senão na própria coisa extensa, nem o movimento senão no espaço extenso, como a imaginação, o sentido ou a vontade não se podem entender senão na coisa pensante. Mas, ao contrário, pode-se entender a extensão sem a figura ou o movimento, como fica manifesto para quem atente para isso."

Portanto, aplicando as regras da clareza e da distinção, Descartes chega à conclusão de que só se pode atribuir como essencial ao mundo material a propriedade da extensão, porque só ela é concebível de modo claro e completamente distinto das outras. O mundo espiritual é *res cogitans,* o mundo material é *res extensa.* Descartes considera secundárias todas as outras propriedades, como a cor, o sabor, o peso ou o som, porque não é possível ter delas uma idéia clara e distinta. Atribuí-las ao mundo material como componentes constitutivas significaria abandonar as regras do método. A tendência a considerá-las objetivas é muito mais fruto de experiências infantis, não avaliadas criticamente, porque não nos demos conta de que se trata mais de uma série de respostas do sistema nervoso aos estímulos do mundo físico. Trata-se de um préjuízo que remonta às nossas experiências infantis e, no que se refere à tradição, a teses herdadas e não discutidas. Como reafirma Descartes nos *Principia philosophiae,* "não há portanto mais que uma mesma matéria em todo o universo. E nós a conhecemos somente pelo fato de que ela é extensa, já que todas as propriedades que percebemos distintamente nela nos remetem a essa propriedade: que ela pode ser dividida segundo as suas partes e pode

receber todas as diversas disposições que nós observamos poderem se verificar por meio do movimento de suas partes".

Esse é um ponto de imenso alcance revolucionário, já enfocado por Galileu e que Descartes retoma porque sabe que dele depende a possibilidade de encaminhar um discurso científico rigoroso e novo. A ajuda dos sentidos pode significar fonte de estímulos, mas não é a sede da ciência. Esta pertence ao mundo das idéias, claras e distintas. Chegando a esse ponto, reduzida a matéria à extensão, Descartes encontra-se diante de uma realidade global dividida em duas vertentes claramente distintas e irredutíveis uma à outra: a *res cogitans* no que se refere ao mundo espiritual e a *res extensa* no que concerne ao mundo material. Não existem realidades intermediárias.

A força dessa proposição é devastadora, sobretudo em relação às concepções renascentistas de matriz animista, segundo as quais tudo era permeado de espírito e vida e com as quais eram explicadas as conexões entre os fenômenos e sua natureza mais recôndita. Não há graus intermediários entre a *res cogitans* e a *res extensa*. A exemplo do mundo físico em geral, tanto o corpo humano como o reino animal devem encontrar explicação suficiente no mundo da mecânica, fora e contra qualquer doutrina mágico-ocultista. Como reafirma Descartes: "A natureza da matéria ou do corpo tomado globalmente não consiste em que é uma coisa dura, pesada, colorida ou que afeta os nossos sentidos de qualquer outro modo, mas somente no fato de que é uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade (...). A sua natureza consiste apenas em que é uma substância que tem extensão".

A doutrina do caráter subjetivo do reino das qualidades é o primeiro resultado dessa nova filosofia. E sua importância reside na capacidade de eliminar todos os obstáculos que haviam impedido a afirmação da nova ciência. Mas quais são então os elementos essenciais para se explicar o mundo físico? O universo cartesiano é constituído por poucos elementos e princípios: "Matéria e movimento, ou melhor, extensão e movimento, porque a matéria cartesiana homogênea e uniforme nada mais é que extensão, ou melhor ainda, espaço e movimento, já que a extensão é estritamente geométrica" (A. Koyré). E a matéria como pura extensão, privada de qualquer profundidade, leva à rejeição do vácuo. O mundo é como um ovo pleno e preenchido. O vácuo dos atomistas é inconcebivel, pois é inconciliável com a matéria extensa.

Como explicar então a multiplicidade dos fenômenos e seu caráter dinâmico? Através do movimento ou daquela "quantidade de movimento" que Deus injetou no mundo quando o criou e que permanece constante, porque não cresce nem diminui. Na realidade, o universo é "composto somente da matéria em movimento,

no qual todos os acontecimentos são causados pelo choque de partículas movendo-se umas sobre as outras. O calor, a luz, a força magnética, o crescimento das plantas e toda função fisiológica (salvo as controladas pela vontade humana) são interpretados como casos particulares dessa ação dinâmica. Os espaços que parecem vazios são logo atravessados por ações interpartículas, porque são absolutamente plenos de éter, um éter que, de fato, é a fonte última do movimento e, portanto, de todos os fenômenos, já que a matéria em bruto transfere para ele o seu próprio movimento e dele o recebe novamente " (A. R. Hall - M. Boas Hall). Identificando a matéria com a extensão, Descartes elimina o espaço vazio, dando lugar a um mundo pleno de vórtices, como matéria sutil que permite a transmissão do movimento de um lugar para o outro: "O mundo é um imenso relógio mecânico, composto de inúmeras rodas dentadas: os vórtices fazem com que se engrenem, de modo a impelirem-se uma à outra para diante" (K. R. Popper).

Quais são suas leis fundamentais? Antes de mais nada, o *princípio de conservação,* segundo o qual a quantidade de movimento permanece constante, contra qualquer possível degradação de energia ou entropia. Em segundo lugar, o *princípio de inércia:* tendo-se excluído todas as qualidades da matéria, só pode haver alguma mudança de direção através da impulsão de outros corpos. O corpo não se detém nem diminui o seu próprio movimento, a menos que o ceda a outro. Em si, uma vez iniciado, o movimento tende a prosseguir na mesma direção. Portanto, o princípio de conservação e, conseqüentemente, o princípio de inércia são princípios basilares que regem o universo. A eles deve-se acrescentar outro princípio, segundo o qual toda coisa tende a mover-se em linha reta. O movimento originário é um movimento retilíneo, do qual os outros derivam.

Essa extrema simplificação da natureza está em função de uma razão que, através de modelos teóricos, quer conhecer e dominar o mundo. Trata-se de uma tentativa relevante de unificar a realidade, à primeira vista múltipla e variável, através de uma espécie de modelo mecânico facilmente dominável pelo homem. Mais do que na variabilidade dos fenômenos, Descartes estava interessado em sua unificação, mediante modelos mecânicos de inspiração geométrica.

O mecanicismo de Descartes "representa o triunfo da imaginação sobre a razão abstrata de que se servia a pesquisa tradicional: ao invés de puras postulações racionais abstratas, como as formas substanciais ou as faculdades naturais, o cientista mecanicista vale-se de modelos mecânicos, compreensíveis e evidentes porque dotados de conteúdo imaginativo concreto. Entretanto, a concretude efetiva de que o modelo mecânico é intrinsecamente

dotado, não é imediata: é fruto de longas e laboriosas operações da razão, através das quais se consegue dar à imaginação aquela evidência figurativa e, portanto, aquela concretude que constitui o índice da compreensão efetiva. É óbvio que a imaginação não opera arbitrariamente, exatamente porque os modelos são construídos exclusivamente com base em postulados precisos fixados pela razão.

Com o mecanicismo, portanto, conquista-se uma nova dimensão da concretude empírica e da evidência racional que contrasta de modo radical tanto com as concepções tradicionais como com as novas formulações renascentistas. Temos assim uma nova unidade de experiência e razão, que se interpenetram intimamente na pesquisa efetiva, como também uma profícua vinculação entre pesquisa teórica e técnica, ambas fundamentadas nas mesmas bases e ambas voltadas para aplicações práticas" (G. Micheli).

Trata-se de um processo de unificação ao qual não se subtraem sequer aquelas realidades tradicionalmente reservadas a outras ciências, como a vida e os organismos animais. Tanto o corpo como os orgnismos animais são máquinas e, portanto, funcionam com base em princípios mecânicos que regulam seus movimentos e suas relações. Em contraste com a teoria aristotélica das almas, exclui-se todo princípio vital (vegetativo e sensório) do mundo vegetal e animal. Também nesse caso o que importa é a mudança do quadro sistemático, porque daí em diante também o corpo e qualquer outro organismo serão objeto de análise científica no quadro dos princípios do mecanicismo.

Os animais e o corpo humano nada mais são do que máquinas, "autômatos", como as define Descartes, ou "máquinas semoventes" mais ou menos complicadas, semelhantes a "relógios, compostos simplesmente de rodas e molas, que podem contar as horas e medir o tempo". E as numerosíssimas operações dos animais? Aquilo que chamamos de "vida" é redutível a uma espécie de entidade material, isto é, a elementos sutilíssimos e puríssimos, que, levados do coração ao cérebro por meio do sangue, se difundem por todo o corpo e presidem às principais funções do organismo. Daí a exaltação da teoria da circulação do sangue proposta por Harvey, seu contemporâneo, que publicou o seu famoso ensaio sobre o *Movimento do coração* em 1627.

Descartes, portanto, nega aos organismos qualquer princípio vital autônomo, tanto vegetativo como sensório, convencido de que, se eles possuíssem alma, a teriam revelado através da palavra, que "é o único sinal e a única prova segura do pensamento oculto e encerrado no corpo". No *Tratado sobre o homem,* Descartes escreve: "Suponho que o corpo nada mais seja do que uma estátua ou uma máquina de terra, formada expressamente por Deus para torná-la

o mais possível semelhante a nós e que, portanto, (...) imite todas aquelas funções que se podem imaginar procederem da matéria e dependerem exclusivamente das disposições dos órgãos (...). Peço-lhes considerarem que nessa máquina tais funções derivam de modo inteiramente natural da simples disposição dos seus órgãos, nem mais nem menos que os movimentos de um relógio ou de qualquer outro autômato também derivam de seus contrapesos e suas rodas. Desse modo, não se deve conceber para eles nessa máquina nenhuma alma vegetativa nem sensorial, nem qualquer outro princípio de movimento e de vida, além do seu sangue e dos seu espírito."

9. Conseqüências revolucionárias do mecanicismo

O universo é simples, lógico e coerente como os teoremas de Euclides. Não há uma profundidade a ser identificada. O modo de pensar "substancialista" cai definitivamente por terra. A matemática não é só a ciência das relações entre os números, mas também o próprio modelo da realidade física. Assim, a matemática, à qual os escolásticos atribuíam escassa importância na descrição do universo, passa a tornar-se central. Aquele mundo composto de qualidades, de significados e fins, que a matemática não podia interpretar, é suplantado por um mundo quantificado e, portanto, matematizável, no qual não há mais traços de qualidades, de valores, de fins e de profundidade. O mundo qualitativo, de origem aristolélica, cede e desaparece lentamente. O mundo das qualidades é reduzido a respostas do sistema nervoso aos estímulos do mundo externo. "A natureza é opaca, silenciosa, inodora e incolor: é apenas a impetuosa sucessão da matéria, sem fim e sem motivo" (A. N. Whitehead).

A concepção tradicional sofre uma reviravolta. Defrontamo-nos com um mundo quantitativo e dinâmico. O movimento e a quantidade substituem os *genera* e as *species* da cosmologia tradicional. Se, no mundo greco-medieval, a condição natural dos corpos é a quietude e o movimento é uma anomalia, já agora o movimento e a quietude são estados. Se, para aquela concepção, todas as coisas tendem ao seu lugar natural, que lhes é atribuído no quadro de uma visão hierárquica, já agora as coisas não têm nenhuma direção finalisticamente definível.

Assiste-se a uma transformação radical na concepção da natureza, porque não se tolera mais a primitiva ilusão de considerar a natureza como "mater" ou refúgio. Não é mais possível mover-se em um mundo de conotações humanas e confortos religiosos. A *res cogitans* é claramente distinta do mundo corpóreo. O próprio Deus lhe é estranho. O Deus cartesiano é criador e

conservador do mundo, mas não tem nada a repartir com ele. Deus não é a alma que permeia, vivifica e move o mundo. Pressionado pelo teólogo Henry More a dizer "onde" se encontra Deus, Descartes foi obrigado a dizer que "nullibi", isto é, em lugar nenhum. Por causa dessa resposta, Descartes e os cartesianos foram denominados "nullibilistas" e considerados ateus.

Com o mecanicismo estendido a todo o mundo não espiritual, caiu por terra uma concepção da natureza, cujo lugar foi ocupado por outra concepção, qualitativamente diferente, com novo programa de pesquisa. Surgiram novas estruturas mentais e lingüísticas que deram lugar a ousados modelos de interpretação da realidade, caracterizados do ponto de vista crítico pela rejeição de implicações axiológicas, porque o mundo não é mais sede de valores, e do ponto de vista da construção pela adoção de elementos puramente geométricos e mecânicos. Como destaca R. Lenoble, "pode-se pensar em uma crise de extroversão da consciência coletiva, que se torna capaz de abandonar a natureza 'mater' para conceber uma natureza mecanicista. As polêmicas entre os eruditos nada mais fazem que mascarar a sua simplicidade e grandeza". Por fim, a construção do modelo mecânico de interpretação, com elementos teóricos simples, facilita a construção de instrumentos técnicos para realizar a passagem do conhecimento teórico para a transformação prática do mundo. E esse é o ponto de partida para a efetiva conversão do espírito humano da *theoria* à *praxis,* da *scientia contemplativa* à *scientia activa.* O projeto programático de Bacon, enunciado, mas não realizado, de conhecer o mundo para dominá-lo, encaminha-se então para a sua realização, primeiro com Galileu e depois com Descartes.

10. A criação da "geometria analítica"

"A geometria grega pode ser comparada a um elegante trabalho feito à mão e a álgebra árabe a uma produção automática, feita por máquinas. Pois bem: podemos dizer que a matemática moderna teve início há três séculos, quando a máquina algébrica começou a ser aplicada também à geometria, fazendo com que o estudo de curvas, superfícies e figuras geométricas se traduzisse no estudo de determinadas equações" (L. Lombardo-Radice). Essa idéia revolucionária deveu-se a Descartes. E, "como todas as coisas verdadeiramente grandes em matemática, é de uma simplicidade que limita com a evidência" (E. T. Bell). O núcleo central da *geometria analítica,* que Descartes expõe no pequeno tratado intitulado *Géométrie* (1638), já estava certamente pairando no ar. Na época de Descartes, "outro francês genial, homem de leis chamado Pierre Fermat, já a tinha em mente e a aplicava no mesmo período — e, talvez até antes —, nas horas livres das causas se dedicava à matemática por diletantismo" (L. Lombardo-Radice).

Pois bem, pode-se explicar a idéia de fundo da geometria analítica do modo seguinte. Tracemos (como na fig. 1) duas semi-retas (eixos) perpendiculares entre si (eixos horizontal e vertical), saindo do mesmo ponto de origem O; ademais, fixemos uma unidade de medida das distâncias. Consideremos o plano (o *quadrante*) compreendido entre as duas semi-retas. Então: 1) a um ponto do quadrante podemos associar dois números bem determinados (*coordenadas*): a *abscissa* e a *ordenada,* que medem respectivamente a distância de P do eixo vertical e do eixo horizontal, isto é, o comprimento dos segmentos OP_1 e OP_2; 2) (cf. a fig. 1) a um par de números (1,2) corresponde um e somente um ponto P do quadrante, aquele que tem 1 por abscissa e 2 por ordenada, isto é, aquele único ponto que tem distância 1 do eixo vertical e distância 2 do eixo horizontal (L. Lombardo-Radice).

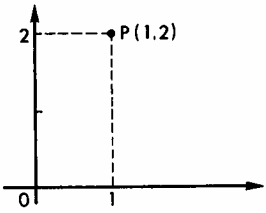


fig. 1

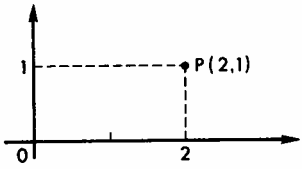


fig. 2

Ora, suponhamos agora que o ponto se desloque sobre o plano. Está claro que as coordenadas (x,y) de *todos* os pontos da curva gerada pelo ponto que se desloca são dadas por uma equação que se chama *equação da curva.* Então, tratemos algebricamente de nossa equação e procuremos traduzir os resultados de todos os nossos cálculos algébricos para os seus equivalentes, sob a forma de coordenadas dos pontos, sobre o diagrama que, durante esses cálculos, deixamos voluntariamente de lado. Está mais do que óbvio que podemos nos orientar melhor e com maior rapidez na álgebra do que nas complicadas teias de aranha da geometria elementar ao modo dos gregos. Desse modo, o procedimento cogitado por Descartes nos permite *partir de equações de qualquer grau de complexidade desejado ou suposto e interpretar geometricamente as suas propriedades algébricas e analíticas.*

Em essência, nos servimos da álgebra para descobrir e estudar os teoremas geométricos (E.T. Bell). E assim, como diz ainda Bell, "não apenas não mais nos servimos da geometria como de um piloto, mas ainda lhe colocamos uma pedra ao pescoço antes de lançá-la ao mar. *A partir desse momento, a álgebra e a matemática passam a ser os nossos pilotos nos mares sem bússola do "espaço" e de sua geometria.* E tudo isso que fizemos pode ser de uma só vez estendido ao espaço que tenha um número qualquer de dimensões:

dimensões: para o plano, são necessárias *duas* coordenadas; para o espaço comum dos sólidos, *três;* para a geometria da mecânica e para a relatividade, *quatro* coordenadas (...). Descartes não revisou a geometria: ele a criou". Descartes, atingido pelo poder demonstrado por seu método, compreendeu plenamente a sua novidade e importância: e "tinha razão quando se gloriava por ter criado uma geometria superior a toda a geometria existente antes dele, muito mais superior do que a retórica de Cícero em relação ao ABC" (J. Hadamard).

Essencialmente, Descartes havia encontrado uma geometria muito dependente de figuras, que, entre outras coisas, esgotavam inutilmente a imaginação e também havia encontrado uma álgebra que se apresentava como uma técnica confusa e obscura. Pois bem, o objetivo que ele se determinou a atingir com sua *Géométrie* era objetivo duplo: "1) libertar a geometria do recurso a figuras, através dos procedimentos da álgebra; 2) dar um significado às operações de álgebra, por meio de uma interpretação geométrica (...). O procedimento seguido por ele na *Géométrie,* então, foi o de partir de problema geométrico, traduzi-lo para a linguagem de equação algébrica e, por fim, depois de simplificar o mais possível a equação, resolver essa equação geometricamente" (C. B. Boyer).

O método das coordenadas cartesianas não produz mais nenhum efeito sobre nós, pois tornou-se parte integrante do nosso patrimônio científico. Mas, naquela época, ele constituiu um acontecimento de capital importância. Afirmava Descartes que os gregos não haviam desenvolvido o "justo método" porque não viram a identidade entre a álgebra e a geometria. Escreve ele: "Os antigos parecem não ter notado isso, caso contrário não se teriam dado ao trabalho de escrever tantos livros, nos quais a disposição dos seus teoremas permite ver que eles não estavam de posse do verdadeiro método do qual se extraem todos os teoremas, mas que, ao contrário, só haviam recolhido aqueles com os quais se defrontaram."

O fato revolucionário está em que a concepção de Descartes dá um tiro de misericórdia na concepção e na avaliação que os gregos haviam apresentado da geometria: esta "é definitivamente destronada da sua condição de rainha da matemática; e, no lugar da matemática geometrizada, entra a matemática algebrizada" (E. Colerus). Tal convicção foi claramente expressa pelo cartesiano Erasmo Bartholin, que, no prefácio à edição de 1659 da *Geometria,* fez questão de dizer: "Inicialmente, era útil e necessário ajudar a nossa capacidade de pensar abstratamente; por isso, os geômetras recorreram às figuras, os aritméticos às cifras, outros a outros meios. Mas esses métodos não parecem dignos de grandes homens, que aspiram ao nome de 'doutos'. E uma grande mente foi precisamente a de Descartes."

No frio inverno de 1619, quando se alinhava nas fileiras do exército bávaro, Descartes ficava na cama até às dez horas da manhã. E era nessas horas que ele cogitava soluções para problemas matemáticos. Foi então que ele chegou à descoberta da fórmula para os poliedros (fórmula que hoje leva o nome de Eulero) segundo a qual $v + f = s + 2$, onde v, f e s correspondem respectivamente ao número dos *vértices,* das *faces* e dos *ângulos* de um poliedro convexo. E Descartes fez ainda outras descobertas técnicas no âmbito da matemática (prescindindo da introdução daquele formalismo algébrico que, em substância, é o que usamos hoje).

Mas no fundo não eram simples descobertas ou resultados técnicos o que interessava verdadeiramente a Descartes. Logo depois da publicação da *Geometria,* ele escrevia o seguinte ao padre Mersenne: "No que se refere à geometria, não esperai mais nada de mim. Com efeito, sabeis que há longo tempo recuso-me a ocupar-me dela." Efetivamente, a *Geometria* era apenas um apêndice de um projeto de alcance muito mais vasto, o *Discurso sobre o método.* E a matemática era um instrumento para tal objetivo.

"Algoritmo e notação, pesquisa da forma mais geral, irmanamento da aritmética e da geometria — essas são, para Descartes, as premisas para poder ir adiante. Entretanto, os eixos em torno dos quais todo o mecanismo gira são os eixos coordenados (...) Ele escolhe ao bel-prazer as suas linhas fundamentais e os seus eixos, fixa ao seu desejo a origem das coordenadas e refere a esses eixos coordenados a figura a ser analisada somente por pontos. Implicitamente, porém, os eixos nada mais são do que linhas graduadas, que podem representar qualquer número, dado que os números são sempre linhas, independemente da operação da qual derivam. Somas, diferenças, potências e raízes são todas comprimentos e nada mais que comprimentos (...). Agora que o número e a forma foram referidos a um denominador comum, o comprimento, pode ocorrer em cada um dos dois campos, essencialmente diversos entre si, um progresso ulterior, uma composição ou decomposição segundo as leis próprias de cada um. Com as equações, pode-se calcular segundo os métodos da aritmética e da álgebra, como se fossem expressões numéricas normais; com as figuras, procede-se segundo as regras da geometria. Mas, apesar do tratamento diferente, dever-se-á ter em qualquer momento uma concordância perfeita, se o paralelo entre curva e equação for exato e completo desde o início. E assim nasceu um algorítmo bicéfalo, um mecanismo duplo com acoplamento obrigatório. E essa grande empresa de Descartes, sob o nome de "geometria analítica", como todos sabemos, domina o pensamento matemático até os dias de hoje. E mais: esse duplo algoritmo tornou-se depois o instrumento com o

qual a humanidade ocidental, através das várias aplicações à física e à mecânica, transformou o aspecto da Terra" (E. Colerus).

Por tudo isso, devemos dar razão a Zeuthen quando diz que, de Descartes em diante, a matemática passou da elaboração manual para a produção típica da grande indústria.

11. **Alma e corpo**

Ao contrário de todos os outros seres, no homem encontram-se juntas duas substâncias claramente distintas entre si: a *res cogitans* e a *res extensa.* Ele é uma espécie de ponto de encontro entre dois mundos ou, em termos tradicionais, entre alma e corpo. A heterogeneidade da *res cogitans* em relação à *res extensa* significa antes de mais nada que a alma não deve ser concebida em relação com a vida, como se houvesse vários tipos de vida, da vegetativa à sensitiva e daí à racional. A alma é pensamento e não vida. E sua separação do corpo não provoca a morte, que é determinada por causas fisiológicas. A alma é uma realidade inextensa, ao passo que o corpo é extenso.Trata-se de duas realidades que nada têm em comum.

E, no entanto, a experiência nos atesta uma interferência constante entre essas duas vertentes, como o comprova o fato de que nossos atos voluntários movem o corpo e de que as sensações, provenientes do mundo externo, se refletem sobre a alma, modificando-a. Escreve Descartes: "Não basta que ela (a alma) seja inserida no corpo como um piloto em seu navio, senão, talvez, para mover os seus membros, mas é necessário que ela seja conjugada e unida mais estreitamente com ele, para, ademais, experimentar sentimentos e apetites semelhantes aos nossos, compondo assim um verdadeiro homem."

Um afirmação indubitavelmente vaga, que não contentou seus leitores. Isabel do Palatinado assim escreveu a Descartes: "Como é que a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a realizaram as ações voluntárias se ela nada mais é do que uma substância pensante, não tendo portanto um instrumento necessário para imprimir o movimento?" Ainda: "Eu observo que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas eles não me provam de que modo isso acontece. Assim, penso que existem algumas propriedades da alma que vos são desconhecidas e que talvez, portanto, possam afirmar aquilo de que vossas *Meditações metafísicas* me persuadiram, com tão boas razões, sobre a inextensão da alma."

Foi para enfrentar a essas dificuldades que Descartes escreveu o *Tratado do homem,* no qual tenta uma explicação dos

processos físicos e orgânicos, em uma espécie de ousada antecipação da fisiologia moderna. Ele introduz seu pensamento imaginando que Deus tenha formado uma estátua de terra semelhante ao nosso corpo, com os mesmos órgãos e as mesmas funções. É uma espécie de modelo ou de hipótese, com a qual tenta a explicação de nossa realidade biológica, com especial atenção para a circulação do sangue, para a respiração e para o movimento dos espíritos animais.

Sem abandonar a hipótese, ele explica o calor do sangue por uma espécie de fogo sem luz que, penetrando nas cavidades do coração, contribui para conservá-lo inflado e elástico. Do coração, o sangue passa para os pulmões, onde a respiração, introduzindo o ar, o refresca. Os vapores do sangue da cavidade direita do coração alcançam os pulmões através da veia arteria, e caem lentamente na cavidade esquerda, provocando o movimento do coração, do qual dependem todos os outros movimentos do organismo. Afluindo ao cérebro, o sangue não apenas nutre a substância cerebral, mas também produz "certo vento, muito sutil, ou muito mais uma chama muito viva e muito pura, ao que se dá o nome de 'espíritos animais' ". As artérias que veiculam o sangue no cérebro ramificam-se em inúmeros tecidos, que se reunem depois em torno de uma pequena glândula, chamada *pineal,* situada no centro do cérebro, que constitui a sede da alma.

Com tal objetivo, escreve Descartes, "é preciso saber que, por mais que a alma esteja conjugada com todo o corpo, entretanto há no corpo algumas partes em que ela exerce as suas funções de modo mais específico que em todas as outras. (...) A parte do corpo em que a alma exerce imediatamente as suas funções não é em absoluto o coração e nem mesmo todo o cérebro, mas somente a parte interna dele, que é certa glândula muito pequena, situada em meio à sua substância e suspensa sobre o conduto através do qual os espíritos das cavidades anteriores se comunicam com os espíritos das cavidades posteriores, de modo que os seus mais leves movimentos podem mudar muito o curso dos espíritos, ao passo que, inversamente, as mínimas mudanças no curso dos espíritos podem levar a grandes mudanças nos movimentos dessa glândula".

Deixando de lado os pormenores da reconstrução das complexas relações entre a res *cogitans* e a *res extensa,* o que se deve destacar é que essa tese da interação foi hoje retomada, naturalmente com instrumentais bem diferentes, por Popper e pelo neurofisiólogo J. C. Eccles, visando o aprofundamento da questão mente-corpo. É assim que K. R. Popper resume a doutrina cartesiana: "A alma cartesiana é inextensa, mas localizada. Com efeito, está situada em um ponto euclidiano inextenso do espaço. Não parece que Descartes tenha derivado (como fez Leibniz) essa

conclusão de suas premissas. Mas Descartes estabeleceu a alma 'principalmente' em um órgão pequeníssimo — a glândula pineal. A glândula pineal era o órgão movido imediamente pela alma humana. Por seu turno, ela agia sobre os espíritos vitais, como uma válvula em um amplificador elétrico; guiava os movimentos dos espíritos vitais e, por seu intermédio, o movimento do corpo. Ora, essa teoria dava origem a duas sérias dificuldades, a mais grave das quais consistia no fato de que os espíritos vitais (que são extensos) moviam o corpo por impulsão e também eles, por seu turno, eram movidos por impulsão, o que era uma conseqüência necessária da teoria cartesiana da causalidade, Mas como podia a alma inextensa exercer algo como uma impulsão sobre um corpo extenso?"

É esse, na opinião de Popper, o ponto fraco da teoria cartesiana: a concepção da causalidade como uma espécie de impulsão mecânica, mais do que a clara distinção entre os dois mundos — o mundo físico e o mundo da consciência —, que Popper, por seu turno, retoma propondo, como explicação para a sua interferência e ação mútua, o mundo "três" ou mundo das teorias e dos significados. E, embora tal proposta se insira em um contexto muito mais refinado e com um suporte teórico muito mais rico, talvez se possa dizer que a sua matriz mais distante é claramente cartesiana.

O tema do dualismo cartesiano e do possível contato entre a *res cogitans* e a *res extensa* foi aprofundado ainda mais no tratado *Les passions de l'âme,* mas com preocupações e contornos claramente éticos. Esse ensaio consta de três partes, correspondentes aos três grupos a que se podem fazer remontar as paixões. A propósito do assunto, escreve P. Mesnard: "O primeiro grupo é constituído pelas paixões mais propriamente fisiológicas; nele, a teoria das paixões se assemelha muito à teoria que encontramos inteiramente exposta, a partir do corpo, no *Tratado do homem.* Esse grupo de paixões vai da admiração à cólera, da alegria à tristeza: nele, a sensação impõe a sua lei ao sujeito que a sofre. Depois, há o grupo de paixões que chamarei de propriamente psicológicas, no qual a união entre a alma e o corpo define o equivalente a uma terceira substância, uma união a realizar e que se realiza no interior mesmo da paixão. É o caso do desejo, da esperança, do temor, do amor e do ódio, que podem derivar tanto do sujeito como do objeto. Por fim, há uma terceira categoria: as paixões que chamaremos de morais, isto é, as paixões que têm uma relação com o livre-arbítrio, em nós e nos outros. Essas paixões portam muito manifestamente a marca da alma para poderem ser explicadas pela máquina (do corpo): são elas que afirmam e realizam na conduta do homem o seu caráter de 'animal espiritual'. O exemplo típico dessas paixões é a generosidade."

Trata-se de um quadro bastante complexo, cheio de análises das ações, derivadas da vontade, e das sensações, que são percepções, sentimentos ou emoções provocadas pelo corpo e captadas pela alma. O objetivo moral desse estudo é o de demonstrar que a alma pode vencer as emoções ou, pelo menos, frear aquelas solicitações sensíveis que a distraem da atividade intelectual, projetando-a para as tenazes das paixões. Para tanto, dois sentimentos são importantes, a tristeza e a alegria: a primeira está em condições de mostrar as coisas das quais devemos escapar; a segunda, as coisas que devemos cultivar. O guia do homem, porém, não é constituido pelas emoções ou pelos sentimentos em geral, mas sim pela razão, a única que pode avaliar e, portanto, induzir a acolher ou rejeitar certas emoções. A sabedoria consiste precisamente na adoção do pensamento claro e distinto como norma, tanto do pensar como do viver.

12. As regras da moral provisória

E foi exatamente para favorecer o domínio da razão sobre a tirania das paixões que, desde o *Discurso sobre o método,* Descartes enunciou e propôs como "moral provisória" algumas normas que depois, tanto no intercâmbio epistolar como no *Tratado sobre as paixões,* revelaram-se para ele válidas e definitivas. Trata-se de normas simples, que é oportuno recordar sempre: "A primeira (regra) era a de obedecer às leis e aos costumes do meu país, observando constantemente a religião em que Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância e norteando-me em todas as outras coisas segundo as opiniões mais moderadas e mais distantes de todo excesso, que fossem comumente acolhidas e praticadas pelas mais sensatas dentre as pessoas com quem me coubesse viver." Distinguindo entre a contemplação e a busca da verdade, por um lado, e as exigências cotidianas da vida, por outro, Descartes, para a verdade, exige a evidência e a distinção, que, se alcançadas, nos dão o juízo; já para as segundas considera suficiente o bom senso, expresso pelos costumes do povo junto ao qual se vive. No primeiro caso, é necessária a evidência da verdade; no segundo, é suficiente a probalidade. O respeito às leis do país é ditado pela necessidade de tranqüilidade, sem a qual não é possível a busca da verdade.

"A segunda máxima era a de perseverar o mais firme e resolutamente possível em minhas ações, não deixando de seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, quando alguma vez a elas me determinasse, como se elas fossem as mais seguras."

Aqui, trata-se de uma norma muito pragmática, que conclama a romper as protelações e superar a incerteza e a indecisão, porque a vida não pode esperar, sendo premente, mas sem esquecer que permanece a obrigação de examinar a veracidade e a bondade dessas opiniões, já que a veracidade e a bondade permanecem como os ideais que regulam a vida humana. Descartes é inimigo da falta de decisão. Para superar isso, ele propõe o remédio "de habituar-se a formular juízos certos e determinados sobre as coisas que se apresentam, convencendo-se de que se cumpriu o próprio dever quando se fez aquilo que se julgava o melhor, ainda que seja julgado muito mal." A vontade se retifica refinando o intelecto.

Nesse contexto, ele propõe então a "terceira máxima", que é a de "esforçar-me sempre para vencer muito mais a mim mesmo do que ao destino e para mudar muito mais os meus desejos dos que a ordem do mundo. E, em geral, acostumar-me a crer que não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos". O tema de Descartes, portanto, é a reforma de si mesmo, reforma que é possível fazer, refinando a razão através do habituar-se às regras da clareza e da distinção. Nós retificamos a vontade reformando a vida do pensamento. E é com esse objetivo que ele destaca na quarta máxima que a sua função mais importante foi a de "dedicar toda a minha vida a cultivar minha razão e progredir o mais possível no conhecimento do verdadeiro, seguindo o método que me havia prescrito". O fato de ser esse o sentido das primeiras três máximas, bastante conformistas, é precisado pelo próprio Descartes, que acrescenta: "As três máximas anteriores fundamentavam-se precisamente no meu propósito de continuar a me instruir."

O conjunto torna evidente a orientação da ética cartesiana, isto é, a lenta e trabalhosa submissão da vontade à razão, como força-guia de todo o homem. Identificando a virtude com a razão nessa perspectiva, Descartes se propõe a "seguir tudo aquilo que a razão me aconselhar, sem que as paixões e os apetites me afastem disso". Com tal objetivo, o estudo das paixões e do seu entrelaçamento na alma visa a tornar mais fácil a consecução do primado da razão sobre a vontade e sobre as paixões. A liberdade da vontade só se realiza através da submissão à lógica da ordem que o intelecto é chamado a descobrir, dentro e fora de si: "No universo cartesiano, (...) ordem e liberdade não são dois termos que se excluem. A clareza e a distinção que garantem a existência de uma são também a condição para a explicação da outra. O *cogito* é a prova definitiva dessa verdade. Determinar-se não é subjazer a outra coisa, mas existir na forma mais exata" (R. Crippa).

Em Descartes, predomina o amor pela necessidade do verdadeiro, cuja lógica, uma vez alcançada, se impõe com a força da

razão. Somente sob o peso da verdade é que o homem pode se considerar livre, no sentido de que obedece a si mesmo e não a forças exteriores. Se o "eu" é definido como *res cogitans,* seguir a verdade significa seguir no fundo a si mesmo, na máxima unidade interior e no pleno respeito à realidade objetiva. O primado da razão deve se impor tanto no campo do pensamento como no da ação.

A virtude — à qual em última análise, a "moral provisória" conduz — é identificada com a vontade do bem e esta com a vontade de pensar o verdadeiro, que, sendo verdadeiro, também é bem. Com toda razão, R. Lefebre destaca que Descartes pretende "utilizar a ação para aperfeiçoar a razão e utilizar a razão para aperfeiçoar a ação: essa é a fórmula de uma sabedoria concebida como elevação do pensamento na vida e da vida no pensamento". Se a liberdade como indiferença "é o mais baixo grau de liberdade", a liberdade como necessidade é o seu grau mais elevado, porque se identifica com a verdade, alcançada e proposta pela razão. Se é verdade que é preciso pensar segundo a verdade e viver segundo a razão, para Descartes é mais triste perder a razão do que a vida, já que neste caso se perderia a razão da vida. Assim, o eixo da reflexão e da ação se desloca do ser para o pensamento, de Deus e do mundo para o homem, da revelação para a razão, novo fundamento da filosofia e constante ideal normativo da ação.

Quinta parte

AS GRANDES CONSTRUÇÕES METAFÍSICAS DO RACIONALISMO: O OCASIONALISMO, SPINOZA E LEIBNIZ

"Deus não está no mundo senão porque o mundo está nele, pois Deus não está senão em si mesmo, não está senão em sua imensidade."

Nicolas de Malebranche

"Tudo aquilo que existe, existe em Deus, e nada pode existir nem ser concebido sem Deus."

Baruch Spinoza

"Toda substância é como um mundo inteiro e como que um espelho de Deus ou então de todo o universo, que ela expressa ao seu modo particular. (...)
Desse modo, podemos dizer que o universo se multiplica tantas vezes quantas são as substâncias e que a glória de Deus se multiplica por igual, graças a tantas representações diversas de sua obra."

Gottfried Wilhelm Leibniz

"O mundo de Spinoza é uma transparência incolor da divindade, ao passo que o mundo de Leibniz é um cristal que reflete a sua luz em uma riqueza infinita de cores."

Ludwig Feuerbach

Nicolas de Malebranche (1638-1715) tentou uma fusão entre as temáticas cartesianas e o neoplatonismo agostiniano, representando uma das formulações mais completas do "ocasionalismo".

Capítulo VIII

A METAFÍSICA DO OCASIONALISMO E MALEBRANCHE

1. Os precursores do ocasionalismo e A. Geulincx

O cartesianismo teve notável trajetória, sobretudo na Holanda, onde Descartes residiu algum tempo, e na França, onde se tornou moda intelectual, que provocou vivas reações e oposições. Sobre as oposições, falaremos mais adiante (cf. a Oitava parte). Aqui, trataremos do desenvolvimento experimentado pelo cartesianismo por obra de um grupo de pensadores que aprofundaram seus aspectos metafísicos e gnosiológicos, chegando a resultados totalmente imprevisíveis.

Um dos maiores problemas deixados sem solução por Descartes foi o da possibilidade de explicar a ação recíproca da *res cogitans* e da *res extensa,* da alma e do corpo. A pseudo-solução da "glândula pineal" (cf. acima, p. 385), na realidade, constituíra uma flagrante "retirada" para um cômodo *asylum ignorantiae.*

Levando as premissas cartesianas às suas extremas conseqüências, alguns pensadores radicalizaram o dualismo existente entre "pensamento" e "extensão", negando a possibilidade de que o primeiro agisse sobre a segunda e vice-versa e propondo o *recurso a Deus* como a única solução para o problema da relação recíproca entre as duas substâncias. A vontade e o pensamento humano não agem diretamente sobre os corpos, mas constituem "ocasiões" para que Deus intervenha na produção dos respectivos efeitos nos corpos, assim como os movimentos dos corpos são "causas ocasionais" para que Deus intervenha na produção das respectivas idéias.

Essa teoria, conseqüentemente, foi denominada "ocasionalismo". Preparada por L. de la Forge, G. de Cordemoy e J. Clauberg, ela foi formulada por A. Geulincx e teve a sua mais acurada elaboração sobretudo graças à obra de N. de Malebranche, que soube impô-la à atenção de todos.

Louis de la Forge, em seu *Tratado sobre o espírito do homem* (escrito em torno de 1661), destaca a problematicidade das relações entre alma e corpo, ressaltando a distinção entre *causae principales* e *causae occasionales* e atribuindo a Deus a verdadeira causa dos movimentos, bem como da união entre alma e corpo.

Geraud de Cordemoy (1620-1884), em seu escrito *Sobre a distinção entre alma e corpo,* sustenta a tese de que não apenas a ação da alma sobre o corpo (e vice-versa), mas também qualquer forma de causalidade ativa é incompreensível sem a intervenção divina.

Johann Clauber (1622-1665), em seu escrito *Sobre a comunicação entre alma e corpo,* sustenta que tal comunicação não depende de sua natureza, mas *"ex Dei sola libertate".*

Arnold Geulincx (1624-1669), como já observamos, foi o primeiro a dar forma precisa ao ocasionalismo. Inicialmente, ele ensinou em Lovaina e, depois, em Leida, onde se converteu ao calvinismo. Somente uma parte de seus escritos foi publicada quando ainda em vida, ao passo que o restante de sua produção só veio à luz depois de sua morte, por iniciativa de seus alunos.

A verdade primeira e fundamental que se impõe, segundo Geulincx, é a da *existência do sujeito pensante consciente.* Ora, o sujeito tem plena consciência de tudo aquilo que faz; ao contrário, se não tem consciência de fazer certas ações, isso prova que ele efetivamente não as faz. Mas nós não temos em absoluto consciência de *produzir efeitos* sobre o corpo, *enquanto ignoramos completamente o modo em que eles se produzem;* logo, isso significa que não somos nós a produzi-los. Nós somos simples "espectadores" e não "atores" de tudo aquilo que acontece em paralelo na alma e no corpo.

Quando a alma tem determinadas *posições,* que são seguidas de determinados movimentos do corpo, e, vice-versa, quando ocorrem movimentos corpóreos aos quais se seguem percepções da alma, as volições e os movimentos não são "causas reais", mas funcionam como "causas ocasionais", em concomitância com as quais Deus realiza uma intervenção direta.

A alma e o corpo são como dois relógios sincronizados, não por interação recíproca, mas porque são continuamente regulados por Deus. Entretanto, como alguns estudiosos notaram, em alguns textos Geulincx não está distante da solução que Leibniz adotaria e tornaria célebre com a sua doutrina da "harmonia preestabelecida", da qual falaremos amplamente mais adiante (cf. pp. 469).

Geulincx não limita o seu ocasionalismo à explicação das relações alma-corpo, mas o estende à explicação de todas as "aparentes" interações das substâncias finitas.

Aliás, ele chega a antecipar até mesmo Spinoza, formulando afirmações que, de certa forma, levam a concluir que Deus produz

todas as nossas idéias com a sua mente, o que faz com que sejamos *modos* da própria mente divina, assim como também produz os corpos através da extensão, fazendo com que eles sejam *modos* da extensão.

Embora de forma episódica, também na ética Geulincx antecipa alguns pensamentos que Spinoza tornaria famosos, sobretudo reduzindo a virtude à razão e proclamando a aceitação serena da vontade de Deus e da necessidade. O lema seguinte resume todo um programa: *"ita est, ergo ita sit!"*

2. Malebranche e o desenvolvimento do ocasionalismo

2.1. Vida e obras de Malebranche

Nicolas de Malebranche nasceu em Paris, em 1638, de família muito numerosa (teve onze irmãos). Depois de ter estudado no Collège de la Marche e na Sorbonne, entrou para a congregação religiosa dos Padres do Oratório, em 1660. Estudou a Escritura e o agostinismo e, em 1664, ordenou-se sacerdote.

No mesmo ano de sua ordenação, leu o *Tratado do homem,* obra póstuma de Descartes (publicada por L. de la Forge), dela recebendo tal impacto que decidiu dedicar-se durante alguns anos ao estudo sistemático do cartesianismo.

No *Tratado,* Malebranche considerou extremamente reveladora a clara distinção feita por Descartes entre alma e corpo: à primeira eram atribuídos o intelecto puro e a vontade pura, ao passo que todas as outras funções físicas e psicofísicas eram atribuídas ao corpo e explicadas de forma mecanicista.

Em 1674/1675, Malebranche publicou *A busca da verdade,* obra dedicada ao correto método de pesquisa. Em 1680, publicou o *Tratado da natureza e da graça.* E, em 1684, o *Tratado de moral.* As suas *Conversações sobre a metafísica,* de 1688, constituem a mais clara exposição resumida do pensamento malebranchiano.

O filósofo morreu em 1715.

Os escritos de Malebranche suscitaram muito interesse e também vivas polêmicas. Um adversário particularmente duro de suas idéias foi sobretudo A. Arnauld, que denunciou a sua doutrina sobre a graça como não estando em conformidade com os ensinamentos da Igreja e conseguiu fazer com que o *Tratado da natureza e da graça* fosse condenado oficialmente.

2.2. O conhecimento da verdade e a visão das coisas em Deus

Quando Malebranche leu o *Tratado do homem,* de Descartes, suas convicções religiosas já estavam consolidadas, bem como já estavam plenamente arraigados em seu espírito o platonismo agostiniano e a doutrina agostiniana da verdade. Sua aversão pelo aristotelismo e pela escolástisca aristotelizante já datavam do tempo de sua formação no colégio de La Marche e dos estudos teológicos que realizara na Sorbonne.

Como sabemos, Plotino e Agostinho (cf. vol. I, pp. 343ss e 438 ss) já concebiam as relações entre alma e corpo de modo totalmente diferente de Aristóteles e da tradição nele inspirada, chegando a algumas conclusões de sabor dualista. Assim, era natural que o encontro com o espiritualismo cartesiano entusiasmasse tanto Malebranche. A doutrina aristotélica da alma como "forma" e "enteléquia" do corpo devia parecer-lhe como nada mais que um resíduo do paganismo, inoportunamente mantido pelos escolásticos. Já a contraposição dualista cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa* devia parecer-lhe muito oportuna e em perfeita concordância com o espiritualismo cristão. Não existe uma alma "vegetativa", assim como não existe uma alma "sensorial", porque as funções da alma se reduzem ao *pensar* e ao *querer,* não havendo mais nada no corpo além da extensão (com as suas determinações). Aliás, nesse ponto Malebranche vai até além de Descartes: ele não nega aos corpos somente as "qualidades ocultas" (que lhes haviam sido atribuídas no passado e que a nova ciência já excluíra definitivamente), mas também lhes nega a *ação mecânica* do choque.

Os corpos *não agem* sobre as almas (ou vice-versa), da mesma forma que *não interagem* uns sobre os outros.

Mas, então, como se explica o conhecimento e como é possível alcançar a verdade? Cada alma permanece isolada tanto a) das outras almas como b) do mundo físico. Como se pode sair desse isolamento, que parece verdadeiramente absoluto?

A solução de Malebranche se inspira em Agostinho (que, por seu turno, se inspirava no neoplatonismo, embora com uma série de mudanças e reformas): a alma, que está separada de todas as outras coisas, *tem união direta e imediata com Deus e, portanto, conhece todas as coisas através da visão em Deus.*

De Descartes, Malebranche extrai a convicção de que aquilo que nós conhecemos é só a "idéia" (conteúdo mental). Mas, ao mesmo tempo, dá a tal idéia uma densidade ontológica inteiramente ausente em Descartes e que foi extrair precisamente do exemplarismo metafísico platônico-agostiniano.

Nós só conhecemos "idéias" porque só elas são visíveis à nossa mente em si mesmas, ao passo que os "objetos" que elas representam permanecem *invisíveis ao espírito,* "porque não podem agir sobre ele nem se apresentar a ele". Todas as coisas que vemos são idéias e só idéias.

Carece de validade a objeção de que nós sentimos os corpos *resistirem, golpearem, fazerem pressão* e coisas semelhantes, pois, com efeito, *resistência, golpe,* pressão etc., nada mais são do que "impressões" e "idéias".

Por isso, escreve Malebranche em uma passagem de *A busca da verdade* que se tornou muito conhecida: "Nós percebemos por si mesmos os objetos que estão fora de nós. Vemos o sol, as estrelas e uma infinidade de coisas fora de nós. Mas não é verossímil que a alma saia do corpo e, por assim dizer, vá passear pelos céus para contemplar aqueles corpos. Portanto, ela *não os vê por si mesmos.* E o objeto imediato de nossa mente, quando ela vê o Sol, por exemplo, não é o Sol, mas algo que está intimamente unido à nossa alma e *que eu chamo de 'idéia'.* Por essa palavra, portanto, eu não entendo outra coisa senão aquilo que é ojeto imediato ou o que está mais próximo do espírito quando ele percebe algum objeto."

Mas de onde derivam as idéias em nós? Como é que Malebranche chega à solução extrema da visão das idéias em Deus?

O nosso filósofo procede por exclusão sistemática de todas as soluções que logicamente são dadas como possíveis, de modo a só deixar espaço unicamente para a sua solução.

Em particular, ele enfatiza o que segue.

a) As idéias não podem derivar do modo como os peripatéticos e os escolásticos entendiam, ou seja, através do complexo jogo das "espécies impressas" e das "espécies expressas", do "intelecto paciente" e do "intelecto agente" (Malebranche se refere a uma interpretação já totalmente desgastada dessas doutrinas, que se apresentavam quase totalmente desfiguradas em relação às doutrinas originais, sendo-lhe assim muito fácil excluí-las).

b) As idéias não podem também derivar da potência da alma, porque, se a alma possuísse tal poder, seria *criadora* de realidades espirituais (como são precisamente as idéias), o que é inadmissível, porque é contra toda a evidência.

c) Também a solução inatista deve ser rejeitada, porque faz da alma o receptáculo de uma *quantidade infinita* de idéias, contra toda plausibilidade.

d) Do mesmo modo, não se pode dizer (com Arnauld) que a alma pode extrair as idéias do mundo corpóreo, enquanto contém as suas perfeições por excelência, porque nesse caso, por analogia, ter-se-ia que defender o mesmo para todo o resto, dado que a alma

pode conhecer todo o real; assim, por conseqüência, ter-se-ia que concluir que a alma contém as perfeições de *todo o real* (o que, obviamente, é insustentável).

Então, não nos resta senão a conclusão de que *nós conhecemos todas as coisas em Deus.* Todas as idéias estão na mente de Deus (o mundo das idéias) e as nossas almas (que são espíritos) estão unidas a Deus, que é como que "o lugar dos espíritos".

O que, bem entendido, não significa que nós conheçamos a Deus em sua essência absoluta, implicando somente que aquilo que nós conhecemos é em Deus que conhecemos, até sem conhecer a Deus em sua totalidade e perfeição.

Eis uma significativa passagem de *A busca da verdade,* que expressa perfeitamente as conclusões de Malebranche: "Para explicar a fundo aquilo que digo (...), seria necessário mostrar a solidez da opinião daqueles que crêem ser Deus o pai verdadeiro da luz, que ilumina todos os homens, e que sem ele as verdades mais simples não seriam inteligíveis; e até o Sol, tão resplandescente como é, também não seria visível. Pois esta é a convição que me levou à descoberta dessa verdade que parece um paradoxo: *as idéias que nos representam as criaturas nada mais são que perfeições de Deus, que correspondem a essas mesmas criaturas e as representam."*

E eis uma segunda passagem, extraída das *Conversações* (o trecho registra um diálogo imaginário entre Aristo e Teodoro: o primeiro faz objeções de vários tipos e o segundo expressa o pensamento de Malebranche):

"*Aristo* — Eu me rendo, Teodoro, (...) a percepção que tenho da extensão inteligível pertence a mim: é uma modificação do meu espírito; sou eu que percebo essa extensão. Mas a extensão que eu percebo não é uma modificação da minha alma, porque sinto bem que não sou eu que estou vendo quando penso nos espaços infinitos, em um círculo, em um quadrado, em um cubo, ou quando olho este quarto ou volto os olhos para o céu. A percepção da extensão é minha; mas a extensão e todas as figuras que aí descubro bem que eu gostaria de saber como é que elas não são minhas. É, portanto, uma modificação do meu espírito; mas a extensão que eu vejo existe sem mim, já que vós podeis contemplá-la sem que eu a pense, vós e todos os outros homens.

Teodoro — E poderíeis sem temor acrescentar *e o próprio Deus, já que (...) não é senão nele que nós a vemos, não é senão na razão universal, que ilumina todas as inteligências (...).* Sim, Aristo, Deus vê em si mesmo a extensão inteligível, o arquétipo da matéria de que o mundo é formado e onde habitam os nossos corpos. E mais: não é senão nele que nós a vemos, já que essas almas não habitam em outro lugar senão na razão universal, nessa subs-

tância inteligível que contém as idéias de todas as verdades que nós descobrimos, seja em conseqüência das leis gerais da união de nossa mente com essa razão, seja em conseqüência das leis naturais da união da alma com o corpo."

Mas, se nós conhecemos somente *idéias* e é em Deus que as vemos, como podemos saber *se existem corpos correspondentes às idéias que deles temos?* Se, por hipótese, Deus fizesse tudo desaparecer, deixando apenas as nossas idéias, para nós nada mudaria, continuando a se desenvolver tudo como antes. Sendo assim, como podemos resolver o problema proposto?

Malebranche não tem dúvidas: nós estamos seguros da existência dos corpos *pela "revelação" que deles temos por parte de de Deus.*

Aqui, "revelação" não se deve entender tanto no sentido comum, mas sim no sentido refinado da metafísica ocasionalista. E Malebranche escolhe esse termo de modo intencionalmente provocador, como nos explica bem nesta passagem:

"*Aristo* — (...) Não temos necessidade de *revelação* para saber que temos um corpo: quando alguém nos dá uma alfinetada, nós o sentimos verdadeiramente.

Teodoro — Sim, certo nós o sentimos. *Mas essa sensação de dor que nós temos é precisamente uma espécie de 'revelação'.* Essa expressão vos causa impacto, mas precisamente por isso eu me sirvo dela, porque vós vos esqueceis sempre de que *é o próprio Deus que produz em vossa alma todos os diversos sentimentos que vos atingem por ocasião das mudanças que acontecem em vosso corpo em conseqüência das leis gerais das duas naturezas que compõem o homem.* (...) A coisa que nos alfineta a mão não verte a dor pelo buraco que faz em nosso corpo; e também não é a alma, em si, que produz esse sentimento desagradável, já que ela sofre a dor contra a vontade. (...) É o próprio Deus que, através do sentimento com que nos atinge, revela-nos aquilo que acontece fora de nós, ou seja, no nosso corpo e naqueles que nos circundam. Rogo que vos recordeis daquilo que tantas vezes já vos disse. (...) *Não há outro caminho que possa nos assegurar que Deus quis criar os corpos senão o da revelação,* pressupondo, porém, aquilo de que vós não duvidais mais, isto é, que eles não são visíveis por si mesmos, que não podem agir sobre o nosso espírito nem apresentar-se a ele e que o nosso espírito mesmo não pode conhecê-los senão na- idéias que nos representam nem senti-los senão pelas modalidades ou os sentimentos de que eles não podem ser a causa a não ser em conseqüência das leis arbitrárias de união da alma com o corpo."

E a ciência? Não estará ela, desse modo, perdendo todo o seu fundamento objetivo?

Pelo contrário, responde Malebranche. Em última análise, a ciência é até beneficiada pela nova metafísica. Com efeito, ela estuda as relações e os nexos matemáticos que ligam os fenômenos. E tais nexos entre os fenômenos são os nexos entre as idéias, nada mais refletindo senão a regularidade perfeita com que as idéias se vinculam entre si. Assim, ao invés de captar nexos entre impossíveis ações e interações existentes entre as coisas, a ciência estará captando os nexos entre as idéias na visão de Deus.

2.3. As relações entre a alma e corpo e o conhecimento que a alma tem em si mesma

Como já dissemos, Malebranche não apenas rejeita a concepção tradicional da alma como *forma do corpo,* mas leva até às suas extremas conseqüências o dualismo cartesiano. Não há união metafísica entre alma e corpo e, portanto, não há ação recíproca. A alma pensa o seu corpo, mas está intimamente unida a Deus. Todas as atividades da alma que nos parecem causar efeitos sobre o corpo são, na realidade, causas *ocasionais,* que agem tão-somente *pela eficácia da vontade de Deus.*

E o mesmo pode-se dizer sobre as supostas "ações" do corpo sobre a alma.

Algumas passagens das *Conversações* ilustram muito claramente o pensamento de Malebranche: "Não há relação necessária entre as duas substâncias de que nós somos compostos. As modalidades do corpo, por sua eficácia, não podem mudar as modalidades do espírito. Mas as modalidades de certa parte do cérebro, que eu não vos especificarei, são sempre seguidas por modalidades ou sentimentos da alma. E isso unicamente em conseqüência das leis sempre eficazes da união dessas duas substâncias, ou seja, para falar mais claro, *em conseqüência das vontades sempre eficazes do Autor do nosso ser. Não há nenhuma relação de causalidade entre um corpo e um espírito. O que digo? Não há nenhuma relação entre um espírito e um corpo. E digo mais: não há nenhuma relação entre um corpo e um corpo nem entre um espírito e um espírito.* (...) Não me pergunteis, Aristo, por que Deus quer unir espíritos a corpos. *Trata-se de fato,* mas suas principais razões até agora são desconhecidas da filosofia e talvez sequer a religião nos ensine isso."

Mas deve-se meditar sobre tudo na seguinte resposta de recapitulação de Teodoro (= Malebranche) a Aristo: "Portanto, Aristo, vós não podeis por vós mesmo mover o braço, mudar de lugar, posição ou hábito, fazer bem ou mal aos homens, realizar a menor mudança no universo. *Eis-vos no mundo sem qualquer poder,* imóvel como uma rocha e, por assim dizer, estúpido como um

tronco de árvore. Se vossa alma estivesse unida ao vosso corpo tão estreitamente quanto vos agradasse, se por esse meio estivésseis em contato com todos aqueles que vos circundam, que vantagem extrairíeis dessa união imaginária? Como faríeis até para mover apenas a ponta de um dedo ou pronunciar um monossílabo? Ai de vós, *se Deus não viesse em vossa ajuda, vós só faríeis esforços vãos e só conceberíeis desejos impotentes.* Pois, pensai um pouco, sabeis o que é necessário fazer para pronunciar o nome de vosso melhor amigo, para dobrar e desdobrar os vossos dedos, de que mais fazeis uso? (...) Portanto, apesar da união entre alma e corpo, como vos agradar imaginá-la, eis-vos morto e sem movimento *se Deus não fizer coincidir o seu desejo com o vosso, o seu querer sempre eficaz com o vosso querer sempre impotente.* Eis, caro Aristo, a solução do mistério. Acontece que *as criaturas não estão imediatamente unidas a nada mais que a Deus e não dependem essencial e diretamente senão dele.* E, como elas são todas igualmente impotentes, não dependem reciprocamente umas das outras. Pode-se dizer, sim, que elas estão unidas entre si e dependem umas das outras, admito, mas desde que fique entendido que isso só acontece em conseqüência das vontades imutáveis e sempre eficazes do Criador, somente em conseqüência das leis gerais que Deus estabeleceu e pelas quais ele regula o curso ordinário de sua providência. Deus quis que o meu braço se mova no instante mesmo em que eu o quis. (Suponho aí as condições necessárias para tanto.) *A sua vontade é eficaz e imutável:* eis de onde me vem todo poder e toda faculdade. Ele quis que eu tivesse certas sensações e certas emoções quando houvesse em meu cérebro certos traços e certos sacudimentos. Em suma, ele quis e quer continuamente que as modalidades da alma e do corpo sejam recíprocas: eis a união e a natural dependência das duas partes de que somos compostos, o que nada mais é do que a mútua ação recíproca de nossas modalidades, apoiadas no fundamento indestrutível dos decretos divinos, decretos que, por sua eficácia, me transmitem o poder que tenho sobre o meu corpo e, por meio dele, sobre qualquer outro, decretos que, por sua imutabilidade, unem-se ao meu corpo e, por meio dele, aos meus amigos e a tudo o que me circunda. Deus vinculou entre si todas as suas obras, não que ele tenha produzido entidades conexas, mas subordinou-as umas às outras sem revestilas de qualidades eficazes. Vãs pretensões do orgulho humano, produções quiméricas da ignorância dos filósofos! Acontece que, sensivelmente atingidos em presença dos corpos e interiormente tocados pelo sentimento de seus próprios esforços, não reconheceram a ação invisível do Criador, a uniformidade de sua conduta, a fecundidade de suas leis, a eficácia sempre atual de suas vontades, a sabedoria infinita de sua providência habitual. Por-

tanto, meu caro Aristo, peço-vos que nunca mais digais que vossa alma está unida ao vosso corpo mais do que a qualquer outra coisa, pois *ela não está unida imediatamente a nenhuma outra coisa senão a Deus,* já que os decretos divinos são os vínculos indissolúveis de todas as partes do universo e a conexão maravilhosa da subordinação de todas as coisas."

Resta ainda a destacar um ponto muito interessante.

Segundo Malebranche, nós estamos de posse de *um conhecimento dos corpos que é mais perfeito do que o conhecimento que temos da natureza de nossa alma.* Com efeito, é em Deus que conhecemos as verdades eternas e a extensão inteligível (que é o arquétipo do mundo físico) e, portanto, estamos em condições de daí deduzir a priori uma série de conhecimentos físicos. Da alma, ao contrário, *não temos um conhecimento através da sua idéia em Deus,* mas somente através de um "sentimento interior".

Ora, o *sentimento interior* nos diz: a) que existimos, b) que pensamos, c) que queremos, d) que experimentamos uma série de sensações. Mas não nos revela a natureza metafísica do nosso espírito. Para nos conhecermos em nossa essência, nós deveríamos ver o arquétipo do ser espiritual e descobrir todas as relações que dele derivam, assim como conhecemos o arquétipo da extensão inteligível, do qual deduzimos todas as relações que dele derivam. Mas não é assim que se verifica.

Escreve Malebranche: "Eu não sou luz para mim mesmo, porque a minha substância e as minhas modalidades nada mais são do que trevas e, por muitas razões, Deus não julgou oportuno revelar-me a idéia ou o arquétipo que representa a natureza dos seres espirituais."

São claras as razões pelas quais Malebranche assume essas posições. Se tivéssemos a idéia ou o arquétipo da natureza dos seres espirituais, nós estaríamos em condições de deduzir todos os seus acontecimentos e de construir uma espécie de geometria espiritual capaz de nos fazer conhecer tudo, inclusive o futuro e até a totalidade das experiências psicológicas, a priori, em todos os sentidos.

Entretanto, a consciência que nós temos de nós mesmos nos mostra somente uma parte mínima do nosso ser.

2.4. **Tudo está em Deus**

Assim, nós conhecemos os corpos *através das idéias* (em Deus) e as almas *através do sentimento.*

E Deus?

Nós conhecemos Deus *por si mesmo.* A proposição "existe um Deus" é tão certa quanto esta outra proposição: "penso, logo existo".

Malebranche retoma o argumento ontológico, baseando-se particularmente no atributo da infinitude. Mas não é o caso de insistir nesse ponto, tratando-se de variações sobre temas que já conhecemos bem. É assim que Malebranche resume o seu argumento: "Se pensamos Deus, então ele *deve* existir."

Entretanto, gostaríamos de recordar alguns pensamentos malebranchianos sobre a relação entre Deus infinito e o mundo finito. Se Deus é infinito, Deus *contém tudo em si.* Os neoplatônicos já diziam que não existe alma do mundo, mas o mundo na alma; que, por seu turno, a alma existe nas hipóstases superiores — e que tudo está em Deus. Malebranche repete algo análogo, mas ampliando ainda o pensamento neoplatônico. A realidade de Deus não está apenas em todo o universo, mas *também além dele,* porque Deus não está abrangido na própria obra, mas sim a abrange e a transcende. Exatamente porque é tudo em sua imensidade, ele pode ser *tudo em tudo.* E o seu ser *tudo em tudo* outra coisa não significa do que a presença de todas as coisas em sua imensidade.

Eis uma passagem do diálogo entre Teodoro e Aristo, extraída das *Conversações,* que expressa esses pensamentos do modo mais belo e eficaz:

"*Teodoro* — Deus ou o ser infinitamente perfeito, portanto, é independente e imutável. Ele é onipotente, eterno, necessário, imenso (...).

Aristo — Devagar! Ele é onipotente, eterno, necessário. Está bem, esses atributos convêm ao Ser infinitamente perfeito. Mas por que *imenso?* O que quereis dizer com isso?

Teodoro — Quero dizer que a substância divina *está em toda parte, não só no universo, mas infinitamente além dele,* porque Deus não é abrangido em sua obra: a obra é que é abrangida nele e existe na substância que a conserva com sua eficácia e onipotência. É nele que nós existimos. E é nele que nós temos vida e movimento, como diz o Apóstolo: *in ipso enim vivimus, movemur et sumus.*

Aristo — Mas Deus não é corpóreo; portanto, não pode estar difundido por toda parte.

Teodoro — *Precisamente porque não é corpóreo é que ele pode estar em toda parte.* Se ele fosse corpóreo, não poderia penetrar nos corpos do modo que penetra, pois é coisa contraditória que dois pés de extensão somem apenas um. Como a substância não é corpórea, ela não é extensa localmente ao modo dos corpos: é grande em um elefante, é pequena em um mosquito.

Ela está toda inteira, por assim dizer, em toda parte onde está e se encontra em toda parte, ou melhor, é nela que tudo se encontra, já que a substância do Criador é o vínculo íntimo da criatura.

A extensão criada é para a imensidade divina aquilo que o tempo é para a eternidade. Todos os corpos são extensos na imensidade de Deus, assim como todos os tempos se sucedem em sua eternidade. Deus é sempre tudo aquilo que é sem sucessão de tempo. Em sua existência, não há passado nem futuro: tudo é presente, imutável e eterno. Em sua substância, não há pequeno nem grande: tudo é simples, igual e infinito. Deus criou o mundo, mas a vontade de criar não é passado; Deus o mudará, mas a vontade de mudar não é futuro. A vontade de Deus, que fez e que fará, é ato imutável, cujos efeitos mudam sem que haja qualquer mudança em Deus. Em suma, Deus não foi nem será, Deus *é*.

Acontece que a sua extensão e a sua duração, se nos é permitido usar esses termos, *estão inteiramente na eternidade e inteiramente em todos os momento que passam em sua eternidade.* Do mesmo modo que Deus não está em parte no céu e em parte na terra, *ele está inteiramente em sua imensidade e inteiramente em todos os corpos que são localmente extensos em sua imensidade, assim como está todo em todas as partes da matéria, ainda que divisível ao infinito.* Ou, para falar com mais exatidão, *Deus não está tanto no mundo quanto o mundo está nele, em sua imensidade,* do mesmo modo que a eternidade não está no tempo quanto o tempo está na eternidade."

2.5. **Importância do pensamento de Malebranche**

Os estudiosos destacaram bem o deslocamento do epicentro da especulação que Malebranche realizou em relação a Descartes: este se orientava em direção aos problemas do conhecimento e da metodologia da ciência, ao passo que Malebranche constrói um sistema acentuadamente teocêntrico, sustentado por fortes motivações de caráter metafísico e religioso.

Nessa construção, em muitos casos, ele antecipa algumas idéias que, embora com base em pressupostos diferentes e com finalidades diferentes, encontraremos nas grandes construções metafísicas racionalistas de Spinoza e Leibniz.

Mas ele também apresenta algumas importantes analogias em relação ao empirismo de Berkeley, embora numa ótica diferente e ao lado de grandes diferenças.

Entretanto, certas analogias impensáveis, que só recentemente a historiografia filosófica percebeu, levam diretamente a Hume. Este destacou que Malebranche tem importância na história do pensamento francês, mas não fora da França. Na realidade, isso é uma espécie de *excusatio non petita.* Com efeito, certas análises sobre a *não experimentabilidade do princípio de causa e efeito* e certos exemplos que ilustram tal idéia retornam igual-

mente nas obras de Hume, repropostos com bases inteiramente diversas (ou seja, em bases empírico-ceticizantes). Mas nem por isso tais tangentes revelam-se menos significativas. Como quer que seja, tais analogias só poderão ser compreendidas quando falarmos de Hume (cf. pp.566).

Concluamos com a leitura de duas das passagens mais significativas a esse respeito.

A primeira: "Os sentidos me dizem que os objetos sensíveis agem sobre mim; eu digo a mim mesmo que sou eu que movo o meu braço (...). Mas cuidado, que te confundirás ainda, já que, supondo que um corpo em movimento se encontre circundado por outros, o que acontecerá quando ele encontrar algum cuja solidez e cuja grandeza não conhece? Dirás que ele lhe dará uma parte de sua força motriz? *Mas quem te ensinou isso? Quem te disse que o outro a receberá?* (...) É verdade que os teus olhos te dizem que, quando um corpo em repouso recebe um choque, deixa de estar em repouso. Crê naquilo que vês: é um fato — e, quanto aos fatos, os sentidos são boas testemunhas. *Mas não julgues que os corpos têm uma força em si mesmos, nem que possam difundi-la naqueles que encontram, já que tu não vês nada (....)*

A segunda: "Se os homens não houvessem aventado em seu juízo que as idéias das coisas estão presentes em seu espírito quando eles o querem, teriam que concluir que segundo a ordem da natureza, o seu querer é ordinariamente necessário para que eles tenham as idéias, mas não que o querer é a verdadeira e principal causa que as apresenta à sua mente e menos ainda que o querer as produz do nada ou como eles explicam. (...) Não devem julgar que *uma bola em movimento seja a principal e verdadeira causa do movimento da bola que ela encontra em seu caminho,* já que a primeira não tem em si mesma a força para mover-se. *Podem julgar apenas que o encontro das duas bolas é a ocasião para que o autor do movimento da matéria execute o decreto de sua vontade,* que é a causa universal de todas as coisas, transmitindo à outra bola uma parte do movimento da primeira, ou melhor, o tanto de movimento que a primeira perde do seu."

Tudo isso basta para garantir a Malebranche um lugar bem preciso na história do pensamento ocidental.

Capítulo IX

SPINOZA E A METAFÍSICA DO MONISMO E DO IMANENTISMO PANTEÍSTA

1. A vida e os escritos de Spinoza

Spinoza (Baruch de Espiñoza) nasceu em Amsterdão no ano de 1632 (o mesmo ano em que nasceu Locke), de família abastada de judeus espanhóis (forçados a se converter, mas que secretamente se mantiveram fiéis à sua antiga fé) que se haviam refugiado na Holanda para escapar às perseguições da Inquisição em Portugal. (Recordemos que os judeus e os mouros obrigados a se converter, na Espanha, eram chamados com o termo depreciativo de "marranos".)

Na escola da comunidade judaica de Amsterdão, Spinoza aprendeu o hebraico e estudou a fundo a Bíblia e o Talmud.

Entre 1652 e 1656, freqüentou a escola de Francisco van den Enden (que era douto de formação católica, mas que se havia tornado livre-pensador), onde estudou latim e ciências. O conhecimento do latim abriu para Spinoza o mundo dos clássicos (entre os quais Cícero e Sêneca) e deu-lhe acesso aos autores renascentistas e aos filósofos modernos, especialmente Descartes, Bacon e Hobbes.

Pouco a pouco, o pensamento de Spinoza ia se delineado, revelando-se sempre mais clara a sua inconciliabilidade com o credo da religião judaica. Conseqüentemente, começaram também os confrontos com os teólogos e os doutores da Sinagoga. Os atritos tornaram-se bastante fortes porque Spinoza logo havia atraído a atenção sobre si em virtude de seus destacados dotes intelectuais e os dirigentes da comunidade judaica teriam desejado que ele se tornasse rabino. Mas Spinoza mostrou-se irremovível em suas posições, sobretudo depois da morte do pai (ocorrida em 1654), tanto que um fanático tentou até matá-lo. Spinoza só se salvou por

sua presteza de reflexos e a sua agilidade (mas guardou, como lembrança, o manto cortado pela punhalada).

O ano de 1656 assinalou dramática e decisiva reviravolta: Spinoza foi excomungado e banido da Sinagoga. Os amigos judeus e os parentes o abandonaram. A irmã contestou-lhe até mesmo o direito à herança paterna. (Ele entrou com um processo para resolver a questão e venceu; depois, porém, recusou tudo, porque havia pretendido lutar só pela defesa de um direito enquanto tal e não pelos benefícios que dele derivariam.)

Depois da excomunhão, Spinoza refugiou-se em uma aldeia nas proximidades de Amsterdão, onde escreveu uma *Apologia,* ou seja, uma defesa de suas posições, escrito que não chegou até nós. Em seguida, foi para Rijnsburg (nas proximidades de Leida) e daí para Voorburg (perto de Haia), sempre em quartos de aluguel. Em 1670, em Haia, o pintor Van der Spyck hospedou-o em sua casa.

Como e de que vivia Spinoza? Ele havia aprendido a cortar vidros óticos. E os proventos que ganhava com esse trabalho cobriam grande parte de suas necessidades. Devido ao nível de vida modesto que mantinha (os únicos luxos que se concedia eram os livros), tinha necessidade de pouco. Amigos e admiradores ricos e poderosos chegaram a oferecer-lhes grandes doações, mas ele as recusou ou então, como no caso de uma renda que lhe foi oferecida por S. de Vries, aceitou-a, mas reduziu drasticamente o seu valor, com base no pouco que necessitava para a sua vida frugal.

A excomunhão da Sinagoga, que comportava conseqüências sociais e jurídicas notáveis, isolou-o totalmente dos judeus, mas não o isolou dos cristãos (à cuja fé, no entanto, ele não aderiu). Com efeito, foi acolhido em círculos de cristãos abertos e favoráveis à tolerância religiosa. Conheceu homens poderosos, como os irmãos de Witt (que lideravam o partido democrático), de cuja proteção desfrutou, e cientistas como Huygens, além de manter correspondência com homens doutos e renovados.

Em 1673, o Eleitor do Palatinado ofereceu-lhe uma cátedra universitária em Heidelberg, mas ele recusou, cortês mas firmemente, temendo que a aceitação de uma posição oficial como a de professor universitário pudesse limitar a sua liberdade de pensamento.

Mas, se não chegou a ensinar oficialmente de uma cátedra, mantinha, porém, amigos e admiradores com que podia falar de filosofia e os quais discutir os seus escritos.

Morreu em 1677 de tuberculose, quando tinha apenas 44 anos de idade.

O primeiro trabalho escrito por Spinoza foi o *Breve tratado sobre Deus, o homem e a sua felicidade,* elaborado talvez em torno de 1660. Mas esse escrito permaneceu inédito, sendo descoberto e

Baruch Spinoza (1632-1677) foi o autor da formulação moderna mais radical do monismo imanentista e panteísta.

publicado somente no século passado. O *Tratado sobre a emenda do intelecto* é de 1661. A sua obra-prima é a *Ethica,* iniciada em torno de 1661 (que constituiu o trabalho de toda a vida do filósofo) e publicada postumamente em 1677, juntamente com o *Tratado sobre a emenda do intelecto,* um *Tratado político* e suas *Cartas.*

A única obra publicada com o próprio nome de Spinoza foi uma exposição em forma geométrica dos *Princípios de filosofia* de Descartes, à qual foram agregados *Pensamentos metafísicos.*

Já o *Tratado teológico-político,* que sucitou grande celeuma e acesas polêmicas, foi publicado anonimamente (em 1670) e com falsa indicação do local de impressão.

A cultura de Spinoza era notável e as fontes de sua inspiração muito variadas: a filosofia tardio-antiga, a escolástica (especialmente a judaica medieval de Maimônides e de Avicebron,(a Escolástica dos séculos XVI-XVII, o pensamento renascentista (Giordano Bruno e Leão Hebreu) e, entre os modernos, sobretudo Descartes e Hobbes. Mas essas fontes foram fundidas em uma poderosa e nova síntese, que assinala uma das etapas mais significativas do pensamento ocidental moderno.

Os antigos gregos consideravam a coerência entre a doutrina e a vida de um filósofo como a mais significativa prova de credibilidade de uma mensagem espiritual. E os filósofos gregos deram os mais admiráveis exemplos dessa coerência. Ora, Spinoza alcançou plenamente o paradigma dos antigos: a sua metafísica está em perfeita consonância com a sua vida (em muitos aspectos, como teremos oportunidade de ver mais adiante, ele pode ser considerado como estóico moderno).

Como veremos, *ele pregou como meta suprema do itinerário filosófico a visão das coisas sub specie aeternitatis,* que é uma visão capaz de libertar o homem das paixões e dar-lhe um estado superior de paz e tranqüilidade. E, como nos dizem unanimemente os contemporâneos de Spinoza, a paz, a tranqüilidade e a serenidade foram a marca de toda a sua existência. O próprio selo que escolheu para lacrar as cartas de sua correspondência é significativo: uma rosa, tendo acima a palavra *caute,* da mesma forma como o sentido de sua filosofia, como veremos, está na compreensão pura e distanciada do entender, despojado de toda perturbação e de toda paixão.

2. A busca da "verdade" que dá um sentido à vida

O *Tratado sobre a emenda do intelecto,* como destacaram muitos estudiosos, é uma espécie de *Discurso sobre o método* spinoziano, pelo seu tom autobiográfico e por sua finalidade programática, embora muito diferente dele em outros aspectos,

enquanto o interesse de Spinoza é sobretudo de caráter ético, ao passo que o de Descartes é *gnosiológico*. Em outros termos, Spinoza não se pergunta qual a metodologia correta da verdade e quais as características dessa verdade para satisfazer um interesse teorético abstrato, mas busca a verdade *capaz de dar sentido à existência humana,* querendo portanto identificar qual o bem cuja posse garanta ao homem a felicidade.

Lendo esse *Tratado* de Spinoza, acodem à mente os antigos *Protréticos* gregos, ou seja, o tipo de obra como devia ser o *Ortensio* ciceroniano ou então escritos agostinianos. Em suma, o "verdadeiro" que interessa a Spinoza não é o de tipo matemático ou físico, isto é, um tipo de verdadeiro que não incide sobre a existência humana, *mas é precisamente aquele verdadeiro que interessa mais que qualquer outro à vida humana: aquele verdadeiro que se busca para dele desfrutar e em cujo desfrutamento realiza-se o cumprimento e a perfeição da existência e, portanto, a felicidade.*

No prólogo (que, de longe, constitui a parte mais bela e luminosa da obra, porque nos abre uma brecha que nos permite ver o seu espírito, as causas e os objetivos pelos quais ele decidiu-se a filosofar), Spinoza diz ter experimentado a *fatuidade de todas as coisas* que constumam acontecer na vida comum e ter descoberto que elas *somente* constituíam "bens" ou "males" à medida que o seu espírito deixava-se estimular por elas, pois, na realidade, elas eram todas "nem boas nem más" (aqui, entrelaçam-se estóicos e bíblicos). Foi por isso que, "por fim", ele decidiu-se a procurar a existência do "verdadeiro bem" alcançável, com o qual o espírito humano pudesse se satisfazer plenamente, e, portanto, ver se existia algo que, encontrado e possuído, lhe permitisse "gozar eternamente de contínua e suprema letícia"

Em primeiro momento, parecia-lhe que aventurar-se nessa empresa fosse coisa pouco sábia, porque, de qualquer modo, tratava-se de deixar as coisas *certas,* como a busca do prazer e da riqueza, a caça às honras, para seguir uma coisa *incerta*. Ele nos diz também que se encontrou em uma situação de confusão e embaraço, por um lado, ao pensar que, se a felicidade consistisse naquelas coisas, ter-se-ia privado delas para poder ter tempo e condições de procurar se exitia outro bem, superior a elas, e, por outro lado, ao pensar que, se a felicidade não consistisse naquelas coisas, continuar se dedicando a elas o teria privado igualmente da "suma felicidade".

Então, ele procurou adotar uma nova disciplina de vida, embora não mudando as normas comuns de vida, mas sua tentativa faliu, porque a busca daquelas coisas às quais os homens comumente dão valor — prazeres, riquezas, honras — impede totalmente a busca de nova disciplina de vida.

a) No que se refere ao prazer, diz Spinoza que o espírito, quando desfruta do prazer, fica de tal modo tomado que nele mergulha inteiramente, não podendo mais ocupar-se de outras coisas. Mas, depois de desfrutado o prazer, sobrevém uma enorme tristeza. Escreve ele: "O prazer dos sentidos, por exemplo, toma de tal forma o espírito que este nele repousa como em um bem, ficando inteiramente impedido de pensar em outra coisa; mas, depois do desfrute, vem uma grande tristeza, a tal ponto que a mente, se também não houver sido tomada, permanece perturbada e aparvalhada."

b) No que se refere às riquezas, quando elas são perseguidas por si mesmas (ou seja, precisamente como o sumo bem), absorvem continuamente o homem, forçando-o a direcionar todas as suas ações para a obtenção delas. E, quanto mais riquezas se adquire, mais aumenta o desejo de aumentá-las ainda mais e, portanto, cresce o estímulo para incrementá-las sem cessar (aqui, não há a pausa do arrependimento, como na busca do prazer). Mas quando, ao contrário, a busca da riqueza se reveste de insucesso, então o homem é colhido por imensa tristeza, abatendo-se completamente.

c) O mesmo vale também para a busca das honras, mas com um agravante: para conseguir as honras, que nos são tributadas pelos outros, nós devemos conformar a nossa vida ao modo que precisamente agrada os outros, "fugindo daquilo de que vulgarmente fogem e buscando aquilo que vulgarmente buscam".

Depois dessas reflexões, Spinoza conclui que, abandonando essas coisas, estaria, abandonando *bens incertos por sua natureza,* como é provado pelo que se disse, ao passo que o bem a que visava era *certo por natureza,* sendo incerto somente o *modo de consegui-lo.* Em última análise, portanto, tratava-se de "perder males certos por um bem incerto". Examinando bem, todos os males da humanidade derivam nada mais nada menos do que da busca daqueles supostos bens.

Por isso, escreve Spinoza: "Na verdade, as coisas perseguidas pelo vulgo não contribuem em nada para a conservação do nosso ser, mas, ao contrário, são nocivas, tanto que, freqüentemente, ocasionam a morte daqueles que as possuem, se assim se pode dizer, e ademais sempre levam à morte daqueles que por elas são possuídos. Quantos sofreram perseguições e morte por suas riquezas e quantos, para a acumulá-las, expuseram-se a uma série de perigos, até pagarem com a morte o preço de sua tolice! E não menor é o número daqueles que, para alcançar ou defender honras, acabaram miseravelmente. E, por fim, são inumeráveis os exemplos de homens que apressaram sua morte pela excessiva libido. Pois bem, qual é a causa desses males? Parecia-me que toda

felicidade ou infelicidade depende somente da natureza do objeto a que nos apegamos com o nosso amor. Com efeito, quanto às coisas que não amamos nunca surgem conflitos, nem tristeza se perecem, nem inveja se outros as possuem, nem temor, nem ódio: em suma, não suscitam paixão alguma. Tudo isso, no entanto, acontece por amor às coisas que podem perecer, como aquelas de que falamos. Mas, ao contrário, o amor por aquilo que é eterno e infinito enche o espírito de pura alegria, inteiramente privada de tristeza, o que constitui um bem a desejar e buscar com todas as nossas forças."

A solução de todas essas incertezas ocorre do seguinte modo: os prazeres, as riquezas e as honras, diz Spinoza, são males quando são perseguidos *como fins,* mas não o são quando buscados somente *como meios*, ou seja, como instrumentos necessários para viver em função de um objetivo superior: "A busca do dinheiro, o amor pelos prazeres e a glória só constituem obstáculos quando alguém os busca *por si mesmos* e não como *meio* para outras coisas. No entanto, buscados como meio, são passíveis de medida, não constituindo mais obstáculos; ao contrário, podem ser de grande utilidade para o fim pelo qual são buscados."

Portanto, o bem supremo procurado por Spinoza não elimina nem anula as outras coisas, mas redimensiona totalmente o seu significado e valor.

Nesse momento, Spinoza caracteriza esse bem supremo como *o laço que une intimamente a mente com toda a natureza,* laço de que deve participar o maior número possível de homens.

Também se destaca claramente, no pensamento spinoziano, a centralidade da idéia de *Deus,* entendido como *ordem eterna da natureza,* uma só coisa com a própria natureza e com suas leis necessárias, ficando clara também a função determinante que tal idéia está destinada a desempenhar na reconstrução da vida do homem e do seu significado. Mas veremos isso mais adequadamente na exposição sobre a *Ethica.*

Enquanto isso, para concluir esta exposição sobre o *Tratado sobre a emenda do intelecto,* devemos destacar que Spinoza afirma que, para realizar-se o desígnio de que falamos, é necessário que todos os elementos da vida do homem se direcionem para esse fim. Em especial: 1) só é preciso conhecer da natureza aquilo que é indispensável para realizar o fim apontado; 2) deve-se construir uma sociedade que esteja em condições de levar o maior número possível de homens à consecução daquele fim; 3) deve-se elaborar uma moral e uma pedagogia sempre em função desse objetivo; 4) é preciso cultivar adequadamente a ciência médica que, favorecendo a saúde, facilitará a consecução do objetivo a que nos propomos; 5) é preciso cultivar a mecânica e a técnica, que nos farão poupar tempo e esforços; 6) é preciso emendar e purificar o in-

telecto, para torná-lo idôneo e capaz de compreender do melhor modo possível a verdade.

Nesse meio tempo, isto é, enquanto se trabalha na construção da maior perfeição humana possível, devem-se respeitar algumas *regras provisórias de vida,* que se reduzem às três regras seguintes:

1) É preciso falar segundo a capacidade de compreensão do vulgo e conformar-se ao seu modo de se comportar em tudo aquilo que não constitua um obstáculo à consecução dos nossos fins: isso nos assegurará *muitas vantagens,* não por último a de conseguir que o vulgo se disponha favoravelmente em relação a nós para poder ouvir a verdade.

2) É preciso desfrutar dos prazeres apenas na medida do suficiente para manter a boa saúde.

3) É preciso que a busca do dinheiro ou outros bens materiais se limite ao que é necessário para viver e manter a boa saúde, bem como para se harmonizar com os usos e costumes do nosso país, desde que isso não esteja em contraste com os nossos objetivos.

É isso o que Spinoza prescreve e foi isso o que ele, em primeiro lugar, fez durante toda a sua vida. E aquela breve palavra latina do seu lema, *"caute",* de que já falamos, resume exatamente o sentido de todas essas regras como que a um mínimo denominador comum.

Assim, estamos agora em condições de passar à exposição das doutrinas centrais da *Ethica* e de compreender o significado de sua construção teórica: ele parte de Deus como centro, porque do novo significado que dá a Deus depende o novo significado que dá ao homem e à sua vida. Mais do que nunca, vale para Spinoza o célebre ditado: "Dize-me o Deus que tens e te direi quem és."

3. A concepção de Deus como eixo central do pensamento spinoziano

3.1. A ordem geométrica

A obra spinoziana, a *Ethica,* como diz o próprio subtítulo "*ordem geométrica demonstrada*", tem um esquema de exposição calcado no dos *Elementos* de Euclides, ou seja, segue um procedimento que se desenvolve segundo definições, axiomas, proposições, demonstrações e escólios (ou explicações). Trata-se do método indutivo-geométrico, em parte já utilizado por Descartes e bastante apreciado por Hobbes, como veremos (cf. pp. 491ss), mas que Spinoza leva às últimas conseqüências.

Por que o nosso filósofo escolheu esse método precisamente para tratar da realidade suprema de Deus e do homem, que são

objetos para os quais os procedimentos matematizantes pareceriam muito restritos e inadequados? Essa é a pergunta que se propõem todos os intérpretes, dado que esse método, em sua translúcida clareza formal, muitas vezes não revela, mas até oculta as motivações do pensamento spinoziano, a ponto de alguns terem acreditado resolver o problema pela raiz tentanto dissolver a ordem geométrica de sua rigidez formal em um discurso distendido e corrido. Uma solução absurda, porque a escolha de Spinoza não teve uma motivação única, mas razões múltiplas.

Procuremos identificar suas principais razões.

Está claro contra o que Spinoza pretendeu reagir ao adotar o método geométrico. Ele queria rejeitar: a) o procedimento silogístico abstrato e extenuante, próprio de muitos escolásticos; b) os procedimentos inspirados nas regras retóricas próprias do Renascimento; c) o método rabínico da exposição excessivamente prolixa.

O estilo de Descartes e, em geral, o gosto pelo procedimento científico próprio do século XVII influenciaram grandemente Spinoza em sentido positivo.

Entretanto, o método e o procedimento adotados por Spinoza na *Ethica* não constituem um simples revestimento extrínseco (ou seja, formal), como pareceu a alguns, não sendo também explicáveis como simples concessão a um modismo intelectual. Com efeito, os nexos que explicam a realidade, como a entende Spinoza (como logo veremos), são *expressão de uma necessidade racional absoluta.* Posto Deus (ou a Substância), tudo daí "procede" com o mesmo rigor com que, posta a natureza do triângulo tal como se expressa em sua definição, todos os teoremas relativos ao triângulo daí "procedem" rigorosamente, não podendo deixar de fazê-lo. Assim, se tudo é "dedutível" a partir de Deus com esse mesmo rigor absoluto, então, segundo Spinoza, o método euclidiano mostra-se o mais adequado.

Ademais, esse método oferece a vantagem de possibilitar o distanciamento emocional do objeto tratado e, portanto, uma objetividade desapaixonada, isenta de perturbações alógicas e arracionais. E isso favorecia grandemente a realização daquele ideal que o nosso filósofo se propusera: ver e fazer ver todas as coisas acima do riso, do pranto e das paixões, à luz do puro intelecto. Um ideal que se encontra perfeitamente condensado na seguinte máxima: *"nec ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligere".*

3.2. A "substância" ou o Deus spinoziano

As definições com que se inicia a *Ethica,* ocupando no todo cerca de uma página, contêm quase que inteiramente os funda-

mentos do spinozismo, centrados na nova concepção da "substância", que determina o sentido de todo o sistema.

A questão relacionada com a *substância* é, fundamentalmente, uma questão relacionada com o *ser* (que é a questão metafísica por excelência). Aristóteles já escrevia que a eterna pergunta "o que é o ser?" equivalia à questão "o que é a substância?" e que, portanto, a resposta para a questão da substância é uma resposta ao problema metafísico máximo. Com efeito, dizia Aristóteles, tudo aquilo que existe é substância ou sensação da substância. E Spinoza também repete: "Nada é dado na natureza além da substância e de suas sensações."

Mas, para a metafísica antiga, as substâncias eram múltiplas e hierarquicamente ordenadas. Mesmo apresentando teorias sobre a substância completamente diferentes das clássicas e escolásticas, o próprio Descartes pronunciou-se a favor da existência de uma multiplicidade de substâncias.

Entretanto, Descartes se havia contradito flagrantemente. Com efeito, por um lado, ele insistiu em considerar a *res cogitans* e a *res extensa* como substâncias (e, portanto, tanto as almas como os corpos), mas a definição geral de substância por ele apresentada não podia concordar com essa admissão. Com efeito, nos *Princípios de filosofia,* ele havia definido a substância como *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum,* vale dizer, como aquilo que, para existir, não necessita de mais nada senão de si mesmo. Entretanto, assim entendida, só a realidade suprema pode ser substância, ou seja, Deus, porque, como diz o próprio Descartes, todas as coisas criadas só podem existir na medida em que são *sustentadas pela potência de Deus.* Descartes procurou sair dessa aporia introduzindo *segundo* conceito de substância (e, portanto, defendendo uma concepção polívoca e analógica de substância), segundo o qual *também* as realidades criadas (tanto as pensantes como as corpóreas) podem ser consideradas substâncias "enquanto são realidades que, para existir, *necessitam somente do concurso de Deus".* É evidente a ambigüidade da solução cartesiana, porque não se pode dizer coerentemente que a) substância é aquilo que, para existir, não necessita de mais nada a não ser de si mesmo e b) que também são substâncias as criaturas, que para existir, necessitam apenas do concurso de Deus. Com efeito, as duas definições chocam-se formalmente.

Assim, retomando essa linha, Spinoza extrai as suas conseqüências extremas: só existe uma única substância, que é precisamente Deus.

É evidente que o originário (o Absoluto, como diriam os românticos), o fundamento primeiro e supremo, precisamente por ser tal, é aquilo que não remete a nada mais além de si, sendo

portanto autofundamento, causa de si, *"causa sui"*. E tal realidade não pode ser concebida senão como existente necessariamente.

Ora, sendo "aquilo que é em si e é concebida por si mesma", ou seja, aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma para existir e ser concebida, então a substância coincide com a *causa sui* (a substância é aquilo que não necessita de nada mais além de si mesma precisamente porque é causa ou razão de si mesma).

Aquilo que, para Descartes, eram substâncias em sentido secundário e derivado, ou seja, *res cogitans* e *res extensa* em geral, tornam-se para Spinoza *dois* dos *infinitos "atributos" da substância,* ao passo que os simples pensamentos, as simples coisas extensas e todas as manifestações empíricas tornam-se sensações da substância, "modos", ou seja, coisas que *estão na substância* e que *só podem ser concebidas por meio da substância.*

Adiante, mostraremos mais amplamente o que são "atributos" e "modos" para Spinoza. Aqui, continuando o discurso sobre a substância, devemos destacar ainda o sentido no qual ela coincide com Deus: "Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída de uma infinidade de atributos, cada qual deles expressando uma essência eterna e infinita".

Essa substância-Deus é *livre,* no sentido de que existe e age *por necessidade de sua natureza;* e é *eterna,* porque a sua essência envolve necessariamente a sua existência.

Tudo isso está contido nas oito supremas definições da *Ethica* de Spinoza (a que acenamos antes). E a visão da realidade em que se baseia é a de que *Deus é precisamente a única substância existente,* de que "tudo o que existe, existe em Deus, pois sem Deus nada pode existir nem ser concebido" e de que "tudo aquilo que acontece, acontece unicamente pelas leis da natureza infinita de Deus e decorre da necessidade de sua essência".

É evidente que, com essa proposição, as demonstrações da existência de Deus não podem ser outra coisa senão variações da prova ontológica. Com efeito, não é possível pensar Deus (ou a substância) como *causa sui* sem pensá-lo como *necessariamente existente.* Aliás, nessa perspectiva, Deus é aquilo de cuja existência nós estamos mais certos do que da existência de qualquer outra coisa.

O Deus de que fala Spinoza é aquele Deus bíblico sobre o qual ele havia concentrado seu interesse desde a juventude, mas profundamente contraído nos esquemas da metafísica racionalista e de certas perspectivas cartesianas. Não é um Deus dotado de "personalidade", ou seja, de vontade e de intelecto. Conceber Deus como pessoa, diz Spinoza, significaria reduzi-lo a esquemas antropomórficos. Analogamente, o Deus spinoziano não "cria" por livre

escolha algo que é diferente de si e que, precisamente como tal, poderia também não criar. Ele não é "causa transitiva", mas sim "causa imanente", sendo portanto inseparável das coisas que dele procedem. Deus não somente não é Providência, no sentido tradicional, mas é a necessidde absoluta, totalmente impessoal.

Dada a sua natureza (que coincide com a liberdade no sentido spinoziano que explicamos, ou seja, no sentido de que só é dependente de si mesmo), Deus é *necessidade absoluta de ser.* E é necessidade absoluta no sentido de que, colocando-se esse Deus-substância como *causa sui,* dele procedem necessária e intemporalmente, ou seja, eternamente (analogamente ao que acontece na processão neoplatônica), os infinitos atributos e os infinitos modos que constituem o mundo. As coisas derivam necessariamente da essência de Deus (como já dissemos), assim como os teoremas procedem necessariamente da essência das figuras geométricas. A diferença entre Deus e as figuras geométricas está no fato de que estas últimas não são *causa sui* e, portanto, a derivação geométrico-matemática permanece uma "analogia" que ilustra algo que, em si mesmo, é mais complexo.

Foi nessa *necessidade de Deus* que Spinoza *encontrou aquilo que procurava:* a raiz de toda certeza, a razão de tudo, a fonte de uma tranqüilidade suprema e de uma paz total. Naturalmente, tratar-se-ia de ver se o Deus que lhe deu verdadeiramente aquela imensa paz é precisamente aquele que se expressa nos esquemas geométricos da *Ethica* ou então se é um Deus que os esquemas geométricos — como observam certos intérpretes —, mais do que revelar, ocultam, ou seja, exatamente aquele Deus bíblico que tinha nele profundas raízes avitas. Mas isso nos levaria a um terreno de pura investigação teorética.

Contudo, esse é um ponto fundamental a considerar para se compreender Spinoza: a "necessidade" é apresentada como a solução de todos os problemas .

A propósito disso, escreveu K. Jaspers: "*A experiência da necessidade* é a bem-aventurança de Spinoza. Ele pode voltar sempre a expressá-la na calma de sua idéia de Deus: de Deus procedem necessariamente infinitas coisas de modo infinito. Tudo aquilo que existe enquadra-se nessa necessidade (...). Nietzsche recolheu de Spinoza essa atitude em relação à necessidade e à calma que nela se alcança: 'Escudo da necessidade! Astro supremo do ser, que nenhum desejo alcança, que ninguém macula, eterno *sim* do ser, eu sou eternamente o teu *sim,* pois eu te amo, ó necessidade!' "

Efetivamente, depois dos estóicos, Spinoza foi o pensador que mais acentuadamente apontou a compreensão da necessidade como o segredo que dá sentido à vida.

E Nietzsche, com sua doutrina do *amor fati*, levaria esse pensamento às conseqüências extremas.

3.3. Os "atributos"

Já acenamos acima para os "atributos" e os "modos" da substância. Agora, devemos explicar do que se trata.

A substância (Deus), que é infinita, manifesta e exprime a sua própria essência em infinitas formas e modos, que constituem os "atributos".

À medida que, todos e cada um, expressam a infinitude da substância divina, os "atributos" devem ser concebidos "em si mesmos", ou seja, cada um separadamente, sem a ajuda do outro, mas não como entidades estanques (são diferentes, mas não separados), pois só a substância é entidade em si e para si.

É o próprio Spinoza quem explica: "Por isso, fica claro que embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos entretanto concluir que eles constituem dois seres ou duas substâncias diferentes. Com efeito, é próprio da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido em si mesmo, já que todos os atributos que ela possui sempre estiveram juntos nela, um não podendo ser produto do outro, mas cada qual expressando a realidade ou o ser da substância. Assim, está longe de ser absurdo atribuir muitos atributos a uma mesma substância. Ao contrário, nada está mais claro por sua natureza: cada ser deve ser concebido sob um atributo qualquer e tem tanto mais atributos que expressam a sua necessidade, isto é, a sua eternidade, e a sua infinitude quanto maior é a realidade ou o ser que os possui. Conseqüentemente, nada está mais claro do que isto: o ser absolutamente infinito deve ser definido (...) como constituído de uma infinidade de atributos, cada qual expressando uma determinada essência eterna e infinita." Portanto, é evidente que todos e cada um desses atributos são eternos e imutáveis, tanto em sua essência como em sua existência, enquanto expressões da realidade eterna da substância.

Nós, homens, conhecemos *apenas dois* desses infinitos atributos: o "pensamento" e a "extensão".

Spinoza não apresentou uma explicação adequada dessa limitação. Mas a razão é evidente, sendo de caráter histórico-cultural: são essas as *duas substâncias* criadas (*res cogitans* e *res extensa*) reconhecidas por Descartes e que, pelas razões que explicamos, Spinoza reduz a atributos.

Ademais, teoricamente, Spinoza proclamou a igual dignidade dos atributos. Mas, como *é capaz de pensar a si mesmo e o diferente de si,* o atributo "pensamento" deveria ser distinto de

todos os outros atributos, precisamente pelo fato de que tal caráter constitui privilégio. Mas ele não se propôs esse problema, que teria levantado numerosas dificuldades internas e o teria obrigado a introduzir uma hierarquia e, portanto, uma ordem vertical, ao passo que ele visava uma ordem horizontal, ou seja, uma total igualdade dos atributos, pelo motivo que logo veremos.

Ao invés de privilegiar o pensamento, Spinoza estava preocupado em elevar a extensão e "divinizá-la". Com efeito, se a extensão é atributo de Deus e expressa (como cada um dos outros atributos) a natureza divina, *Deus é e pode ser considerado uma realidade extensa:* dizer *"extensio attributum Dei est"* equivale a dizer *"Deus est res extensa".*

O que não significa em absoluto que Deus seja "corpo" (como dizia Hobbes, por exemplo), mas apenas que é "espacialidade": com efeito, o corpo não é um atributo, mas um modo finito do atributo da espacialidade. O que significa a elevação do mundo e sua colocação em posição teórica nova, pois, longe de ser algo contraposto a Deus, é algo que fica ligado (como veremos melhor mais adiante) de modo estrutural a um atributo divino.

3.4. **Os "modos"**

Além de *substância* e de *atributos,* há também os "modos", como já assinalamos. Spinoza apresenta a seguinte definição deles: "Entendo por *modo* as sensações da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido." Sem a substância e seus atributos, o "modo" não existiria e nós não poderíamos concebê-lo: com efeito, ele só existe e só é conhecido em função daquilo de que é modo. Mais propriamente, dever-se-ia dizer que os "modos" procedem dos "atributos", sendo determinações dos atributos.

Mas Spinoza não cessa de nos surpreender. Com efeito, ele não passa imediatamente dos "atributos" *infinitos* aos "modos" *finitos,* mas também admite *"modos" infinitos,* que estão entre os atributos (infinitos por sua natureza) e os *modos finitos.*

O "intelecto infinito" e a "vontade infinita", por exemplo, são "modos infinitos" do atributo infinito do pensamento, ao passo que "o movimento e a quietude" são modos infinitos do atributo infinito da extensão. Outro modo infinito é também *o mundo como totalidade* ou, como diz Spinoza, "a face de todo o universo, que permanece sempre a mesma, apesar de variar em infinitos modos".

Chegando a esse ponto, poderíamos esperar de Spinoza uma explicação sobre a origem dos "modos finitos", ou seja, a explicação de como ocorre a *passagem do infinito ao finito.*

Isso, no entanto, não acontece: Spinoza introduz *ex abrupto* a série dos finitos, dos modos e das modificações particulares, dizendo simplesmente que eles derivam uns dos outros. Uma proposição da *Ethica* diz expressamente: "Uma coisa singular qualquer, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem *existência determinada,* não pode existir nem ser determinada a operar se não for determinada a existir e operar *por outra causa, que também é finita e tem existência determinada,* e assim por diante, ao infinito."

Então, a resposta de Spinoza é que aquilo que procede da natureza de um atributo de Deus, que é infinito, só pode ser um modo também infinito e que, portanto, aquilo que é finito só pode ser determinado por "um atributo, enquanto é modificado por uma modificação que é *finita* e tem existência determinada". O infinito só gera o infinito e o finito é gerado pelo finito.

Mas uma coisa fica *inexplicada:* como é que nasceu um finito, no âmbito da infinitude da substância divina, que se explicita em atributos infinitos, modificados por modificações infinitas? Com efeito, para Spinoza, *omnis determinatio est negatio* e a substância absoluta, que é ser absoluto, ou seja, o absolutamente positivo e afirmativo, é tal que não se deixa "determinar", ou seja, "negar", de modo algum.

Essa é a aporia máxima do sistema spinoziano, da qual deriva toda uma série de dificuldades, como os intérpretes destacaram várias vezes, mas que é necessário enfocar bem, precisamente para compreender adequadamente o resto do sistema.

3.5. Deus e mundo ou *natura naturans* e *natura naturata*

Com base no que explicamos, aquilo que Spinoza entende por *Deus* é a substância com seus (infinitos) atributos; já o *mundo* é dado pelos modos, *por todos os modos,* finitos e infinitos. Mas estes não existem sem aqueles: portanto, tudo é necessariamente determinado pela natureza de Deus e *não existe nada contingente* (como já vimos). O mundo é a "conseqüência" necessária de Deus.

Spinoza também chama Deus de *natura naturans* e o mundo de *natura naturata:* a *natura naturans* é a causa, ao passo que a *natura naturata* é o efeito daquela causa, que, porém, não está fora da causa, mas é tal que mantém a causa dentro de si. Pode-se dizer que a causa é imanente ao objeto e também, vice-versa, que o objeto é imanente à sua causa, com base no princípio de que "tudo está em Deus".

Mas eis uma explicação muito clara de Spinoza sobre esse tema: "Quero explicar aqui o que devemos entender por natureza naturante e o que entender por natureza naturada, ou melhor, desejo fazê-lo notar. Pois creio que isso derive daquilo que o

precede, isto é, que devemos entender *por natura naturans aquilo que existe em si e é concebido por si mesmo, ou seja, aqueles atributos da substância que expressam uma essência eterna e infinita, isto é, Deus considerado como causa livre* (= livre no sentido que explicamos, ou seja, determinada somente por sua própria natureza). E, por natura naturata, entendo *tudo aquilo que procede da necessidade da natureza de Deus ou de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, considerados como coisas que estão em Deus e que não podem existir nem ser concebidas sem Deus."*

Agora, estamos em condições de entender por que Spinoza não atribui a Deus o intelecto, a vontade e o amor. Com efeito, Deus é a substância, ao passo que *o intelecto, a vontade e o amor são "modos" do pensamento absoluto* (que é um "atributo"). Tanto entendidos como "modos infinitos" quanto entendidos como "modos finitos", eles pertencem à *natura naturata,* isto é, ao mundo. Assim, não se pode dizer que Deus *projeta* o mundo com o intelecto, que o *quer* com um ato de livre escolha ou que o *cria por amor,* porque essas coisas são "posteriores" a Deus, dele procedendo: não são o originário, mas o conseqüente. Atribuir essas coisas a Deus significa trocar o plano da natureza naturante pelo da natureza naturada.

Quando se diz que Spinoza fala de *Deus sive natura* deve-se indubitavelmente enteder que ele pensa nesta equação: *Deus sive Natura naturans.* Entretanto, como Deus e, portanto, a *natura naturans* são causa imanente e não transcendente e como nada mais existe além de Deus, pois tudo está nele, então está fora de dúvida que a concepção spinoziana pode ser chamada "panteísta" (= tudo é Deus ou manifestação *necessária* de Deus nos modos explicados).

4. A doutrina spinoziana do paralelismo entre *ordo idearum* e *ordo rerum*

Como vimos, *nós* conhecemos apenas dois dos infinitos atributos de Deus: a) a extensão; b) o pensamento.

Assim, o *nosso* mundo é um mundo constituído dos "modos" desses dois atributos: a) da série dos "modos" relativos à extensão; b) da série dos "modos" relativos ao pensamento.

a) Os *corpos* são "modos" determinados pelo "atributo" divino da extensão (e, portanto, expressão determinada da essência de Deus como realidade extensa).

b) Os *pensamentos* singulares, por seu turno, são "modos" determinados do "atributo" do pensamento divino (expressão determinada da essência de Deus como realidade pensante).

Deve-se recordar que, para Spinoza, "pensar" e "pensamento" têm significado *muito amplo,* não indicam uma simples atividade intelectual, pois incluem o *desejar* e o *amar,* bem como todos os vários movimentos da alma e do espírito.

O intelecto e a mente constituem o "modo" mais importante, ou seja, aquele "modo que condiciona os outros "modos" de pensar. Assim, também a idéia (que, para Spinoza, é conceito ou atividade da mente) tem lugar privilegiado no contexto da atividade geral do pensamento.

Mas, devido à construção da ontologia spinoziana, longe de ser uma prerrogativa apenas de mente humana, a idéia tem (como o "atributo" de que é "modo") as raízes na essência de Deus, que, aliás, deve ter não só a idéia de si mesmo mas também *a idéia de todas as coisas que dele procedem necessariamente:* "Em Deus,dá-se necessariamente a idéia tanto da sua essência quanto de todas as coisas que procedem necessariamente da sua essência."

A antiga concepção do "mundo das idéias" (que, criada por Platão, foi retomada e reapresentada de vários modos na Antigüidade, na Idade Média e no Renascimento) adquire aqui significado inteiramente novo e insólito, destinado a permanecer único. Com efeito, as "idéias" e os "ideados", ou seja, as "idéias" e as "coisas correspondentes", não têm entre si relações de paradigma-cópia ou de causa-efeito. Deus não cria as coisas *segundo* o paradigma de suas próprias idéias, *porque não cria de modo algum o mundo no significado tradicional,* dado que este "procede" necessariamente dele. Por outro lado, as *nossas* idéias não são produzidas em nós pelos corpos.

A ordem das idéias corre paralela à ordem dos corpos: todas as idéias derivam de Deus, enquanto Deus é realidade pensante; analogamente, os corpos derivam de Deus, enquanto Deus é realidade extensa. O que significa que Deus gera os pensamentos só como pensamento e gera os modos relativos de extensão só como realidade extensa. Em suma, um atributo de Deus (e tudo aquilo que se encontra na dimensão desse atributo) não atua sobre outro atributo de Deus (e sobre tudo aquilo que se encontra na dimensão deste outro atributo).

Sendo assim, Spinoza formula a seguinda proposição: "Os modos de qualquer atributo têm por causa Deus, enquanto são considerados só sob o atributo de que são modos e *não* considerados sob outro atributo qualquer." À parte, ele apresenta a seguinte demonstração: "Com efeito, cada atributo é concebido em si mesmo, independentemente de qualquer outro. Assim, os modos de cada atributo implicam o conceito do próprio atributo, mas não o de outro; por isso, têm Deus como a sua causa, Deus considerado sob o atributo de que eles são modos e não sob qualquer outro."

E, como "corolário", acrescenta: "Disso se segue que o ser formal das coisas que não são modos do pensar não decorre da natureza divina, porque esta primeiro conheceu as coisas, mas as coisas ideadas procedem dos seus atributos e são concluídas por eles do mesmo modo e com a mesma necessidade com que, como mostramos, as idéias procedem do atributo do Pensamento."

O que é proposto, então, é aquele dualismo que Descartes havia introduzido na filosofia moderna e que os ocasionalistas haviam levado à exasperação. Mas Spinoza tem agora uma possibilidade de resolver *esse* problema de modo brilhantíssimo. Visto que cada atributo, como sabemos, expressa a essência divina de igual modo, então a série dos modos de cada atributo deverá *necessária e perfeitamente* corresponder à série dos modos de cada um dos outros atributos. Em particular, a ordem e a série das idéias deverá corresponder *necessária e perfeitamente* à ordem dos modos e das coisas corpóreas, porque tanto em um como no outro caso se expressa inteiramente a essência de Deus vista sob diversos aspectos.

Existe, portanto, perfeito paralelismo, que consiste em perfeita coincidência, enquanto trata da *mesma realidade,* vista sob dois diferentes aspectos: "ordo et connexio idearum *idem est* ac ordo et connexio rerum" ("a ordem e a conexão das idéias se identifica com a ordem e a conexão das coisas").

O escólio seguinte que comenta essa proposição que se tornou muito célebre, constitui uma das passagens mais luminosas de Spinoza: "Tudo aquilo que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence somente a uma única substância e, conseqüentemente, (...) a substância pensante e a substância extensa são uma única e mesma substância, que é compreendida ora sob este e ora sob aquele atributo. Da mesma forma, um modo da *extensão* e a *idéia desse modo são uma única e mesma coisa, mas expressa de duas maneiras.* Parece que alguns judeus o viram nebulosamente, isto é, no sentido que eles afirmam que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele conhecidas são uma única e mesma realidade. Por exemplo, o círculo existente na natureza e a idéia do círculo existente, que também está em Deus, são uma única e mesma coisa, que se manifesta através de atributos diversos. Sendo assim, tanto concebendo a natureza sob o atributo da Extensão como a concebendo sob o atributo do Pensamento ou sob qualquer outro atributo, *encontraremos uma única e mesma ordem ou uma única e mesma conexão de causas,* isto é, o proceder das mesmas coisas umas das outras."

Em função desse paralelismo, Spinoza interpreta o homem como união de alma e corpo. O homem não é uma substância e

muito menos um atributo, mas é constituído "por certas *modificações* dos atributos de Deus", vale dizer, "por modos do pensar", com a proeminência daquele modo que é a *idéia,* e "por modos da extensão", ou seja, pelo corpo, que constitui *objeto da mente.* A alma ou mente humana é a *idéia* ou conhecimento do corpo. A relação entre mente e corpo tem paralelismo de tal forma perfeito que, como diz Spinoza, "quanto mais, em relação aos outros, um corpo é adequado a fazer ou sofrer mais coisas ao mesmo tempo, tanto mais, em relação às outras, a sua mente é adequada a perceber mais coisas ao mesmo tempo. E quanto mais as ações de um corpo só dependem dele mesmo e quanto menos outros corpos concorrem com ele nessas ações, tanto mais a sua mente é adequada a conhecer distintamente".

5. O conhecimento

5.1. Os três gêneros de conhecimento

A doutrina do paralelismo elimina pela base todas as dificuldades que Descartes havia levantado. Na verdade em que existe e no modo em que existe, toda idéia (e por "idéia" se entende todo conteúdo mental e toda forma de representação, simples ou complexa) é *objetiva,* ou seja, tem uma correspondência na ordem das coisas (dos corpos), precisamente porque *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Idéias e coisas nada mais são do que *duas faces diversas de um mesmo acontecimento.* Qualquer idéia tem necessariamente uma correspondência corpórea, assim como qualquer acontecimento tem necessariamente uma idéia correspondente. Qualquer modificação corpórea tem uma correspondente consciência e vice-versa.

Portanto, Spinoza não distingue idéias falsas e idéias verdadeiras em sentido absoluto, mas somente idéias e conhecimentos mais ou menos adequados. E, quando fala de idéias falsas e verdadeiras, entende idéias menos ou mais adequadas. É nesse sentido que deve ser entendida a célebre doutrina spinoziana dos três "gêneros de conhecimento", que são três "graus de conhecimento": 1) a *opinião* e a *imaginação;* 2) o conhecimento *racional*; 3) o conhecimento *intuitivo.*

1) A primeira forma de conhecimento é a forma *empírica,* ou seja, a forma ligada às percepções sensoriais e às imagens, que, segundo Spinoza, são sempre "confusas e vagas". Curiosamente, Spinoza relaciona com esta primeira forma de conhecimento também as idéias universais (árvore, homem, animal) e até as

noções como *ens, res, aliquid*. Evidentemente, ao seu modo, ele compartilha a interpretação nominalista dos universais, reduzindo-os precisamente a uma espécie de imagem desbotada, ou seja, a representações vagas e imprecisas.

Essa forma de conhecimento, teoricamente inadequada em relação às formas sucessivas, no entanto é praticamente insubstituível em virtude de sua *utilidade*. A sua "falsidade" consiste em sua falta de clareza, ou seja, no fato de que as idéias desse gênero de conhecimento são *inúteis*. Com efeito, elas se revelam restritas a acontecimentos particulares, não mostrando os nexos e concatenações das causas, ou seja, a ordem universal da natureza.

2) O conhecimento do segundo gênero, que Spinoza chama de *ratio,* ou seja, *razão,* é o conhecimento que encontra a sua expressão típica na matemática, na geometria e na física (a física do tempo de Spinoza).

Isso não significa que a *ratio* seja somente o conhecimento próprio da matemática e da física. Em geral, ela é aquela forma de conhecimento que se baseia em idéias adequadas, que são comuns a todos os homens (ou que todos os homens podem ter) e que representam as características gerais das coisas: "Há algumas idéias ou noções comuns a todos os homens, já que todos os corpos convergem em algumas coisas que devem ser percebidas adequadamente, isto é, *clara e distintamente,* por todos." Basta pensar, por exemplo, nas idéias de *quantidade, forma, movimento* e similares.

Mas, diferentemente do primeiro gênero de conhecimento, o conhecimento racional capta clara e distintamente não só as idéias, mas também os seus nexos necessários (aliás, pode-se dizer que só se têm idéias claras quando se captam os nexos que ligam as idéias entre si). O conhecimento racional, portanto, capta as causas das coisas e o encadeamento das causas, compreendendo a sua *necessidade*. Trata-se, portanto, de uma forma de *conhecimento adequado,* ainda que não seja em absoluto a forma mais adequada de conhecimento.

3) O terceiro gênero de conhecimento é aquele que o nosso filósofo chama de *ciência intuitiva,* que consiste na *visão das coisas no seu proceder de Deus*. Mais exatamente, já que, como vimos, a essência de Deus pode ser conhecida através dos atributos que a constituem, o conhecimento intuitivo *procede da idéia adequada dos atributos de Deus para a idéia adequada da essência das coisas*. Em suma, trata-se de uma visão de todas as coisas na visão própria de Deus.

Eis um trecho exemplar, no qual Spinoza esclarece essa tríplice distinção dos gêneros de conhecimento: "Explicarei tudo

isso através do exemplo de uma só coisa. São dados, por exemplo, três números. E se quer obter um quarto número, que esteja para o terceiro como o segundo para o primeiro. Os mercadores não hesitam em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro, porque ainda não deixaram cair no esquecimento aquilo que, sem qualquer demonstração, ouviram do professor, porque experimentaram freqüentemente esse procedimento com números muito simples ou por força da demonstração da Proposição 19 do livro VII de Euclides, isto é, da propriedade comum dos números proporcionais. Mas, para os números mais simples, não é necessário nenhum desses meios. Dados os números 1,2 e 3, por exemplo, não há quem não veja que o quarto número proporcional é 6 [isto é: 1 está para 2 como 3 está para 6] e isto muito mais claramente porque a partir da própria relação do primeiro para o segundo, que vemos com um rápido olhar, concluamos o quarto número." O exemplo do mercador é exemplo do *primeiro gênero* de conhecimento, o baseado nos *Elementos* de Euclides é exemplo do *segundo gênero* e o ilustrado por último é do *terceiro gênero.*

Mas essa passagem é preciosa não apenas pela clareza dos exemplos que apresenta, mas também porque mostra perfeitamente que os três gêneros de conhecimento são *conhecimentos das mesmas coisas* e que aquilo que os diferencia é apenas o *nível de clareza e distinção,* que é *mínimo* no conhecimento do mercante, é *notável* naquele que se baseia na demonstração euclidiana e é *máximo* na visão e captação intuitiva, que é um "ver" tão luminoso que não tem mais necessidade de qualquer mediação (ou seja, da série de passagens demonstrativas).

5.2. O conhecimento adequado de toda realidade implica o conhecimento de Deus

Mas tudo o que já dissemos só ficará claro em todo o seu alcance se levarmos em conta que o "racionalismo" spinoziano, na realidade, é um racionalismo formal, que expressa (e, em grande parte, aprisiona) *uma visão alcançada ao nível da intuição,* com elementos quase místicos.

O cerne do spinozismo é constituído pelo sentir-se em Deus e pelo ver as coisas em Deus, como as passagens (extraídas da II parte da *Ethica*) que citamos a seguir demonstram de modo exemplar, repropondo essa concepção basilar nos mais diferentes modos.

O corolário da Proposição XI afirma: "A Mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe esta ou aquela coisa, outra coisa não estamos dizendo senão que Deus, não mais enquanto infinito, mas

enquanto manifestado através da natureza da Mente humana, isto é, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela idéia."

A Proposição XXXIV diz: "*Toda idéia que é absoluta em nós, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira.*" E apresenta a seguinte demonstração: "Quando dizemos que uma idéia adequada e perfeita está dada em nós, *não dizemos outra coisa senão que uma idéia adequada e perfeita está dada em Deus,* enquanto ele constitui a essência da nossa Mente. E, conseqüentemente, não estamos dizendo outra coisa senão que tal idéia é verdadeira."

O escólio da Proposição XLIII conclui assim: "*A nossa Mente,* enquanto percebe as coisas segundo a verdade, *é parte do infinito intelecto de Deus;* por isso, é tão necessário que as idéias claras e distintas da Mente sejam verdadeiras quanto é necessário que sejam verdadeiras as idéias de Deus."

Na Proposição XLV, podemos ler: "*Cada idéia de um corpo qualquer ou de uma coisa singular existente em ato implica necessariamente a essência eterna e infinita de Deus.*"

E a demonstração da mesma proposição afirma: "A idéia de uma coisa singular, existente em ato, implica necessariamente tanto a essência quanto a existência da própria coisa. Ora, *as coisas singulares não podem ser concebidas sem Deus;* mas, já que têm Deus por causa, considerado Deus sob o atributo do qual as coisas mesmas são modos, suas idéias devem necessariamente implicar o conceito do seu atributo, isto é, a essência eterna e infinita de Deus."

É evidente que, se o conhecimento de Deus é pressuposto indispensável para o conhecimento de todas as coisas, Spinoza deve admitir que o homem conhece Deus de modo preciso. E, com efeito, na Proposição XLII, ele afirma categoricamente: "*A mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.*"

E, no escólio relativo a essa proposição, ele diz: "Com isso, podemos ver que a essência infinita de Deus e a sua eternidade são conhecidas de todos. E como, por outro lado, *todas as coisas estão em Deus e são concebidas por meio de Deus,* disso deriva que podemos deduzir desse conhecimento muitíssimas coisas que conheceremos adequadamente, formando assim aquele terceiro gênero de conhecimento do qual falamos."

Só duvidam de Deus aqueles que entendem por Deus coisas que não são Deus, ou seja, aqueles que dão o nome de Deus a falsas representações de Deus. Mas se, ao contrário, se entendesse por Deus o que Spinoza explicou, em sua opinião, toda dificuldade desapareceria.

5.3. Nas formas do conhecimento adequado, não há lugar para a contingência, pois tudo se revela necessário

A distinção entre o verdadeiro e o falso não se dá no primeiro gênero de conhecimento, que é o da imaginação e da opinião, mas se dá no segundo gênero de conhecimento e, de modo perfeito, no terceiro.

As coisas, portanto, não são como no-las apresenta a *imaginação*, mas como as representam a *razão* e o *intelecto*.

Em particular, a consideração das coisas como "contingentes" (ou seja, como coisas que podem *tanto* ser *como* não ser) é uma espécie de "ilusão da imaginação" ou, se assim se preferir, uma espécie de concepção inadequada da realidade, limitada ao primeiro nível de conhecimento.

Ao contrário, é próprio da razão considerar as coisas, não como contingentes, mas como "necessárias". E considerar as coisas como necessárias significa considerá-las "sob *certa espécie de eternidade*".

Escreve Spinoza: "Com efeito, é próprio da natureza da razão considerar as coisas como necessárias e não como contingentes. Ademais, ela percebe essa necessidade das coisas segundo a verdade, ou seja, como ela é em si mesma. Mas essa necessidade das coisas segundo a verdade é a mesma necessidade da natureza eterna de Deus. Portanto, é próprio da natureza da razão considerar as coisas sob essa espécie de eternidade."

O terceiro gênero de conhecimento capta a necessidade das coisas em Deus de modo ainda mais perfeito, ou seja, sob a mais perfeita espécie de eternidade.

Compreende-se, então, que não existe nesse contexto lugar para uma vontade livre: *"Não há na Mente nenhuma vontade absoluta ou livre: a Mente é determinada para querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, esta a seu turno por outra e assim por diante, ao infinito."*

O que significa que a mente não é causa livre de suas próprias ações. A volição outra coisa não é do que a *afirmação* ou *negação* que acompanha as idéias. O que, para falar em outros termos, significa que "a vontade e o intelecto são uma única e mesma coisa".

Desse modo, em outro plano e com valências diversas, Spinoza retoma a posição do intelectualismo que, de Sócrates em diante, havia caracterizado todo o pensamento grego, mas que, depois do cristianismo (que fundamentou toda a sua ética precisamente na vontade), assumiu novo sentido, de cujo alcance falaremos adiante.

5.4. Conseqüências morais do conhecimento adequado

As conseqüências dessas doutrinas metafísicas e gnosiológicas revestem-se de notável relevância ética. E Spinoza as elaborou justamente para poder resolver o problema da vida.

Eis como o nosso filósofo resume as conseqüências morais de sua teoria, no fim da segunda parte da *Ethica:*

"Finalmente, falta apontar como o conhecimento desta doutrina é útil para a vida, o que veremos facilmente com o que segue. Com efeito, ela é útil:

I. Enquanto ensina que nós agimos unicamente pelo querer de Deus e somos partícipes da natureza divina, tanto mais quanto mais perfeitas são as ações que realizamos e quanto sempre mais conhecemos a Deus. Assim, além de tornar o espírito tranqüilo, essa doutrina tem também a vantagem de nos ensinar em que consiste a nossa suprema felicidade ou a nossa bem-aventurança, isto é, unicamente no conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a realizar somente aquelas ações que nos são aconselhadas pelo amor e a piedade. A partir daí, podemos compreender claramente quanto se afastam da verdadeira estima da virtude aqueles que, em troca da mais dura servidão, esperam ser agraciados por Deus com os prêmios mais altos, em recompensa por sua virtude e por suas boas ações, como se a virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suprema liberdade.

II. Ela é útil enquanto nos ensina de que modo devemos nos comportar em relação às coisas da sorte ou que não estão em nosso poder, ou seja, em relação às coisas que não procedem de nossa natureza: esperando, isto é, suportando com ânimo igual cada reviravolta da sorte, já que tudo procede do eterno decreto de Deus com a mesma necessidade com a qual, da essência do triângulo, deriva que os seus três ângulos são iguais a dois retos.

III. Essa doutrina facilita a vida social enquanto ensina a não odiar, a não desprezar, a não ironizar, a não conflitar e a não invejar ninguém. Ademais, também enquanto ensina que cada qual deve se contentar com o que tem e ajudar o próximo, não por piedade feminina, por parcialidade ou por superstição, mas somente sob a guia da razão, isto é, segundo aquilo que o tempo e a circunstância exigem (...).

IV. Por fim, essa doutrina também facilita bastante a sociedade comum, porquanto ensina de que modo os cidadãos devem ser governados e dirigidos, isto é, não para que sirvam como escravos, mas sim para que realizem livremente aquilo que é o melhor."

6. O ideal ético de Spinoza e o *amor Dei intellectualis*

Na realização do ideal moral que brota das premissas metafísicas e gnosiológicas que examinamos, Spinoza procede através de algumas etapas, que podem ser esquematicamente agrupadas do seguinte modo: 1) reinterpreta de modo extremamente despreconceituoso e com grande lucidez as paixões humanas; 2) procura esvaziar os conceitos de *perfeição* e *imperfeição, valor* e *desvalor, bem* e *mal* de seu tradicional significado; 3) reduz a progressão da vida moral à progressão do conhecimento; 4) identifica na visão intelectiva da realidade o ideal supremo do homem e, nessa dimensão, apresenta o *amor a Deus.*

Vejamos brevemente esses pontos-chave.

6.1. A análise geométrica das paixões

As paixões, os vícios e as loucuras humanas são interpretadas por Spinoza segundo um procedimento geométrico, ou seja, do mesmo modo pelo qual dos pontos, das linhas e dos planos se formam os sólidos e destes derivam necessariamente os teoremas relativos. No seu modo de viver, o homem não é uma exceção na ordem da natureza, só faz confirmá-la. As paixões não se devem a "fraquezas" e "fragilidades" do homem, a "inconstâncias" ou a "impotência" do seu espírito. Ao contrário, devem-se à potência da natureza e, como tais, *não* devem ser detestadas e censuradas, mas sim explicadas e compreendidas, como todas as outras realidades da natureza. Com efeito, por toda parte a natureza é una e idêntica em sua ação e, portanto, também único deve ser o modo de estudá-la em todas as suas manifestações.

Spinoza entende as paixões como resultantes da tendência (*conatus)* a perseverar no próprio ser por duração indefinida, tendência que é acompanhada pela consciência, ou seja, pela respectiva *idéia*. Quando a tendência refere-se só à mente, chama-se *vontade*; quando se refere também ao corpo, chama-se *apetite.* Aquilo que favorece positivamente a tendência a perseverar no próprio ser e a incrementa chama-se *alegria;* o contrário chama-se *dor.* E dessas duas paixões basilares brotam todas as outras. Em particular, chamamos de "amor" à sensação de alegria acompanhada da idéia de uma causa externa suposta como razão para essa alegria e chamamos de "ódio" à sensação de dor acompanhada da idéia de uma causa externa considerada como razão para ela.

É de modo análogo que Spinoza deduz *todas* as paixões do espírito humano.

Mas o nosso filósofo também fala de "paixão" como de uma *idéia confusa e inadequada.* A passividade da mente deve-se precisamente à *inadequação* da idéia. E, considerando-se o fato de que, para Spinoza, mente e corpo são a mesma coisa vista sob duas faces diversas, as duas definições de paixão examinadas concordam entre si. Por isso, é explicável a definição conclusiva: "O efeito, chamado aflição do espírito, é uma idéia confusa através da qual a mente afirma uma força de existir do seu corpo ou de parte dele, maior ou menor do que aquela que afirmava antes e, dada a qual, a própria mente é determinada a pensar mais isto do que aquilo."

Como força da natureza (se permanecemos no seu plano), as paixões são irrefreáveis e uma gera a outra com lógica matemática. Spinoza escreve o seguinte, por exemplo: "Certamente as coisas humanas seriam bem melhores se estivessem adequadamente em poder do homem tanto calar como falar. Mas a experiência ensina sobejamente que os homens não têm nada que esteja menos em seu poder do que a língua e não têm nada menos em seu domínio do que seus apetites (...). E se não soubéssemos por experiência que nós fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos e que freqüentemente, ou seja, quando estamos agitados por afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada nos impediria (...) de acreditar que fazemos tudo livremente. Assim, a criança crê gostar livremente de leite, o jovem enraivecido, de querer a vingança e o tímido a fuga. Da mesma forma, o ébrio crê estar dizendo por livre decreto de sua Mente aquilo que depois, quando sóbrio, gostaria de ter calado. E assim o delirante, a faladeira, o jovem e muitos dessa mesma espécie acreditam falar por livre decreto da mente, ao passo que, ao contrário, não podem deter o impulso que os leva a falar. De modo que a própria experiência, não menos que a razão, ensina que os homens acreditam ser livres só *porque são conscientes* de suas próprias ações e *ignorantes das causas pelas quais elas são determinadas* (...)."

Dessa análise, que poderia parecer impiedosa, Spinoza extrai uma conclusão eticamente positiva. Se nós imaginamos que são livres as ações dos outros homens que consideramos nocivas, então somos levados a odiá-los; mas, se sabemos que elas não são livres, então não os odiaremos ou os odiaremos muito menos (pois consideraremos as suas ações no mesmo nível da pedra que cai ou de qualquer outro acontecimento natural necessário).

Ademais, Spinoza chega [illegible] ao ponto de dizer que [illegible] ódio se acresce pelo ódio recíp[illegible] mas, [illegible] "se [illegible] destruído pelo amor". É perfe[illegible]nte com[illegible] gere o ódio e o amor o extinga. Ma[illegible] se [illegible] concatenação das causas, de [illegible]

homem responder ao ódio com o amor? Ele só poderia admiti-lo (e isso foi bem destacado pelos estudiosos) se admitisse um componente de liberdade que, embora seja firmemente negado, na verdade, contra as intenções do autor, está presente em várias partes da *Ethica.*

6.2. A tentativa de Spinoza de colocar-se "além do bem e do mal"

Mas há um segundo ponto que deve ser entendido para quem quiser compreender a *Ethica* de Spinoza. O jogo das paixões e dos comportamentos humanos aparece sob uma luz totalmente diversa, segundo o nosso filósofo, se percebemos que não existem na natureza "perfeição" e "imperfeição", "bem" ou "mal" (ou seja, valor e desvalor), assim como não existem fins, *dado que tudo acontece sob o signo da necessidade mais rigorosa.* "Perfeito" e "imperfeito" são visões, ou seja, modos (finitos) do pensamento humano que nascem da comparação que o homem institui entre os objetos que ele produz e as realidades que são próprias da natureza. Com efeito, "perfeição" e "realidade" *são a mesma coisa.* Assim, não se deve dizer de nenhuma realidade natural que seja "imperfeita". Nada daquilo que existe carece de algo: é aquilo que deve ser, segundo a série de causas necessárias.

O "bem" e o "mal" também não indicam nada que existe ontologicamente nas coisas consideradas em si, objetivamente, mas também são "modos de pensar" e noções que o homem forma comparando as coisas entre si e referindo-as a ele mesmo.

Em suma: toda consideração de caráter finalístico e axiológico é banida da ontologia de Spinoza, que, aliás, considera que alcança a "libertação" e a consecução do objetivo a que se propunha precisamente através de tal eliminação.

Com base na concepção das "paixões" expostas e na visão do homem essencialmente radicada na conservação e no incremento do seu próprio ser, só resta a Spinoza concluir que aquilo que se pode chamar corretamente de *bem* é somente o *útil* e que o mal é o seu contrário. Escreve ele: "Entendo por *bom* aquilo que sabemos com certeza que nos é *útil.* Já por *mau* entendemos *aquilo que sabemos com certeza que nos impede de possuir o bem* (ou seja, o útil)."

Conseqüentemente, a "virtude" torna-se nada mais que a consecução do útil e "vício" é o contrário. Spinoza diz expressamente: "Quanto mais alguém se esforça e quanto mais está em condições de buscar o seu próprio *útil,* isto é, de conservar o seu próprio ser, *tanto mais é dotado de virtude.* E, ao contrário, quanto

alguém descura de conservar o seu próprio útil, isto é, o seu próprio ser, tanto ele é importante." E ainda: "Agir absolutamente por virtude outra coisa não é em nós do que agir, viver e conservar o próprio ser (estas três coisas significam a mesma coisa) *sob a guia da razão — e isso com fundamento na busca do próprio útil."*

Portanto, quando os homens *seguem a razão,* não somente alcançam o seu próprio útil, mas também o útil de todos: o homem que se comporta segundo a razão é o que há de mais útil para os outros homens. Spinoza chega até a dizer que o homem que vive segundo a razão "é Deus para o homem".

6.3. O conhecimento como libertação em relação às paixões e fundamento das virtudes

Sócrates já havia dito que vício é *ignorância* e virtude é *conhecimento.* E essa tese, nos modos mais variados, havia sido reafirmada ao longo de toda a filosofia greco-pagã. Spinoza a repropõe em termos racionalistas. Eis um dos textos mais eloqüentes dentre os muitos que podemos ler na *Ethica,* no qual revelam-se particularmente evidentes os ecos socráticos e estóicos:

"O esforço para conservar a si mesma outra coisa não é senão a essência mesma de uma coisa, a qual, enquanto existe tal qual é, é concebida de posse da força de perseverar na existência e de fazer aquilo que deriva necessariamente de sua natureza, tal qual é dada. Mas a essência da razão outra coisa não é do que a nossa Mente, enquanto ela conhece clara e distintamente. Portanto, todo esforço que procede da razão nada mais é que o conhecer. Ademais, porque esse esforço com o qual a Mente, enquanto pensa racionalmente, esforça-se por conservar o seu próprio ser, outra coisa não é que o conhecer, então esse esforço por conhecer é o primeiro e único fundamento da virtude. E, enquanto nós não nos esforçamos por conhecer as coisas em vista de algum fim, a Mente, ao contrário, não pode conceber como bom em si mesmo senão aquilo que leva ao conhecimento." E ainda: *"Não sabemos com certeza que alguma coisa é boa ou má senão enquanto leva realmente ao conhecimento ou pode impedir o nosso conhecimento."*

Mas a retomada dessas antigas teses clássicas assume novo sentido no contexto spinoziano. Com efeito, diz o nosso filósofo que a paixão é uma idéia confusa. Portanto, a paixão deixa de ser paixão "tão logo formemos dela uma idéia clara e distinta".

Em última análise, diz Spinoza: clarifica as tuas idéias que deixarás de ser escravo das paixões.

O verdadeiro poder que liberta e eleva o homem está na mente e no conhecimento. Essa é a verdadeira salvação, como podemos ler numa das mais belas passagens da *Ethica:* "O poder

da Mente é definido só pelo seu conhecimento, ao passo que a sua impotência ou a sua paixão é estimada só com base na privação de conhecimento, isto é, com base naquilo pelo qual as idéias são consideradas inadequadas. Disso decorre que é sumamente passiva aquela Mente que é constituída em sua maior parte de idéias inadequadas, de modo que é mais bem reconhecida por aquilo que sofre do que por aquilo que faz, ao passo que é sumamente ativa aquela mente que em sua maior parte é constituída de idéias adequadas, de modo que, mesmo tendo tantas idéias inadequadas quanto a outra, entretanto ela é melhor reconhecida pelas idéias adequadas, que são atribuídas à virtude do homem, do que pelas idéias inadequadas, que indicam a sua impotência. Ademais, deve-se notar que as vicissitudes do espírito e os infortúnios têm sua origem sobretudo em um Amor excessivo por alguma coisa sujeita a muitas mudanças e da qual nunca podemos nos assenhorear plenamente. Com efeito, ninguém é solícito ou ansioso senão em relação ao que ama e as injúrias, as suspeitas, as inimizades etc., não nascem senão do Amor pelas coisas de que ninguém pode ser verdadeiramente senhor. Daí, podemos facilmente conceber quanto pode agir sobre os afetos o conhecimento claro e distinto, especialmente aquele terceiro gênero de conhecimento, cujo fundamento é o conhecimento mesmo de Deus. Com efeito, embora ele não anule absolutamente os afetos, enquanto são paixões, faz no entanto com que eles constituam uma parte mínima da Mente. Ademais, tal conhecimento gera o Amor por uma coisa imutável e eterna, da qual, na verdade, nós somos plenamente partícipes. Por isso, esse Amor não pode ser contaminado por nenhum dos vícios que são inerentes ao Amor comum, mas deve tornar-se sempre maior, ocupar a maior parte da Mente e penetrá-la amplamente."

6.4. A visão das coisas *sub specie aeternitatis* e o *amor Dei intellectualis*

Na passagem que acabamos de ler, Spinoza menciona o *terceiro gênero* de conhecimento, que é o da intuição intelectiva, que consiste em entender todas as coisas como procedentes de Deus (ou seja, como modos dos seus atributos). Essa forma de conhecimento é saber *as coisas em Deus* e, portanto, um saber *a si mesmo em Deus*.

Qualquer coisa que seja entendida nessa forma de saber dá alegria, porque incrementa ao máximo o homem. Ademais, dá também o Amor intelectual a Deus, porque se acompanha da idéia de Deus como causa. (Por definição, como dissemos, o amor é o sentimento de alegria que se acompanha de uma causa externa).

Quando nós compreendemos que Deus é causa de tudo, tudo nos dá alegria e tudo produz amor a Deus.

Eis a célebre proposição em que Spinoza define *o amor Dei intellectualis: "O amor intelectual da Mente por Deus é o próprio Amor de Deus, com o qual Deus ama a si mesmo, não enquanto infinito, mas enquanto pode ser explicado através da essência da Mente humana, considerada sob a espécie da eternidade. Ou seja, o Amor intelectual da Mente por Deus é uma parte do Amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo."*

Mais uma vez, encontramos Sócrates e a Estoá no pensamento de Spinoza, quando ele nos diz que a bem-aventurança que experimentamos nesse supremo conhecimento intelectivo é não apenas *a virtude,* mas também é *o único e supremo prêmio da virtude.* Em outros termos: para Spinoza, *a virtude tem seu prêmio em si mesma.* O Paraíso está aqui mesmo sobre a terra quando se vive a virtude que deriva do terceiro gênero de conhecimento, que gera o amor intelectual da mente por Deus.

A Proposição XLII da última parte da *Ethica* diz de modo bastante claro: *"A bem-aventurança não é o prémio da virtude, mas a própria virtude. E nós não a desfrutamos porque reprimimos os nossos desejos, mas, ao contrário, podemos reprimir os nossos desejos porque a desfrutamos."* E a respectiva demonstração acrescenta: "A bem-aventurança consiste no Amor por Deus, Amor que nasce do terceiro gênero de conhecimento. Por isso, esse Amor deve se referir à Mente que é ativa e, portanto, ele é a própria virtude. Esse era o primeiro ponto. Em segundo lugar, quanto mais a Mente desfruta desse Amor divino, ou seja, da bem-aventurança, tanto mais ela conhece, isto é, tanto maior é o poder que tem sobre os afetos e tanto menos ela sofre dos maus afetos. Assim, pelo fato de desfrutar desse Amor divino, ou seja, da bem-aventurança, a Mente tem o poder de reprimir os seus próprios desejos. E, como o poder humano de reprimir os afetos consiste somente no intelecto, em conseqüência, ninguém desfruta da bem-aventurança porque reprimiu os seus afetos, mas, ao contrário, o poder de reprimir os seus próprios afetos é que nasce dessa bem-aventurança."

O amor intelectual por Deus é a visão de todas as coisas sob o signo da necessidade (divina) e a aceitação alegre de tudo aquilo que acontece, precisamente porque tudo o que acontece depende da necessidade divina.

E toda a *Ethica* se conclui com um trecho que parece ter saído da pena de filósofo grego, especialmente da época helenística e em especial estóico, contendo inclusive, como se fosse marca, uma variação de uma das máximas mais antigas da sabedoria grega, isto é, de que *as coisas belas são difíceis:* "Já o Sábio, enquanto tal é considerado, dificilmente tem seu espírito perturbado, mas,

tendo consciência de si, de Deus e das coisas por certa necessidade eterna, não deixa nunca de tê-la, possuindo sempre a verdadeira satisfação de espírito. Se o caminho que mostrei levar a essa meta parece ser muito difícil, ele, porém, pode ser encontrado. E, sem dúvida, deve ser difícil aquilo que se encontra tão raramente. Com efeito, se a salvação estivesse ao alcance da mão e pudesse ser encontrada sem muito esforço, como poderia acontecer que ela seja subestimada quase que por todos? Todas as coisas sublimes são tão difíceis quanto raras."

7. A concepção da religião e do Estado em Spinoza

7.1. Negação do significado cognoscitivo da religião

As idéias filosóficas de Spinoza eram tais que não deixavam espaço para a religião senão em plano claramente diferente do da filosofia (ou seja, da verdade), que se desdobra exclusivamente aos níveis do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento (ou seja, ao nível da *razão* e do *intelecto*). Já a religião permanece ao nível do primeiro gênero de conhecimento, em que predomina a *imaginação.* Os profetas, autores dos textos bíblicos, não se destacam pelo vigor do intelecto, mas pela potência da *fantasia* e da *imaginação,* ao passo que o conteúdo de seus escritos não é feito de conceitos racionais, mas de vívidas imagens.

Ademais, a religião visa a obter *obediência,* ao passo que a filosofia (e somente ela) visa à *verdade.* Tanto isso é verdade que os regimes tirânicos valem-se abundantemente da religião para atingir os seus objetivos.

Do modo como é professada na maioria dos casos, a religião é alimentada pelo temor e pela superstição. E a maioria dos homens resumem seu credo religioso nas práticas de culto, tanto é verdade que, se formos atentar para a vida que a maioria leva, não saberemos identificar de que credo religioso são seguidores.

Na realidade, diz Spinoza, os seguidores das várias religiões vivem aproximadamente do mesmo modo. A esse respeito, escreve o nosso filósofo: "Muitas vezes observei com surpresa que os homens que se vangloriam de professar a religião cristã, isto é, o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade com todos, lutam entre si com grande hostilidade e nutrem cotidianamente ódio mais que acirrado, tanto que seria mais fácil reconhecer a fé de cada um deles por essa prática de violência do que por aquela doutrina. Com efeito, é tal a situação que, para conhecer a fé de cada um, ou seja, se é cristão, turco, judeu ou pagão, basta observar

seu comportamento e seus hábitos, basta saber se freqüenta esta ou aquela igreja ou, por fim, se adere a esta ou àquela opinião e se jura pela palavra deste ou daquele chefe. Quanto ao resto, vivem todos do mesmo modo"

Assim, o objetivo da religião é o de levar o povo a obedecer a Deus, honrá-lo e servi-lo.

Já o conteúdo da fé (tanto do Antigo como do Novo Testamento) se reduz a poucos elementos, que Spinoza sintetiza nos seguintes sete:

"1) Existe Deus, isto é, o ente supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo da vida autêntica. Quem o ignora ou não crê em sua existência não pode obedecer a ele nem reconhecê-lo como juiz.

2) Deus é único. Ninguém pode duvidar que a admissão deste dogma seja absolutamente necessária em função da suprema devoção, admiração e amor por Deus, posto que devoção, admiração e amor nascem exclusivamente da excelência de um só sobre todos os outros.

3) Deus é onipresente, ou seja, tudo lhe é conhecido. Considerar que as coisas lhe estejam ocultas ou ignorar que ele vê tudo significaria duvidar da eqüidade de sua justiça, segundo a qual ele tudo rege, ou até ignorá-la.

4) Deus detém o direito e o domínio supremo sobre tudo e não faz nada por meio da obrigação de uma lei, mas segundo o seu absoluto beneplácito e por efeito de sua singular graça. Com efeito, todos são obrigados a obedecer-lhe em termos absolutos, ao passo que ele não é obrigado a obedecer a ninguém.

5) O culto a Deus e a obediência a ele consistem somente na justiça e na caridade, isto é, no amor ao próximo.

6) Todos aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa norma de vida, são salvos (mas só esses), ao passo que todos os outros, que vivem ao sabor dos prazeres, estão perdidos. Na falta dessa firme convicção, os homens não veriam por que deveriam obedecer a Deus ao invés de seguir seus prazeres.

7 e último) Deus perdoa os pecados de quem se arrepende. Com efeito, todos os homens caem no pecado. E, se não houvesse a certeza do perdão, todos perderiam a esperança da salvação, nem haveria algum motivo para considerar Deus como misericordioso. Já que está profundamente convencido de que, em virtude de sua misericórdia e de sua graça, segundo as quais governa tudo, Deus pode perdoar os pecados dos homens e, por causa dessa crença, se inflama sempre mais de amor por Deus, este verdadeiramente conhece Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele."

Ora, observa Spinoza, não se pode descumprir nenhum desses pontos sem estar descumprindo os fins próprios da religião. Mas nenhum desses pontos vincula a "dogmas" de seitas nem a verdades teóricas bem precisas.

A passagem citada prossegue assim: "A exclusão de qualquer desses dogmas exclui também a obediência, porque ninguém poderá desconhecer a necessidade primária do seu conhecimento se quiser que todos os homens, sem exceção, possam obedecer a Deus, segundo a prescrição da lei que ilustramos acima. Quanto ao resto, o que vem a ser Deus ou o que se disse ser o modelo de vida da autêntica, isto é, se ele é fogo, espírito, luz, pensamento etc., nada disso tem importância para os fins da fé, como também não tem importância saber de que modo ele é modelo de vida autêntica. Não importa se ele o é porque possui espírito justo e misericordioso ou porque todas as coisas existem e operam por meio dele e, conseqüentemente, também nós compreendemos através dele, conseguindo assim captar a verdadeira eqüidade e a verdadeira bondade. Todas as opiniões que a esse respeito foi dado a cada um se formar se equivalem. Nem tem importância, para os fins da fé, crer que Deus seja onipresente segundo a essência ou segundo a potência, que ele governe as coisas do mundo segundo a liberdade ou segundo a necessidade natural, que prescreva as leis como soberano ou as transmita com o seu ensinamento, como eternas verdades, que o homem obedeça a Deus segundo o seu livre-arbítrio ou segundo a necessidade que o decreto divino comporta ou que, por fim, o prêmio para os bons e a pena para os maus sejam de ordem natural ou sobrenatural."

Isso significa que a fé não requer "dogmas verdadeiros", mas sim "dogmas piedosos", capazes de induzir à *obediência*, e, portanto, significa que há lugar para diferentes seitas religiosas. Assim, cada qual deve ser deixado inteiramente livre nesse campo: "A Escritura não exige expressamente dogmas verdadeiros, mas dogmas tais que sejam necessários à prática da obediência, capazes de confirmar nos corações o amor ao próximo (...). O credo de cada um só deve ser considerado santo ou ímpio em virtude da obediência ou da conflitividade e não em razão da verdade ou da falsidade."

No entanto, deve-se notar que, sob uma aparente liberalidade, oculta-se a atitude oposta. O "verdadeiro" e o "falso" não são da competência da religião, mas sim da filosofia. Nesse caso, então, à medida que se coloca como visão absoluta do verdadeiro absoluto, a filosofia de Spinoza não se torna depositária de uma verdade

indiscutível? E só na *Ethica* poderemos ler aquelas verdades teóricas que a *Bíblia* não contém?

Essa é a conclusão inevitável.

Entretanto, devemos destacar também que, em relação a Cristo, Spinoza assume uma atitude inteiramente peculiar. Ele não põe Cristo no mesmo plano dos profetas que ditaram leis em nome de Deus para obter a obediência. Com efeito, diz Spinoza, "devemos (...) pensar que Cristo entendeu as coisas de *modo verdadeiro e adequado,* porque Cristo *não foi tanto um profeta, mas muito mais a própria boca de Deus".* E, conseqüentemente, acrescenta o nosso filósofo: "E certamente, a partir do fato de que Deus revelou-se diretamente a Cristo e à sua mente e não, como aos profetas, através de palavras ou imagens, nada mais devemos entender senão que Cristo *entendeu a revelação segundo a verdade, ou seja, teve entendimento dela."* Trata-se de afirmações verdadeiramente surpreendentes na boca do autor da *Ethica.* De resto, em uma de suas cartas, Spinoza admite que Deus poderia imprimir em alguns "uma idéia tão clara de si" "a ponto de fazê-los esquecer o mundo pelo seu amor" e amar os outros como a si mesmos. Mas também essa admissão não é menos surpreendente no contexto do seu sistema.

7.2. **O Estado como garantia de liberdade**

"Spinoza não foi holandês por descendência antiga, mas por direito político. Como não pertencia mais à comunidade judaica, o que mais lhe restava além da segurança que o direito podia dar-lhe na existência política do seu Estado? Nada mais além do ser humano do indivíduo que depende só de si mesmo e, como homem, sabe-se ligado a todo homem somente em virtude de si mesmo, isto é, pela certeza interna da razão. Ao preço da perda do seu próprio terreno estável neste mundo, causada por necessidade exterior e não desejada por ele, Spinoza conquistou o seu lugar no terreno da verdade eterna, acessível ao homem como homem. O seu pensamento tornou-se o refúgio dos repudiados, que devem confiar inteiramente em si mesmos. E, assim, tornou-se orientação para todo homem que busca a independência. Ele encontrou a certeza interior da razão na filosofia que iluminou e guiou sua vida. Quando alguém, que queria convertê-lo à fé católica, objetou-lhe considerar a sua filosofia como a melhor de todas, ele respondeu: 'Não pretendo ter encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a filosofia verdadeira.' A ausência, de fato, de terreno estável, que atingiu Spinoza, só podia ser superada sob a segurança política dada por um Estado de direito e de relações políticas de tipo puramente humano, que não requerem outro pressuposto

além do próprio ser humano. E foi isso o que aconteceu." Isso que escreveu K. Jaspers, interpretando com muitas fineza um aspecto fundamental da existência de Spinoza.

O Estado de direito que Spinoza construiu teoricamente parte de pressupostos muito próximos aos de Hobbes (cf. pp 497 ss). Com efeito, ele fala de "direito" e de "leis" *naturais*, no sentido de que, por sua natureza, todo indivíduo é determinado a existir e operar de certo modo, sendo esse comportamento necessário: "Por direito e constituição natural não entendo outra coisa senão as regras naturais próprias de todo ser, regras segundo as quais concebemos cada indivíduo como naturalmente determinado a agir de modo particular. Por exemplo: os peixes são naturalmente determinados a nadar e os maiores a comer os menores; assim, é por força de um soberano direito natural que os peixes têm na água o seu domínio e que os maiores se alimentam dos menores."

Analogamente, devido à sua constituição, os homens, sujeitos a paixões e iras, são "inimigos por natureza".

Mas, em virtude do seu desejo de viver e de ficar o mais possível ao abrigo de contínuos conflitos, os homens estipulam um pacto social. Ainda mais que, sem a ajuda mútua, eles não poderiam viver confortavelmente nem cultivar o seu espírito.

O pacto social, portanto, origina-se da *utilidade* que dele deriva e nela se fundamenta.

Entretanto, o Estado para o qual são transferidos os direitos na constituição do pacto social *não* pode ser o Estado absolutista de que fala Hobbes. Alguns direitos do homem são *inalienáveis,* porque, renunciando a eles, o homem renuncia a ser homem. O fim do Estado não é a tirania, mas sim a liberdade.

Eis um trecho em que Spinoza desenvolve esse conceito de modo verdadeiramente exemplar: "Se ninguém pode renunciar à liberdade de pensar e de julgar segundo o seu próprio critério e se, por um insuprimível direito natural, cada qual é senhor dos seus próprios pensamentos, daí decorre que, em uma comunidade política, sempre terá resultado desastroso a tentativa de obrigar homens que têm opiniões diferentes e contrastantes a formular juízos e se expressar em conformidade com o que foi prescrito pela autoridade soberana. Por outro lado, os homens não sabem calar: se não sabem fazê-lo os mais preparados e prudentes, muito menos ainda as pessoas comuns. Confiar aos outros os seus próprios desígnios e opiniões, quando seria necessário calar sobre eles, é uma espécie de fraqueza muito difundida. Portanto, mais opressivo será aquele governo que pretender suprimir a liberdade de expressar e expor exaustivamente o pensamento de cada qual, ao passo que dará provas de comedimento aquele governo que reconhecer tal liberdade a quem quer que seja (...). O fim último da

organização estatal não é o de dominar os homens e nem mesmo o de detê-los pelo medo ou fazê-los ficar à mercê de outros, mas sim o de libertar cada qual do medo, a fim de que, nos limites do possível, ele possa viver em segurança, isto é, conservar do melhor modo possível o seu direito natural a existir e a agir sem prejuízo para si mesmo e para os outros. O fim do Estado, repito, não é o de transformar os homens de seres racionais em animais ou autômatos. Exatamente ao contrário, o seu fim é o de fazer com que eles cumpram suas próprias funções, tanto físicas como mentais, em condições de segurança, que usem livremente a sua razão e que, por outro lado, deixem de litigar entre si com ódio, cólera e enganos, deixando de se comportar de modo injusto em suas relações mútuas. Em poucas palavras, o fim da organização política é a liberdade."

O fato de o filósofo da "absoluta necessidade" metafísica se apresentar como o teórico da *liberdade política e religiosa* constitui uma aporia que muitos já observaram.

Mas a defesa da liberdade religiosa e do Estado liberal tem raízes existenciais em Spinoza: banido da comunidade dos judeus, afastado do mundo a que havia pertencido e privado de vínculos de todo tipo, nada mais restava a ele, como diz justamente Jaspers no trecho citado, senão aquele Estado que lhe deixava a liberdade de viver e pensar.

E foi precisamente tal Estado que ele teorizou.

Pode-se dizer inclusive que, paradoxalmente, só mesmo naquele Estado que lhe garantia *plena liberdade* é que ele poderia pensar o sistema da *absoluta necessidade.*

Para concluir, cabe ler a Proposição LXVII da quarta parte da *Ethica,* que resume perfeitamente a marca do pensamento de Spinoza: "Não há outra coisa em que o homem livre pense menos do que na morte. E a sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida."

Era exatamente essa a subversão da definição de filosofia dada por Platão no *Fédon,* que tanta influência alcançou e que até Montaigne havia tomado como paradigmática.

Capítulo X

LEIBNIZ E A METAFÍSICA DO PLURALISMO MONADOLÓGICO E DA HARMONIA PREESTABELECIDA

1. A vida e as obras de Leibiniz

Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em 1646, em Lípsia, de família de antigo tronco eslavo (o nome originário era Lubenicz). Dotado de extraordinário gênio e de notável capacidade de aprendizado e assimilação, ele soube logo desenvolver uma cultura bastante acima dos níveis das escolas que ia freqüentando. A biblioteca da família (o avô e o pai eram professores universitários) era rica e bem sortida: Leibniz aprendeu muita coisa como autodidata.

Leibniz cursou filosofia em Lípsia, matemática e álgebra em Jena e (em 1666) laureou-se em jurisprudência em Altdorf (nas proximidades de Nuremberga), onde também conseguiu seu doutorado. Mas o ambiente acadêmico era muito estreito para satisfazer as exigências de Leibniz, que sonhava com papel cultural a nível europeu, chegando a aspirar pela criação de uma ciência universal que abarcasse em si as várias disciplinas e, inclusive, visava uma organização cultural e política universal. É nessa ótica que se deve ver a irrequieta vida do nosso filósofo, que o levou de uma corte à outra e de uma capital à outra, impelindo-o a criar associações de doutos e academias por toda parte e a formular projetos culturais e políticos de vários gêneros, em grande parte utópicos.

Tendo ingressado na associação dos rosacruzes (uma espécie de sociedade secreta com doutrinas de fundo misticizante, filantrópico e utópico, do tipo do que viria depois a ser a Maçonaria), conseguiu (através do barão Boineburg) ser introduzido na corte do Eleitor de Mogúncia a partir de 1668.

De 1672 a 1676, Leibniz viveu em Paris, onde chegou para participar de uma missão diplomática, na comitiva de Boineburg (que apresentaria ao rei da França um projeto de expedição ao Egito, com o objetivo de evitar a guerra da França contra a Holanda). A missão diplomática não se concretizou, o barão Von Boineburg morreu em 1672, mas Leibniz obteve permissão para permanecer em Paris, com grande benefício para seus estudos.

Em Paris, conheceu os filósofos Arnauld e Malebranche, bem como o matemático Huyghens, que exerceu notáveis influências sobre ele. (Nesse meio tempo, embora residindo em Paris, teve oportunidade de ir também a Londres, onde se tornou membro da prestigiosa Royal Society.) Esse longo período que passou em Paris foi fundamental em todos os aspectos, inclusive porque permitiu a Leibniz o perfeito aprendizado da língua francesa, que adotou em seus escritos, com grande vantagem para a sua difusão. Lembremo-nos de que, naquela época, o alemão ainda não era "língua douta".

Não tendo conseguindo obter um cargo estável em Paris, Leibniz, em 1676, aceitou pôr-se a serviço de João Frederico de Braunschweig-Luneburg, duque de Hannover, na qualidade de bibliotecário da corte.

Na viagem de retorno à sua pátria, teve oportunidade de passar novamente por Londres, onde conheceu Newton (depois faria uma etapa em Amsterdão, onde conheceria Leeuwenhoeck, famoso por suas pesquisas em microbiologia, que muito interessavam a Leibniz), e por fim em Haia, onde conheceu Spinoza (que, ao que consta, leu para ele algumas páginas dos manuscritos de sua *Ethica*).

Em fins de 1676, Leibniz assumiu suas funções na corte de Hannover, à qual, mesmo com algum sofrimento, permaneceria ligado até a sua morte, tornando-se inclusive conselheiro da corte inicialmente e, depois, historiógrafo oficial da dinastia, bem como vivaz e ativo elaborador da política hannoveriana.

Entre 1687 e 1690, realizou muitas viagens ligadas à sua atividade de historiador da corte (a fim de conseguir documentação sobre a genealogia exata da casa de Braunschweig): além da Alemanha, esteve na Áustria (onde recusou um cargo de historiador que lhe foi proposto por Leopoldo I) e na Itália (Roma, Nápoles, Florença, Módena e Veneza).

A partir de 1689, começaram a se deteriorar as suas relações com os Hannover. E Jorge Ludovico, que depois se tornaria Jorge I da Inglatera, não se mostrou disposto a tolerar facilmente as contínuas ausências de Leibniz e suas nem sempre autorizadas iniciativas culturais e políticas de vários tipos, que o afastavam de suas funções de historiador. Mas nem por isso se reduziram a

atividade política e as iniciativas do filósofo. Tentou promover a união das Igrejas, prosseguindo numa linha traçada muitos anos antes. Tornou-se sócio da Academia das Ciências de Paris. Promoveu a fundação da Academia de Ciências de Berlim, da qual se tornou presidente. Tornou-se também conselheiro secreto de Frederico I da Prússia. Mais tarde, em 1712, foi nomeado conselheiro secreto de Pedro, o Grande, da Rússia, que pretendia elevar o seu país aos níveis europeus. Em 1713, foi nomeado conselheiro da corte em Viena.

Em 1714, Jorge de Hannover tornou-se Jorge I da Inglaterra. Havia acabado a sorte de Leibniz. O novo rei não o quis mais em Londres e os vários poderosos que Leibniz havia servido e aconselhado de diversos modos, bem como as academias que havia fundado, acabaram por esquecê-lo.

Leibniz morreu em 1716, aos setenta anos, em meio à solidão. O seu funeral foi acompanhado somente por seu secretário. Entre as academias, somente a da França recordou os seus méritos.

Os últimos anos da vida de Leibniz foram amargos: além da tensão que se criara nas relações com os Hannover, teve que enfrentar também a polêmica suscitada em 1713 pela Royal Society de Londres sobre a prioridade da descoberta do cálculo infinitesimal feita por Newton ou por ele. Leibniz fizera a sua descoberta em 1675/1676 (e a tornara pública em 1684), independentemente de Newton, que fizera a descoberta antes, mas com procedimento diferente. Portanto, tratava-se de descobertas autônomas, mas a posição não imparcial da Royal Society e o desejo de Jorge I de não fomentar polêmicas fizeram com que os efetivos méritos de Leibniz não fossem reconhecidos.

Em meio a tantos encargos, distribuídos entre cortes, academias, círculos culturais e viagens, surge espontaneamente a pergunta: quando é que Leibniz estudava, pensava e escrevia? Ele amava sobretudo a meditação noturna. Mas os seus pensamentos são testemunhas dos seus interesses vitais e existenciais: pode-se dizer que Leibniz pensava *precisamente vivendo o tipo de vida que vivia.* Quase todos os seus escritos são de caráter ocasional e bastante breves, não exigindo particular esforço de elaboração.

O perfil de conjunto do pensamento de Leibniz emerge sobretudo dos seguintes escritos: *Discurso de metafísica* (1686), *O novo sistema da natureza* (1695), *Princípios da natureza e da graça* (1714) e *Monadologia* (1714). Mais volumosos são os *Ensaios de teodicéia* (1710) e os *Novos ensaios sobre o intelecto humano,* publicação póstuma. Por fim, são muito importantes as numerosas *Epístolas* (na época, a epístola era um verdadeiro gênero literário).

Devemos recordar que, as mais das vezes, Leibniz escreveu em latim (que era a língua oficial por excelência dos doutos) e em francês, pelas razões que explicamos. (Nas páginas seguintes, utilizaremos as traduções das obras breves e das *Epístolas* da seguinte coletânea: Leibniz, G., *Saggi filosofici e lettere,* org. por V. Mathieu e publicada pela editora Laterza, de Bari; os trechos da *Teodicéia* e dos *Ensaios* que usaremos são de Leibniz: *Scritti filosofici,* org, por D. O. Bianca, 2 vols., publicados pela UTET de Turim.)

2. A possibilidade da mediação entre a *philosophia perenis* e os *philosophi novi*

A revolução científica, Bacon e, sobretudo, Descartes haviam produzido na história do pensamento ocidental uma reviravolta radical e decisiva, como já vimos amplamente. Parecia inclusive que não apenas as soluções, mas até as problemáticas da filosofia escolástica e da filosofia antiga se houvessem tornado absoletas a ponto de não poderem mais ser repropostas. Os parâmetros, os módulos e os métodos das ciências matemáticas e físicas pareciam agora os únicos possíveis, também no âmbito da filosofia.

Em especial, dois conceitos pareciam irremediavelmente comprometidos: a) o conceito de "fim" (ou de "causa final", juntamente com a visão teleológica geral (finalística) da realidade nele fundada; b) o conceito de "substância", entendida no sentido de "forma substancial", juntamente com a respectiva visão ontológica da realidade.

Pois bem, foram precisamente esses os conceitos que Leibniz retomou, reivindicando não apenas a sua validade, mas também, em certo sentido a "perenidade" (na sua expressão *philosophia perennis,* para indicar as aquisições fundamentais da filosofia veteromedieval). E, além disso, mostrou a possibilidade de sua conciliação com as mais significativas descobertas dos *philosophi novi,* ou seja, dos "modernos" filósofos e cientistas.

Leibniz descobriu que, na realidade, trata-se de perspectivas que se colocam em planos diferentes, que em si mesmas não apenas *não* se embatem, quando são entendidas em seu significado apropriado, mas também podem ser oportunamente integradas entre si com grandes benefícios.

Toda a filosofia de Leibniz brota dessa grandiosa tentativa de "mediação" e "síntese" entre antigo e novo, tornada particularmente eficaz pelo duplo conhecimento que ele possuía: por um lado,

Wilhelm Leibniz (1646-1716), foi cientista, lógico e metafísico de grande valor, teorizou com lucidez a diferença estrutural entre a investigação científica e a filosófico-metafísica.

os filósofos veteromedievais (Leibniz estudou não apenas os escolásticos, mas também Aristóteles e Platão); por outro, o cartesianismo e os métodos da nova ciência (era ele, inclusive, cientista de grande valor).

Eis duas passagens programáticas particularmente eloqüentes.

Numa carta a Thomasius, Leibniz escreve: "Por isso, não me envergonho de afirmar que encontro mais coisas justas nos livros de Aristóteles do que nas meditações de Descartes. Aliás, ousaria dizer que se pode aceitar todos os oito livros de Aristóteles sem prejuízo para a filosofia renovada. Com efeito, aquilo que Aristóteles argumenta sobre a matéria, a forma, a privação, a natureza, o lugar, o infinito, o tempo e o movimento, as mais das vezes, trata-se de coisas certas e demonstradas. E até a forma substancial, ou seja, aquilo pelo qual a substância de um corpo difere da de outro, quem não a admitiria? Quanto à matéria primeira, nada de mais verdadeiro. Apenas uma coisa deve ser vista: se aquilo que Aristóteles enunciou abstratamente em relação à matéria, forma e mutação deva ser explicado com a grandeza, a figura e o movimento."

E no *Discurso de metafísica* ele acrescenta: "Sei que estou apresentando um grande paradoxo, pretendendo de certa forma reabilitar a antiga filosofia e reavivar *post-liminio* as formas substanciais, já quase banidas: mas talvez não seja condenado com leviandade quando se souber que muito meditei sobre a filosofia moderna, que dediquei muito tempo a experiências de física e a demonstrações de geometria e que durante longo tempo nutri a convicção de que aquelas entidades fossem vãs. Ao fim e ao cabo, fui forçado a retomá-las, contra a vontade e quase à força, depois de ter realizado pessoalmente pesquisas que me fizeram reconhecer que nós, modernos, não fazemos a devida justiça a santo Tomás e outros grandes homens daquela época e que as opiniões dos filósofos e teólogs escolásticos possuem solidez maior do que se imagina, desde que delas nos sirvamos a propósito e nos modos oportunos. Convenci-me, inclusive, de que, se alguma mente precisa e reflexiva se desse ao cuidado de esclarecer e elaborar os seus pensamentos com o estilo dos geômetras analíticos, encontraria um tesouro de verdades importantíssimas e absolutamente demonstrativas."

É nessa tentativa de reconsiderar os antigos à luz dos modernos e fundir as suas diferentes instâncias que reside a grandeza histórica e teórica de Leibniz.

Examinemos mais minuciosamente a problemática do "finalismo" e a da "substância", que o nosso filósofo pretende repropor e que, como veremos, constituem o eixo central de todo o seu pensamento.

3. A possibilidade de recuperar o finalismo e as "formas substanciais"

3.1. O novo significado do finalismo

A explicação dos fenômenos que a nova ciência e o cartesianismo propunham era de caráter "mecanicista", como vimos. A extensão e o movimento eram considerados como causas suficientes para fornecer clarificação adequada das coisas. A essa posição, que exclui claramente a consideração do fim, Leibniz opõe nada menos que a concepção que Platão expõe no Fédon, precisamente nas célebres páginas em que ele relata a sua "segunda navegação", ou seja, a sua descoberta metafísica fundamental (cf. Vol. I, pp. 134 ss). Leibniz considera que essas páginas platônicas se adaptam admiravelmente ao seu propósito, parecendo terem sido formuladas propositalmente "contra os nossos filósofos, muito materialistas".

Nestas páginas, pela boca de Sócrates, Platão critica Anaxágoras por ter prometido explicar todas as coisas em função da inteligência e da causa final, que é a causa do bem, mas, depois, de ter faltado à sua promessa, recorrendo às habituais causas físicas, mecânicas e materiais. O fato de Sócrates ter as pernas feitas de ossos, músculos, tendões etc., por exemplo, explica ter ido ele para a prisão e lá ter permanecido sem fugir, mas o explica somente do ponto de vista do movimento mecânico. A verdadeira causa (a causa suprema e última) é de tipo bem diferente: é a escolha moral do bem e do melhor (Sócrates julgou que era um bem obedecer às leis e melhor sofrer a condenação e, conseqüentemente, utilizou as causas "mecânicas" de suas pernas, seus músculos e seus tendões). No *Discurso de metafísica,* Leibniz deixou no manuscrito um espaço, com a evidente intenção de traduzir e repor em circulação essas páginas de Platão, tendo-o feito efetivamente em outro lugar. E por várias vezes chamou a atenção sobre elas, tanto lhe eram prementes.

Com efeito, o pensamento de Platão sobre isso coincide perfeitamente com o que Leibniz pretende destacar, como demonstra esta bela passagem, que retoma o *Fédon* até na formulação do exemplo, construído com analogia perfeita em relação ao exemplo apresentado por Platão: "Não desejando julgar as pessoas com base em prevenções, não quero acusar os filósofos modernos que pretendem banir as causas finais da física. Entretanto, sou forçado a admitir que as conseqüências dessa opinião parecem-me perigosas, sobretudo quando se apresenta vinculada àquela opinião, por mim refutada no início deste discurso, segundo a qual pare-

ceria que os fins devem ser excluídos do todo, como se Deus não se propusesse nenhum fim e nenhum bem quando age ou como se o bem não fosse objeto de sua vontade. Ao contrário, considero que exatamente aí é que se deve buscar o princípio de todas as existências e das leis da natureza, já que Deus se propõe sempre o melhor e o mais perfeito. Reconheço, sem dúvida, que nós ficamos sujeitos às ilusões quando pretendemos determinar os fins e desígnios de Deus, mas isso só acontece quando queremos limitá-lo a algum projeto particular, acreditando que ele tinha em vista apenas uma coisa, quando ele tem em vista tudo, ao mesmo tempo. Assim, quando acreditamos que Deus fez o mundo apenas para nós, estamos nos iludindo grandemente, embora seja verdade que ele o fez inteiramente levando-nos em consideração e que não há nada no universo que não nos toque e também não se regule em função de nós, segundo os princípios que enunciamos. Desse modo, quando vemos algum bom efeito ou alguma perfeição que nos chega ou deriva da obras de Deus, podemos dizer com segurança que Deus se propôs isso. Ele não faz nada por acaso e não se assemelha a nós, pois às vezes se nos escapa aquilo que é oportuno fazer. Portanto, longe de podermos nos enganar, como os políticos excessivamente cautelosos, que imaginam nos planos de princípios mais sutilezas do que na verdade existem, ou como os comentadores qe buscam doutrinas demais nos autores que comentam, é impossível atribuir mais reflexões do que o devido àquela sabedoria infinita e não há objeto em relação ao qual possa se temer menos o erro, desde que saibamos afirmá-lo e nos guardemos de proposições negativas que limitem os projetos divinos. Todos aqueles que vêem a admirável estrutura dos animais são levados a reconhecer a sabedoria do autor das coisas. E eu aconselho àqueles que têm algum sentimento de piedade e uma certa sensibilidade pela verdadeira filosofia que se afastem das frases de certos pretensos espíritos fortes, segundo as quais nós vemos porque temos olhos, sem que os olhos tenham sido feitos para ver. Quando se professam seriamente essas opiniões, que tudo atribuem à necessidade da matéria ou a certo acaso (embora tanto uma quanto o outro devam parecer ridículos para aqueles que entendem aquilo que explicamos acima), é difícil poder reconhecer um autor inteligente da natureza. Efetivamente, o efeito deve corresponder à sua causa. Aliás, ele é mais bem conhecido a partir do conhecimento da causa, sendo então irracional introduzir uma inteligência soberana como ordenadora das coisas e depois, ao invés de servir-se de sua sabedoria, servir-se apenas das propriedades da matéria para explicar os fenômenos. É como se, para explicar a conquista de um príncipe que ocupou uma fortaleza importante, um historiador quisesse dizer que isso aconteceu porque os corpúsculos da pól-

vora, em contato com uma centelha, se expandiram com velocidade capaz de impelir um corpo duro e pesado contra as muralhas da fortaleza, ao passo que os tentáculos dos corpúsculos que compõem o cano do canhão estavam tão bem ligados entre si a ponto de não se desligarem sob aquele impulso, ao invés de dizer que a previdência do conquistador fez com que ele escolhesse o momento e os meios oportunos e sua força superou todos os obstáculos."

Tudo o que já dissemos é suficiente para mostrar que, obviamente, não se trata de um simples "retorno" a Platão, mas de avanço ainda maior.

Em Platão, de fato, rejeita-se o modo mecanicista de explicação dos fenômenos, ao passo que em Leibniz ele é amplamente valorizado, se revela coincidente com o ponto de vista da ciência. Mas, ao mesmo tempo, ele mostra que só a consideração finalista está em condições de dar uma visão global das coisas (e, portanto, verdadeiramente filosófica) e *que a conciliação mesma dos dois métodos é de grande vantagem para o próprio conhecimento científico e particular das coisas.*

Eis uma das passagens mais belas e famosas do *Discurso de metafísica,* que se pode ler pouco depois do trecho citado e que reafirma programaticamente esses conceitos: "Penso (...) que muitos efeitos naturais podem ser demonstrados por duplo caminho, isto é, seja conservando as causas eficientes, seja a causa final (...). É oportuno fazer essa observação para conciliar aqueles que esperam explicar mecanicamente a formação do tecido fundamental de um animal e de todo o mecanismo de suas partes com aqueles que explicam essa mesma estrutura por meio das causas finais. Ambos os caminhos são bons, tanto um como o outro podem ser úteis, não só para admirar o artifício do Grande Artesão, mas também para fazer alguma descoberta útil em física e medicina. Os autores que seguem tais caminhos diferentes não deveriam se maltratar reciprocamente. Mas o que constato, ao contrário, é que aqueles que se dedicam a explicar a beleza da divina anatomia zombam dos outros, que imaginam que um movimento de certos líquidos, aparentemente fortuito, tenha podido formar uma tão bela variedade de membros, chamando-os de ímpios, temerários e profanos. Já estes, ao contrário, consideram os primeiros simplistas e supersticiosos, semelhantes aos antigos, que acusavam de impiedade os físicos quando estes sustentavam que não era Júpiter que produzia o trovão, mas alguma matéria existente nas nuvens. O melhor seria unir uma consideração à outra. E, se nos é lícito servirmo-nos de uma comparação modesta, não se elogia a habilidade do artesão somente mostrando o projeto que tinha em mente ao construir as peças de uma máquina, mas também

explicando como funcionam os instrumentos de que se serviu para forjar cada peça, sobretudo quando tais instrumentos são simples e engenhosamente inventados. E Deus é um artesão suficientemente hábil para produzir uma máquina mil vezes mais engenhosa do que a do nosso corpo sem se servir de nada mais além de algum líquido bastante simples, formado propositalmente, de modo que depois sejam suficientes as leis da natureza para desenvolvê-lo como é necessário a fim de produzir efeito tão admirável. Mas também é verdade que isso não ocorreria se o autor da natureza não fosse Deus. Entretanto, penso que o caminho das causas eficientes, que é mais profundo e, em certo sentido, imediato e a priori, em compensação, revela-se muito difícil quando se passa aos particulares. E creio que os nossos filósofos ainda estão muito longe dele. Mas o caminho das causas finais é mais fácil, não deixando de servir para descobrir verdades importantes e úteis, que demandariam tempo bastante longo para se encontrar por aquele outro caminho, mais físico. E a anatonia pode nos fornecer exemplos significativos disso."

3.2. **O novo significado das formas substanciais**

Análogo é o raciocínio que Leibniz faz a propósito da questão das "formas substanciais" e das "substâncias".

Erram os filósofos modernos ao lançarem descrédito sobre elas, porque elas são capazes de fornecer uma explicação geral (filosófica) da realidade, que as causas mecânicas não apresentam. Por outro lado, os filósofos antigos, particularmente os escolásticos e alguns aristotélicos, também erraram, como continuam errando aqueles que neles se inspiram, ao pretender explicar com essas formas substanciais *os fenômenos particulares da física.*

A distinção entre o plano da explicação filosófica geral e o plano da explicação cientifica particular permite e Leibniz a mediação entre os pontos de vista antigos e modernos.

Eis as afirmações do filósofo, muito importantes, por sinal: "Parece que os antigos, bem como muitas pessoas de gênio, habituadas a meditar profundamente, que ensinaram teologogia e filosofia há muitos séculos, algumas das quais são exemplos de santidade, tinham algum conhecimento do que diziam (= da doutrina leibiniziana da substância, de que falaremos adiante). E foi justamente isso que as induziu a introduzir e conservar as formas substanciais, hoje tão desacreditadas, essas pessoas não estão longe da verdade nem são tão ridículas quanto as imagina o comum dos inovadores. Estou de acordo em que a consideração daquelas formas de nada serve quanto aos particulares da física, não devendo em absoluto ser utilizada para explicar este ou aquele

fenômeno. Nisso estavam errados os nossos escolásticos e tiveram seu exemplo seguido pelos médicos do passado, que acreditavam explicar as propriedades dos corpos mencionando formas e qualidades, sem cuidar de examinar o modo em que operavam, como se nos contentássemos em dizer que um relógio tem a 'propriedade orológica' derivada de sua forma, sem considerar em que consiste isso. Efetivamente, isso pode bastar para quem o compra, desde que deixe com alguém o cuidado com o resto. Mas esse uso deficiente e mau das formas não deve nos fazer rejeitar uma coisa cujo conhecimento é tão necessário em metafísica que, sem ela, considero que não se podem conhecer bem os princípios primeiros nem elevar a mente o suficiente no conhecimento das naturezas incorpóreas e das maravilhas de Deus. No entanto, como o geômetra não tem nenhuma necessidade de enredar sua mente com o famoso labirinto da composição do contínuo e como nenhum filósofo moral — e ainda menos um jurisconsulto ou político — tem necessidade de se deter nas grandes dificuldades que se encontram ao conciliar o livre-arbítrio com a providência divina, porque o geômetra pode levar as suas demonstrações a cabo e o político pode tomar todas as suas decisões sem entrar no âmago desses problemas — que, no entanto, não deixam de ser inevitáveis e importantes em teologia e filosofia —, da mesma forma o físico pode dar conta da experiência, ora servindo-se de experiências mais simples já feitas, ora usando demonstrações geométricas e mecânicas, sem necessitar de considerações de ordem geral, que pertencem a outra esfera. Se, por acaso, ele emprega a cooperação divina, algum espírito, o "archeo" (= princípio primeiro supremo) ou qualquer coisa desse gênero, está saindo do seu caminho, do mesmo modo que alguém que, tendo de tomar uma decisão importante de ordem prática, se pusesse a fazer grandes raciocínios sobre a natueza do destino e da liberdade. E, realmente, os homens caem muito freqüentemente nesse erro quando confundem sua mente com considerações sobre a fatalidade e, às vezes, deixam-se até desviar de alguma boa resolução ou de alguma providência necessária."

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos agora concluir. A chave para conciliar a *philosophia perennis* com os *philosophi novi* consiste na rigorosa distinção entre o âmbito propriamente filosófico e o âmbito especificamente científico. Assim, obstinando-se em basear-se nas "formas substanciais" ao explicar os fenômenos científicos, os aristotélicos caem em evidentes absurdos, mas, ao mesmo tempo, os novos filósofos caem em excessos de tipo oposto ao negarem *in toto* as formas substanciais, que continuam válidas em outros âmbitos de explicação. Em suma, como escreve S. Vanni Rovighi, "Leibniz viu que se pode ter, acerca da natureza, *dois tipos de saber:* um, filosófico, que indaga os seus princípios mais univer-

sais, mas não apresenta nenhum conhecimento específico dos fenômenos naturais; outro, científico, que, captando a natureza pelo seu aspecto mais cognoscível ao homem, o aspecto quantitativo, que é matematizável, consegue nos dar conhecimentos específicos dos fenômenos naturais, mas renunciando a determinar os princípios últimos", aos quais, aliás, ele não pretende renunciar por nenhuma razão.

4. A refutação do mecanicismo e a gênese do conceito de mônadas

4.1. O "memorável erro" de Descartes

Pelo que foi dito até agora, fica claro que a complexa operação de "mediação" de Leibniz não se limita a distinguir o plano do mecanicismo científico do plano do finalismo filosófico e sobrepor este àquele, mas vai bem mais além, tocando na própria base em que se fundamentava o mecanicismo. Com efeito, segundo Leibniz, *extensão e movimento, figura e número* são apenas *determinações extrínsecas da realidade,* que não vão além do plano da aparência, ou seja, do fenômeno.

A extensão (a *res extensa* cartesiana) não pode ser a essência dos corpos, porque por si mesma não basta para explicar todas as propriedades corpóreas. Por exemplo, como mostra Leibniz, não explica a inércia, ou seja, a relativa *resistência* que o corpo opõe ao movimento, a ponto de ser necessária uma "força" para desencadear tal movimento. O que significa que existe algo que está *além* da extensão e do movimento, que não é de natureza puramente geométrico-mecânica e, portanto, física, sendo assim de natureza *metafísica*, que é precisamente a "força". É dessa força que derivam tanto o movimento como a extensão.

A propósito disso, Leibniz acredita ter vencido Descartes pela descoberta de "erro memorável" cometido por ele em termos de física. Com efeito, Descartes sustentava que aquilo que permanece constante nos fenômenos mecânicos é a quantidade de movimento (mv = massa x velocidade). Leibniz, ao contrário, demonstra que isso é cientificamente insustentável, pois o que permanece constante é a *energia cinética,* isto é, a "força viva", como ele a chama, expressa pelo produto da massa pela aceleração (mv^2 = massa x velocidade ao quadrado).

Assim, a correção de um erro de física de Descartes leva Leibniz a uma conclusão filosófica muito importante, ou seja, de que os elementos constitutivos da realidade (os seus fundamentos) são algo que está acima do espaço, do tempo e do movimento, *isto*

é, naquelas *substâncias* tão depreciadas pelos "modernos". Desse modo, Leibniz reintroduz as substâncias entendidas como princípios de força, como uma espécie de pontos metafísicos, de forças originárias.

Leibniz não chegou a essa solução de repente, mas através de intensa meditação sobre Descartes, que, num primeiro momento, levou-o a abandonar Aristóteles, depois a uma fugaz superação de Descartes através da aceitação do atomismo relançado por Gassendi (cf., mais adiante, p. 591) e, por fim, a uma recuperação do conceito aristotélico de substância, oportunamente repensado e redimensionado.

No trecho seguinte, do *Novo sistema da natureza,* Leibniz nos explica com clareza exemplar o itinerário por ele percorrido: "Inicialmente, tão logo me libertei do jugo de Aristóteles, tive de me defrontar com o vácuo e os átomos, que não eram mais capazes de satisfazer a imaginação. Mas, repensando, depois de muita reflexão percebi que é impossível encontrar os princípios de verdadeira unidade na matéria tomada em si mesma, vale dizer, naquilo que é puramente passivo, porque isso não passa de uma coleção ou agregado de partes, ao infinito. Ora, o múltiplo não pode ter a sua realidade senão a partir de unidades propriamente ditas, que têm origem e natureza absolutamente diferentes dos pontos matemáticos, que nada mais são do que termos da extensão e modificações, com o que fica claro que o real não pode ser composto. Por isso, para encontrar aquelas unidades, tive que recorrer a um ponto real e animado, por assim dizer, ou a um átomo de substância, que deve implicar certa forma ou atividade para poder constituir um ser completo. Assim, foi preciso retomar e quase reabilitar as formas substanciais, tão desacreditadas nos dias de hoje, mas de um modo que as tornasse inteligíveis e que distinguisse bem o uso que delas se deve fazer do abuso que delas se faz. Descobri, portanto, que sua natureza consiste na força e que daí procede algo de análogo ao sentir e ao querer e que, por isso, precisamos concebê-la de modo semelhante ao que entendemos por alma. Mas, como a alma não pode ser empregada para explicar a economia do corpo do animal em seus particulares, assim, igualmente, concluí que tais formas não devem ser aplicadas na explicação dos problemas particulares da natureza, ao passo que são necessárias para estabelecer verdadeiros princípios gerais. Aristóteles as chama de enteléquias primeiras. E eu, de modo talvez mais inteligível, as chamo de forças primitivas, que não contêm somente o ato ou o complemento da possibilidade, mas também uma atividade originária."

Posteriormente, o próprio Leibniz adota também o nome de "enteléquia", que indica *a substância como tendo em si mesma sua*

própria determinação e perfeição essencial, ou seja, a sua própria finalidade interior. Mas o termo mais típico para indicar as substâncias-forças primigênias seria o de "mônadas" (do grego monas, que significa "unidade"), de gênese neoplatônica (e que Giordano Bruno havia relançado em circulação, embora com acepção diferente).

4.2. As conseqüências da descoberta leibniziana

Mas, antes de tratar da doutrina da "mônada" (sobre a qual a passagem citada já nos dá algumas importantes indicações, que, no entanto, precisam ainda de uma série de explicitações), devemos destacar algumas conseqüências muito importantes que derivam de tudo o que Leibniz estabeleceu.

a) O "espaço" não pode coincidir com a natureza dos corpos, como queria Descartes, e menos ainda pode ser *sensorium dei,* como pretendia Newton, ou inclusive propriedade absoluta de Deus, como advogava o newtoniano Clarke. Para Leibniz, o "espaço" torna-se um *fenômeno,* ou seja, *um modo em que a realidade aparece para nós,* embora não se trate de mera ilusão, mas sim de *phaenomenon bene fundatum.* O espaço outra coisa não é do que a ordem das coisas que coexistem ao mesmo tempo, ou seja, algo que nasce da *relação* das coisas entre si. Assim, não é a entidade ou propriedade ontológica das coisas, mas resultado da relação que nós captamos entre as coisas. Portanto, é fenômeno *bene fundatum,* porque se baseia em efetivas *relações* das coisas entre si, mas não é um fenômeno porque não é *em si mesmo* ente real. Polemizado com Newton e Clarke, Leibniz diz inclusive que, entendido como o entendiam "certos ingleses modernos", o espaço é um "ídolo" no sentido baconiano e, portanto, como tal, deve ser eliminado. Em conclusão, o espaço é um modo de aparecer subjetivo das coisas, embora com fundamento objetivo (as relações entre as coisas).

b) Leibniz chega a conclusões análogas também sobre o "tempo", que se torna uma espécie de *ens rationis* exatamente como o espaço. O tempo não é realidade existente, quase um como que transcorrer ontológico, um fluir real, regular e homogêneo, mas sim um *fenômeno,* também este *bene fundatum.* Como o espaço é uma resultante fenomênica que brota da relação da coexistência das coisas, da mesma forma o "tempo" é a resultante fenomênica que deriva da *sucessão das coisas.* O fundamento objetivo do tempo está no fato de que as coisas preexistem, coexistem e pós-existem, ou seja, se sucedem. E daí nós extraímos a idéia de tempo. Também a consideração do tempo entidade absoluta é um "ídolo" em sentido baconiano, que, como tal, deve ser descartada.

Em suma, espaço e tempo não são realidades em si mesmas, mas fenômenos conseqüentes à existência de outras realidades. Eis a definição mais concisa que Leibniz nos deixou: "O espaco é a ordem que torna os corpos situáveis e através da qual, existindo juntos, eles têm um posição relativa entre si, do mesmo modo que o tempo é uma ordem análoga em relação à sua posição sucessiva. Mas, se não existissem criaturas, o espaço e o tempo só existiriam nas idéias de Deus."

Essa é uma etapa muito importante na discussão sobre a natureza fenomênica do espaço e do tempo. Aliás, é inclusive uma etapa indispensável para compreender a "revolução" posterior que Kant realizaria a esse respeito.

c) Sendo assim as leis elaboradas pela mecânica perdem o seu caráter de verdades matemáticas, ou seja, dotadas de veracidade lógica incontrovertida, para assumir o caráter de "leis da conveniência", leis fundadas na regra da escolha do melhor, segundo a qual (como veremos melhor mais adiante) Deus criou o mundo e as coisas do mundo. Assim, mais uma vez o mecanicismo se dissipa para dar lugar a um finalismo superior, como Leibniz diz explicitamente nesta bela passagem (extraída dos *Princípios da natureza e da graça*): "A sabedoria suprema de Deus, em particular, fez com que ele escolhesse as leis do movimento mais adequadas e convenientes às razões abstratas ou metafísicas. Graças a elas, conserva-se a mesma quantidade de força total e absoluta, isto é a ação; a mesma quantidade de força respectiva ou de reação; por fim, a mesma quantidade de força diretiva. Ademais, a ação é sempre igual à reação e o efeito inteiro é sempre igual à sua causa total. E é surpreendente que, ao se levar em conta somente as causas eficientes ou materiais, não se podem explicar as leis do movimento descobertas em nossa época, uma parte das quais foi descoberta por mim. Com efeito, descobri que é preciso recorrer às causas finais e que tais leis não dependem de modo algum do princípio da necessidade, como as verdades lógicas, aritméticas e geométricas, mas sim do princípio da conveniência, isto é, da escolha da sabedoria. Essa é uma das mais eficazes e tangíveis provas da existência de Deus para aqueles que podem aprofundar tais questões."

d) Também cai por terra a visão cartesiana do mundo e dos corpos vivos como "máquinas" entendidas mecanicisticamente. O mundo é, sim, uma como que "grande máquina" em seu conjunto, como também são máquinas todos os organismos em particular, desde as suas partes menores. Mas a máquina do universo, assim como as máquinas partes, são a realização do querer divino, a concretização de uma "finalidade" desejada por Deus com a "escolha do melhor" (de que falaremos melhor adiante), de modo que o

mecanicismo outra coisa não é do que o modo através do qual se realiza o "finalismo" superior.

Na *Monadologia,* podemos ler: "Assim, o corpo orgânico de todo ser vivo é uma espécie de máquina divina ou de autômato natural, que supera infinitamente qualquer autômato artificial. Com efeito, uma máquina construída pela arte humana não é máquina em cada uma de suas partes; por exemplo, o dente de uma roda de latão consta de partes ou fragmentos que não são mais nada de artificial e não têm mais nada que conserve as características da máquina, no que se refere ao uso para o qual a máquina se destinava. Mas as máquinas da natureza, isto é, os corpos vivos, são também máquinas em suas mínimas partes, até ao infinito. E nisso repousa a diferença entre natureza e arte, isto é, entre a arte divina e a nossa arte."

5. Os pontos básicos da metafísica monadológica

Como já dissemos, segundo Leibniz, a realidade é constituída de "centros de força", ou seja, centros de atividade, pontos ou átomos físicos e imateriais. Esses centros de força são "substâncias simples", que Leibniz chamou de "mônadas" precisamente para indicar a sua simplicidade e unidade, como também chamou de "enteléquias" para indicar a perfeição intrínseca que possuem.

Tudo o que existe é uma simples mônada ou é um conjunto de mônadas. Em suma, as mônadas são os "elementos de todas as coisas", de modo que, se conseguirmos conhecer a natureza da mônada, conseguiremos também conhecer a natureza de toda a realidade existente.

Mas eis os novos problemas que daí nascem e como Leibniz os resolve.

5.1. A natureza das mônadas como "força representativa"

Qual é a natureza da mônada? Ou melhor, tendo-se presente o que já se estabeleceu que ela não é matéria, mas "força", de que natureza é essa força?

Em geral, a mônada deve ser concebida analogamente à nossa atividade psíquica Isso permite ao nosso filósofo, ao mesmo tempo, afirmar a absoluta unidade da mônada e, juntamente, garantir-lhe um conteúdo rico e múltiplo. Com efeito, também a nossa mente é una e, ao mesmo tempo, o seu conteúdo é rico e múltiplo, sendo constituído pelas várias "representações". Ademais, nossa mente passa de uma representação para outra e de

uma volição para outra, "apetecendo" (ou seja, tendendo a) conteúdos sempre novos.

Pois bem, são exatamente essas as duas atividades fundamentais de toda mônada: a) a atividade da percepção ou representação; b) a atividade da apetição, ou seja, a tendência a sucessivas percepções. E são essas mesmas atividades que identificam e distinguem as várias mônadas entre si: "Em si mesma, uma mônada não pode ser concretamente distinta uma da outra senão por meio da qualidade e das ações internas, que outra coisa não podem ser senão as suas percepções (isto é, a representação do composto no simples ou então daquilo que é externo) e as suas apetições (isto é, a sua tendência de uma percepção a outra): esses são os princípios da mutação. Com efeito, a simplicidade da substância não exclui a multiplicidade das modificações, que se devem encontrar juntas naquela mesma substância simples e devem consistir na variedade das relações com as coisas externas. Assim, em um centro ou ponto, embora simples, encontramos uma infinidade de ângulos, formados pelas linhas que o encontram."

Esse é um dos pontos mais delicados da monadologia, que deve ser muito bem compreendido, caso contrário toda a construção leibniziana corre o risco de cair no *non sense* ou no jogo dos paradoxos intelectuais gratuitos.

Quando Leibniz diz que a natureza da atividade de *todas* as mônadas está no perceber (ou no representar), não pretende falar de percepção (ou representação) *acompanhada de consciência ou entendimento.* Existe grande diferença entre a) o simples perceber e b) o perceber *consciente,* a diferença que Leibniz destaca também do ponto de vista léxico, ao chamar este último tipo de percepção de "apercepção". Ora, a "apercepção" é própria *somente* de certas mônadas particulares, ou seja, dos espíritos ou inteligências, de modo que se pode dizer que *todas* as mônadas percebem, mas *somente algumas* (além de perceberem) também *apercebem.* Mas, até nas mônadas que têm apercepções, o número de percepções inconscientes continua sendo infinitamente superior ao número das percepções conscientes.

Ademais, Leibniz mostra oportunamente que nós mesmos — que, como entes inteligentes, também temos *apercepções* —, em muitos casos, *percebemos sem aperceber,* ou seja, sem termos consciência daquilo que está nos acontecendo: "Com efeito, nós experimentamos em nós mesmos um estado no qual nada recordamos e não temos nenhuma percepção distinta, como quando ficamos desacordados ou quando caímos em sono profundo sem sonhos. Nesse estado, a alma não difere sensivelmente de simples mônada; mas, como tal estado não é duradouro e logo a alma se liberta dele, ela então é algo mais que isso."

Ainda mais refinadas são as observações que ele faz sobre o *intelecto humano,* sobretudo nos *Novos Ensaios,* onde fala de *pequenas percepções* ("petites perceptions"), que são "percepções insensíveis", ou seja, percepções das quais não temos consciência, das quais é tecida a nossa vida cotidiana e das quais podemos apresentar infinitos exemplos, como demonstra esta passagem, que, com justiça, tornou-se muito famosa: "Ademais, há mil sinais que nos fazem crer que, a todo momento, há em nós uma infinidade de percepções, mas sem apercepção e sem reflexão, isto é, mudança na alma das quais não nos apercebemos, porque as impressões são muito pequenas, muito numerosas ou muito conjugadas, de modo que só conseguimos distingui-las em parte. Mas, apesar disso, elas não cessam de fazer sentir os seus efeitos e de se fazerem sentir, pelo menos confusamente, em seu conjunto. Desse modo, o hábito faz com que não prestemos atenção ao movimento de um moinho ou a um jato de água quando ficamos perto dele por algum tempo. Não que esse movimento não atinja sempre os nossos órgãos e que não aconteça algo na alma que lhe corresponda, por causa da harmonia entre a alma e o corpo: ocorre, porém, que essas impressões, que estão na alma e no corpo, privadas da atração da novidade, não são suficientemente fortes para chamar a nossa atenção e a nossa memória, atraídas por objetos mais interessantes. Com efeito, toda atenção requer memória e, freqüentemente, quando nós, por assim dizer, não somos avisados para atentar para alguma das nossas percepções presentes, deixamo-las passar sem reflexão e mesmo sem notá-las, mas se, logo depois, alguém nos adverte e nos faz observar algum rumor que se escuta, então nos recordamos e nos apercebemos de, pouco antes, ter percebido alguma coisa. Assim, existiriam em nós percepções das quais não nos apercebemos logo, mas cuja apercepção deriva de alguma advertência que nos é feita depois de um intervalo, por menor que seja. Para melhor considerar as pequenas percepções que não sabemos distinguir em uma quantidade (de percepções), costumo me servir do barulho ou rumor do mar, que se escuta quando se está às suas margens. Para entender esse rumor, precisamos perceber as partes que o constituem, isto é, o rumor de cada onda em particular, embora cada um desses ruídos não se dê a conhecer senão no conjunto confuso de todas as outras ondas, isto é, dentro desse mesmo rumor, e não poderia ser notado se essa onda que o produz estivesse sozinha. Por isso, é preciso que sejamos atingidos, pelo menos um pouco, pelo movimento de cada onda em particular e que tenhamos uma percepção qualquer de cada um desses rumores, por mais leves que sejam, caso contrário não haveria também o rumor de cem mil ondas, porque cem mil nadas não podem constituir alguma coisa. Nunca se dorme tão profunda-

mente a ponto de não se ter alguma sensação, por mais fraca e confusa possa ser: não seríamos acordados pelo maior trovão do mundo se não tivéssemos a percepção do seu começo, por menor que seja, como também não se poderia nunca rebentar uma corda, por maior que fosse o esforço, se ela não começasse a ser estendida e alongada pelo menos um pouco por meio de esforços mínimos, ainda que a pequena tensão que eles produzem não se manifeste. Por suas conseqüências, portanto, essas pequenas percepções são de eficácia maior do que se costuma pensar. São elas que formam aquele não-sei-quê, aqueles gostos, aquelas imagens das qualidades dos sentidos, claras em seu conjunto, mas confusas em suas partes, aquelas impressões que os corpos externos provocam em nós e que encerram o infinito, aqueles laços que cada ser tem com todo o resto do universo."

Assim, voltando ao problema do significado da afirmação leibniziana de que toda mônada tem como atividade essencial a percepção, poderíamos dizer que ela, como o nosso filósofo diz expressamente, nada mais significa senão que toda mônada é *expressio multorum in uno,* expressão de uma multiplicidade na unidade, razão pela qual essa *expressio* tem diferentes níveis, só alcançando o nível do conhecimento no grau das mônadas mais elevadas.

5.2. Cada mônada representa o universo e é como um microcosmos

A solução dada a esse primeiro e fundamental problema relativo à *natureza das mônadas* propõe imediatamente segundo problema, também importante: o que cada mônada percebe e representa? A resposta de Leibniz é muito clara e extremamente reveladora.

Cada mônada representa *todas as outras,* vale dizer, *o universo inteiro:* "cada substância expressa exatamente todas as outras, por efeito das relações que tem com elas", razão pela qual "cada mônada representa todo o universo", vale dizer, a totalidade. Vejamos duas passagens exemplares a esse respeito.

No *Discurso de metafísica,* podemos ler: "Toda substância é como um mundo inteiro, como um espelho de Deus ou então de todo o universo, que ela expressa de seu modo particular, assim como uma mesma cidade é representada diversamente, conforme a posição de quem a olha. Desse modo, podemos dizer que o universo se multiplica tantas vezes quantas são as substâncias e que a glória de Deus se multiplica igualmente, graças a tantas representações diversas de sua obra (...). Pode-se dizer, inclusive, que cada substância traz em si, de certo modo, o caráter da sabedoria infinita

e da onipotência de Deus, imitando-o na medida do possível: com efeito, embora confusamente, ela expressa tudo aquilo que acontece no universo passado, presente e futuro, o que tem certa semelhança com uma percepção ou conhecimento infinito. E, como todas as outras substâncias, por seu turno, expressam aquela substância e a ela se adaptam, pode-se dizer que ela estende a sua potência a todas as outras, em analogia com a onipotência do Criador."

Na *Monadologia,* Leibniz precisa ainda mais: "Ademais, naquilo que eu disse podem-se ver as razões a priori pelas quais as coisas não poderiam ser diferentes: com efeito, ao regular o todo, Deus atenta para cada parte, particularmente para cada mônada, cuja natureza, sendo representativa, não poderia de modo algum ser circunscrita à representação de uma única parte das coisas, embora essa representação só abranja confusamente os particulares de todo o universo e, distintamente, só pequena parte das coisas, isto é, aquelas que estão mais próximas de cada mônada ou que são maiores do que ela, caso contrário cada mônada seria uma divindade. Assim, as mônadas não são limitadas no seu objeto, mas sim na modificação do conhecimento do objeto. Todas elas visam confusamente o infinito, o todo, mas são limitadas e distintas entre si conforme os graus de distinção das percepções."

Portanto, em cada mônada há uma "concorrência de todas as coisas". Em suma, realiza-se nelas aquilo que os gregos chamavam "cooperação de todas as coisas entre si" e que os pensadores renascentistas chamavam *omnia ubique,* ou seja, uma presença e uma ressonância de todas as coisas em tudo.

Assim, pode-se dizer que a doutrina leibniziana segundo a qual cada mônada representa *todas as outras* nada mais é do que *a variante moderna* (isto é, expressa em termos de "representação") da *clássica doutrina do tudo-em-tudo,* enunciada primeiramente pelos naturalistas e médicos gregos e levada às suas extremas conseqüências metafísicas pelos neoplatônicos antigos e renascentistas.

Ademais, deve-se destacar que a antiga doutrina do homem como microcosmos é agora estendida a *todas* as substâncias: *toda mônada é um microcosmos.*

Leibniz chega inclusive a dizer que, no sentido que cada mônada é "espelho vivo perpétuo do universo", de *todos* os eventos do universo, se tivéssemos uma mente suficientemente penetrante, poderíamos perceber na menor mônada tudo aquilo que aconteceu, tudo aquilo que acontece e tudo aquilo que acontecerá, tudo aquilo que está distante no tempo e no espaço, toda a história do universo. Na alma de cada um de nós (como em cada mônada), está representada toda a "conexão do universo", mas não de forma

distinta: só em um tempo infinito poder-se-ia explicitar tudo aquilo que nela está implícito.

Leibniz também expressa esse conceito com a belíssima fórmula "o presente está grávido do futuro", o que siginifica que, em cada *instante,* está presente a totalidade do tempo e dos acontecimentos temporais. E esse também é um modo de expressar em dimensão cronológica o grande princípio segundo o qual "tudo está em tudo."

5.3. O princípio da identidade dos indiscerníveis

De tudo o que foi dito brota ainda um terceiro problema: se todas as mônadas representam todo o universo, como podem elas se diferenciar entre si?

Em parte, a passagem que citamos por último já indicou a resposta. Trata-se agora de completá-la: cada mônada representa todo o universo, mas com *diferente* (maior ou menor) *distinção das percepções* e sob diversos ângulos. Cada mônada representa o mundo em perspectiva diferente, e é precisamente essa perspectiva que faz com que cada mônada seja diversa de todas as outras.

Aliás, segundo Leibniz, é tal a variedade de perspectivas nas representações que elas não apenas diferem as coisas diversas entre si por espécie, mas também até no âmbito de uma mesma espécie não existem duas coisas absolutamente iguais entre si.

Em trecho que se tornou famoso, Leibniz escreve: "É certo que duas folhas, dois ovos ou dois corpos, embora da mesma espécie, nunca se assemelham perfeitamente e que as infinitas variedades que não podem ser abrangidas sob uma única noção constituem outros indivíduos, mas não outras espécies. O maravilhoso é que, com as substâncias representativas, a sabedoria soberana encontrou o meio para variar o mesmo mundo, ao mesmo tempo, em modos infinitos, porque o mundo, já tendo uma infinita variedade em si e sendo variado e expresso diversamente por uma infinidade de representações diferentes, recebe uma infinidade de infinidades (...)."

É aquilo que é dito nesses exemplos referidos a folhas, ovos e corpos e que, em outros lugares, Leibniz refere inclusive às gotas d'água, que são conjuntos de mônadas, vale integralmente para *cada mônada* em particular.

É daí que Leibniz extrai o seu princípio da "identidade dos indiscerníveis", segundo o qual, precisamente, *não existem duas substâncias indiscerníveis* (ou seja, absolutamente indiferenciadas e, portanto, idênticas) ou, para falar em outros termos, *dado que houvesse duas substâncias indiscerníveis, elas coincidiriam, sendo assim uma única e idêntica substância.* Segundo Leibniz, esse princípio é tão importante a ponto de mudar (juntamente com

o princípio da razão suficiente, de que falaremos adiante) "o estado da metafísica". Com efeito, ele fundamenta duas doutrinas essenciais do sistema leibniziano: a) apresenta um novo modo de explicar a individualidade de cada substância; b) explica a infinita variedade das substâncias e da harmonia do universo.

a) No que se refere ao primeiro ponto, Leibniz diz textualmente: "Nos indivíduos, o princípio de individualização se reduz ao princípio de distinção (...). Se dois indivíduos fossem inteiramente semelhantes e iguais, em suma, indistinguíveis por si mesmos, não se teria o princípio da individualização e ouso até dizer, dada aquela condição, que não haveria nenhuma distinção individual e diferenças entre indivíduos."

b) No que se refere ao segundo ponto, com base no princípio em questão, Leibniz pode pensar em *riqueza extraordinária da realidade.* Se nem mesmo duas mônadas, por mais pequenas e modestas que sejam, podem ser idênticas, então o universo, não apenas nos seus compostos, mas também nos seus elementos simples e mínimos, representa uma infinita diferenciação, o que significa uma infinita variedade e uma infinita riqueza, a maior das riquezas possíveis.

Por fim, deve-se destacar que os diferentes ângulos segundo os quais as mônadas representam o universo e os diferentes níveis de consciência das representações que elas têm permitem a Leibniz estabelecer uma *hierarquia das mônadas.* No grau mais baixo, encontram-se as mônadas nas quais *nenhuma percepção* alcança o nível de *apercepção;* pouco a pouco, seguem-se as mônadas nas quais, progressivamente, os níveis de percepção fazem-se mais claros a ponto de alcançar a *memória* e, depois, até a *razão.* Em Deus, todas as representações têm o nível da mais absoluta clareza e consciência. Portanto, Deus vê tudo em tudo de modo perfeito.

5.4. As leis da continuidade e seu significado metafísico

Ademais, Leibniz acentuou de modo bastante particular a *lei da continuidade.* Eis como ele a apresenta nos *Novos Ensaios*: "Nada ocorre de repente. E um dos meus maiores e mais comprovados princípios é o de que *a natureza nunca realiza saltos:* eu o chamei de *lei da continuidade* quando falei dele pela primeira vez nas "Notícias da república das letras". E o emprego dessa lei é muito importante na física. Ela implica no fato de que, do pequeno para o grande e do grande para o pequeno, passa-se sempre através de um termo médio, tanto nos graus como nas partes, significando que um movimento nunca nasce imediatamente da quietude ou a ela torna, a não ser através de um movimento menor, da mesma forma como nunca se termina de percorrer uma linha ou um

comprimento antes de se ter realizado o percurso de um comprimento mais breve (...)."

Essa lei não vale somente na física (como no exemplo a que se refere a passagem citada) ou na geometria (entre a parábola e a elipse, há toda uma série de diferenças infinitesimais que levam de uma para a outra, assim como também ocorre entre o movimento e a quietude), mas também na metafísica: entre substância e substância (assim como entre estado e estado) há diferenças infinitesimais que levam de uma para a outra com perfeita continuidade. Por isso, alguns estudiosos observaram com razão que a lei da continuidade é o *complemento da lei da identidade dos indiscerníveis:* "A lei da continuidade estabelece que, na série das coisas criadas, toda posição possível é ocupada, ao passo que o princípio da identidade dos indiscerníveis estabelece que toda posição possível é ocupada uma vez e somente uma vez" (F. Copleston).

5.5. A criação das mônadas e a sua indestrutibilidade

Somente Deus é a unidade ou mônada primitiva, substância originária e simples.

Todas as outras mônadas são produzidas ou "criadas" por Deus: "por assim dizer, elas nascem de fulgurações contínuas da divindade". Nesse caso, "fulguração" é um termo neoplatônico aí usado por Leibniz para expressar a criação a partir do nada.

Além disso, uma vez criadas, as mônadas não podem perecer: elas só poderiam perecer por meio de uma aniquilação por parte do próprio Deus que as criou. Então, Leibniz extrai as seguintes conclusões: "(...) que uma substância não pode começar senão por criação e não pode perecer senão por aniquilação; que não se pode dividir uma substância em duas e que de duas não se pode fazer uma, de modo que o número das substâncias não aumenta nem diminui por via natural (...)".

6. As mônadas e a constituição do universo

Como já dissemos, as mônadas são "os elementos de todas as coisas". Como deve ser entendida essa afirmação no contexto leibniziano?

Nada haveria de mais errado do que imaginar as mônadas colocadas em um espaço (como, por exemplo, os átomos de Demócrito), agregando-se mecanicamente ou fisicamente (ou seja, espacialmente) entre si. Com efeito, elas são pontos não-físicos, ou seja, centros metafísicos, e o espaço é fenômeno (como vimos) derivado

das mônadas, não tendo portanto nada de originário, mas sim de derivado das próprias mônadas.

Assim, Leibniz deduz todo o universo daquelas substâncias metafísicas como ele as caracterizou. E, em particular, precisou esclarecer os seguintes pontos, da maior importância: 1) como é que a) a matéria nasce da mônada, que, em si mesma, é imaterial e b) como é que a corporeidade nasce da mônada, que, em si mesma, não é corpo; 2) como é que, em sua complexidade orgânica, os animais se formam da mônada, que é simples; 3) considerando o princípio da contiuidade (a lei segundo a qual a natureza não dá saltos) como e por que subsiste clara distinção entre os espíritos (os seres dotados de inteligência) e todas as outras coisas.

Vejamos como Leibniz procura resolver cada um desses problemas, dos quais depende a inteligibilidade de todo o seu sistema.

6.1. Explicação da materialidade e corporeidade das mônadas

a) Como vimos, a mônada *é princípio de força e atividade*. Mas essa atividade só é atividade pura e absoluta em Deus. Em todas as outras mônadas, portanto, a atividade é limitada, ou seja, imperfeita. E nisso, precisamente, reside a sua "materialidade". Assim, a "matéria primeira" das mônadas outra coisa não é do que aquele halo de "potencialidade" que lhes impede de ser ato puro. Até em sua potência absoluta, o próprio Deus não poderia retirar da mônada a "matéria primeira" entendida no sentido explicado, porque, nesse caso, "faria dela ato puro como só ele é". Pode-se dizer também que a "matéria primeira" da mônada consiste nas percepções *confusas* que ela tem e que esse, precisamente, é o aspecto *passivo* próprio da mônada.

É evidente que, entendida nesse novo sentido, ou seja, como o fundo obscuro de cada mônada, como limite da atividade perceptiva, a matéria primeira torna-se algo completamente novo: a grandeza, a impenetrabilidade e a extensão, que antes eram consideradas características que a definiam, tornam-se agora um "efeito", uma "manifestação". A obscuridade das percepções da mônada *se manifesta* como grandeza, impenetrabilidade e extensão.

b) A corporeidade e extensão (que Leibniz chama também de "matéria segunda") e, em geral, aquilo que chamamos "corpos" são "agregações de mônadas". Mas deve-se notar bem que a corporeidade não tem uma consistência ontológica, uma realidade em si: ela é *fenômeno* que tem seu fundamento nas mônadas que entram em relação entre si, é "fenômeno bem fundado", como vimos serem "fenômenos bem fundados" o tempo e o espaço.

6.2. Explicação da constituição dos organismos animais

Para Leibniz, em geral, toda substância corpórea não é um agregado puro e simples de mônadas, mas sim um agregado unificado por uma mônada superior, que constitui como que a *enteléquia dominante*. Nos animais essa enteléquia dominante é a alma, entendida no sentido clássico de princípio de vida, ao passo que no homem, como veremos, a mônada dominante é a *alma* entendida como espírito.

Mas o que caracteriza a visão de corporeidade própria de Leibniz é a sua forte coloração vitalista e organicista. Para ele, tudo é vivo, porque cada mônada é viva. Ademais, como as mônadas que constituem cada agregado são inumeráveis (elas são superiores a qualquer número que possamos imaginar), em cada agregado é possível uma série de agregados sempre menores, que reproduzem as mesmas características em grau menor, como uma espécie de fuga a infinito, que apequena cada vez mais a mesma perspectiva, como revelam estas sugestivas proposições da *Monadologia:* "Daí, pode-se ver que há um mundo de criaturas, de viventes, de animais, de enteléquias e de almas em cada mínima parte de matéria (= matéria secundária ou corporeidade)."

"Cada fragmento de matéria pode ser representado como um jardim cheio de plantas ou como um tanque cheio de peixes. Mas cada ramo de planta, cada membro de animal e cada gota de seus humores são também eles jardins semelhantes e semelhantes tanques."

"E embora a terra e o ar interpostos entre as plantas do jardim ou a água interposta entre os peixes do tanque não sejam planta nem peixe, entretanto, também eles os contêm, mas, as mais das vezes, de forma tão diminuta que se tornam imperceptíveis para nós."

"Assim, não há nada de inculto, de estéril ou de morto no universo, só havendo caos e confusão na aparência, assim como nos pode parecer um tanque visto de distância da qual só se percebe um movimento confuso, por assim dizer, um agitar-se de peixes no tanque, sem que se possam discernir os peixes."

"Daí, pode-se ver que cada corpo vivo tem uma enteléquia dominante, que, no animal, constitui a alma; entretanto, os membros daquele corpo vivo estão cheios de outros viventes, de plantas, de animais, cada qual por seu turno, tem também a sua própria enteléquia ou alma dominante."

E eis outra passagem, que resume essa ousadíssima teoria de Leibniz: "Quanto às substâncias corpóreas, penso que a massa, quando só se considera aquilo que é divisível, é puro fenômeno e

penso que cada substância tem verdadeira unidade em sentido metafísico rigoroso, unidade que é indivisível, incriável e incorruptível; penso que cada matéria deve ser cheia de substâncias animadas ou, pelo menos, vivas; penso que as gerações e corrupções nada mais são que transformações de pequeno a grande e vice-versa; penso que não há partícula de matéria em que não se encontre um mundo de uma infinidade de criaturas, tanto orgânicas como amontoadas; penso, sobretudo, que as obras de Deus são infinitamente maiores, mais numerosas e mais bem ordenadas do que se acredita comumente; e penso que a máquina ou organização, vale dizer, a ordem, é essencial nessas obras desde as suas mínimas partes. Desse modo, não há hipótese que faça conhecer melhor a sabedoria de Deus do que a nossa, segundo a qual há por toda parte substâncias que revelam a sua perfeição e que são espelhos, embora diferentes, da beleza do universo, ao mesmo tempo que nada permanece vazio, estéril, inculto e sem percepção."

Essa concepção leibniziana implica três conseqüências.

a) Em primeiro lugar, não se pode falar de geração absoluta nem de morte absoluta. Aquilo que nós chamamos "gerações" são *crescimentos* e *desenvolvimentos,* ao passo que aquilo que nós chamamos "mortes" são *diminuições* e *involuções.*

Trata-se de uma idéia, já levantada pelos antigos pensadores gregos, que Leibniz não deixa de recordar: "No que se refere aos corpos dos animais e das outras substâncias corpóreas, cuja extinção total foi defendida até hoje e cujos movimentos considera-se dependerem muito mais de leis mecânicas que de leis morais, eu noto com prazer que o antigo autor do livro *Sobre a dieta,* que é atribuído a Hipócrates, entreviu algo da verdade, quando em termos explícitos, afirma que os animais não nascem nem perecem e que as coisas das quais se diz que nascem e perecem, na verdade, só fazem aparecer e desaparecer. Opinião, aliás, que era também a de Parmênides e Melissos, como revela Aristóteles. Aqueles antigos eram mais profundos do que se acredita."

b) Em segundo lugar, não se deve falar de epigênese, ou seja, de geração do animal, mas sim de *pré-formação:* no sêmen animal já existe, pré-formado, em pequena escala, o futuro animal, que se desenvolverá precisamente com o crescimento.

c) Em terceiro lugar, deve-se falar de certa *indestrutibilidade do animal* (que é diversa da imortalidade pessoal, própria do homem, da qual falaremos adiante): "Ademais, pode-se dizer que não só a alma (espelho de um universo indestrutível) é indestrutível, mas também que o próprio animal também o é, apesar de sua máquina freqüentemente perecer em parte, abandonando ou assumindo despojos orgânicos."

6.3. A diferença entre as mônadas espirituais e as outras mônadas

Assim, chegamos ao último dos problemas suscitados: como é que os espíritos ou substâncias pensantes se diferenciam de todas as outras mônadas? Na ilustração geral dos pontos principais da metafísica monadológica, já vimos uma primeira diferença: as mônadas inferiores só percebem, ao passo que as superiores, além de perceber, também apercebem. Mas a apercepção é própria tanto dos animais inferiores como dos inteligentes: os primeiros sentem, mas os segundos também pensam e conhecem as causas. Mas Leibniz não se contenta com essa diferença, apresentando ainda outra, muito importante: as mônadas inferiores representam mais o mundo do que Deus, ao passo que as substâncias pensantes representam mais a Deus que o mundo.

Neste trecho de carta a Arnauld, Leibniz resume eficazmente o seu pensamento a esse respeito: "No que se refere aos espíritos, vale dizer, às substâncias pensantes, capazes de conhecer a Deus e de descobrir verdades eternas, penso que Deus os governa segundo leis diversas daquelas com que governa o resto das substâncias. Com efeito, se todas as formas das substâncias expressam todo o universo, pode-se dizer que as substâncias brutas expressam mais o mundo do que a Deus, ao passo que os espíritos expressam mais a Deus que o mundo. Por isso, Deus governa as substâncias brutas segundo as leis materiais da força ou da transmissão do movimento e governa os espíritos segundo as leis espirituais da justiça, de que as outras substâncias são incapazes. E por isso as substâncias brutas podem ser chamadas materiais, porque a economia seguida por Deus em relação a elas é a de operário ou maquinista, ao passo que em relação aos espíritos Deus cumpre as funções de príncipe e legislador, que é infinitamente mais elevada. E enquanto, em relação a tais substâncias materiais, Deus não representa nada mais do que aquilo que representa em relação a tudo, isto é, a função de autor geral das coisas, já em relação aos espíritos ele assume outro papel, pelo qual o concebemos dotado de vontade e de qualidades morais, sendo ele próprio espírito e como que um entre nós, a ponto de entrar em uma ligação de sociedade conosco, da qual ele é o chefe. Essa sociedade ou república geral dos espíritos, sob aquele supremo Monarca, é a mais nobre parte do universo, composta de muitos pequenos deuses, sob a direção daquele grande Deus. Com efeito, pode-se dizer que os espíritos criados diferem de Deus somente como o menos do mais, como o finito do infinito. E pode-se afirmar verazmente que todo o universo foi feito só para contribuir para a beleza e a felicidade dessa Cidade de Deus. Por isso, tudo está

disposto de modo que as leis da força ou as leis puramente materiais, em todo o universo, colaborem para a execução das leis da justiça e do amor, que nada pode incomodar as almas que estão nas mãos de Deus e que tudo deve levar ao maior bem daqueles que o amam. Por isso, devendo conservar sua personalidade e suas qualidades morais, para que a Cidade de Deus não perca alguma pessoa, os espíritos precisam conservar de modo particular uma espécie de reminiscência ou consciência, a capacidade de saber quem são: disso depende toda a sua moralidade, as penas e os castigos. E, conseqüentemente, eles precisam estar isentos daquelas revoluções do universo que os tornariam totalmente irreconhecíveis para si mesmos e, moralmente falando, fariam deles outra pessoa. Mas, ao contrário, é suficiente que as substâncias brutas permaneçam como o mesmo indivíduo, em sentido rigorosamente metafísico, mesmo estando sujeitas a todas as mutações imagináveis, posto que não têm consciência ou reflexão."

7. A harmonia preestabelecida

Uma característica fundamental das mônadas (e somente sob a sua luz todo o sistema leibniziano se torna compreensível) se expressa na seguinte proposição da *Monadologia:* "As mônadas não têm janelas através das quais algo possa entrar ou sair." O que significa que cada Mônada é como um mundo fechado em si mesmo, não sendo suscetível a qualquer solicitação ou influência que derive do exterior. Em outros termos: nenhuma mônada age sobre outra e nenhuma mônada sofre a ação de outra.

Sem dúvida, esse é o ponto mais delicado de toda a metafísica monadológica, que os intérpretes não deixaram de apontar como paradoxal e como fonte de toda uma série de aporias. Entretanto, deve-se notar que a teoria do isolamento das substâncias, a partir de Descartes, se tornara muito difundida, fortemente reforçada pelos ocasionalistas e, em última análise, pelo próprio Spinoza, como já vimos.

Em Leibniz, a questão assume o máximo de complexidade, por motivo muito simples. Eliminado o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa,* Leibniz, ao invés de eliminar o problema da influência de uma substância sobre outra, defronta-se com esse problema multiplicado à segunda potência:

a) Com efeito, por um lado, havendo introduzido um número infinito de mônadas como centros *autônomos* de força (infinitos centros isolados), ele devia explicar, considerando tal isolamento, como se poderiam pensar as relações entre as mônadas. b) Por outro lado, tendo concebido os corpos como agregados de mônadas

regidos por uma mônada hegemônica, que é alma nos animais (como vimos), devia, para começar, dar conta das relações entre alma e corpo e, ainda por cima, de modo enormemente ampliado (dado que a questão não diz respeito somente ao homem, mas a *todos* os corpos, já que, para Leibniz, em última análise, todos os corpos são vivos e, portanto, animados).

A solução dos dois problemas (embora alcançada por Leibniz com muito esforço e em momentos sucessivos) é a mesma — e muito engenhosa. Ela foi denominada pelo próprio autor (a partir de 1696) com a expressão "sistema da harmonia preestabelecida", tornando-se a marca peculiar e como que o símbolo de todo o sistema de Leibniz.

O que é essa "harmonia preestabelecida"?

Para explicar a relação e o acordo entre duas mônadas em geral (entre as representações de duas mônadas), particularmente entre a mônada-alma e as mônadas-corpo (as representações e acontecimentos da primeira e os acontecimentos da segunda), há três hipóteses possíveis:

1) a de supor uma ação recíproca, biunívoca;

2) a de postular uma intervenção de Deus em todas as ocasiões, como artífice do acordo:

3) a de conceber as substâncias (as várias mônadas em geral, assim como as mônadas-alma e aquelas que constituem o corpo) estruturadas de tal modo que elas extraiam *tudo do seu interior* e de tal modo que aquilo que cada uma extrai do seu interior coincida com aquilo que todas as outras extraem do seu próprio interior com correspondência e harmonia perfeita, considerando que isso faz parte de sua própria natureza, desejada por seu Criador.

Leibniz valeu-se do exemplo eficaz de dois relógios a pêndulo, que fez muito efeito (recordemos que o pêndulo era descoberta recente). Dados dois relógios a pêndulo, a sua *perfeita sincronia* poderia se dar de três modos:

1) construindo-os de modo que um influa sobre o outro;

2) encarregando o relojoeiro de sincronizá-los a todo momento;

3) pré-construindo-os de modo tão perfeito que possam, autonomamente, marcar sempre o mesmo tempo, em perfeita concordância.

Para Leibniz, a primeira solução é banal e vulgar. E, como tal, ele a rejeita (como, ademais, a rejeitava a filosofia racionalista moderna). A segunda é a solução ocasionalista, que pressupõe um *milagre contínuo* e, em última análise, revela-se contrária à sabedoria divina e à ordem das coisas. E o terceiro caminho é o da "harmonia preestabelecida".

Eis um dos textos em que Leibniz resume o seu pensamento do modo mais claro: "Eu expliquei a concordância que há entre a alma e o corpo com a comparação entre a concordância desses dois entes e a concordândia de dois pêndulos de estrutura diferente, que se encontrariam sempre exatamente ao marcar a mesma hora no mesmo instante. Isso poderia ocorrer de três modos: 1) ligando-os de modo a serem obrigados a oscilar sincronizadamente; 2) encarregando um homem de regulá-los um ao outro; 3) construindo-os desde o princípio tão bons e exatos que possam estar em concordância em virtude de sua estrutura. Este, sem dúvida, é o melhor meio. Assim, a alma e o corpo podem concordar: 1) pela influência de um sobre o outro, o que se conforma à opinião comum das escolas, mas que é inexplicável; 2) pelo cuidado contínuo, de que Deus se encarregaria de regulá-los um ao outro, segundo o sistema das causas ocasionais, de modo que o estado de um daria oportunidade a Deus de suscitar no outro as impressões correspondentes, o que seria um milagre contínuo pouco conforme à sabedoria divina e à ordem das coisas; 3) por uma regulagem exata de um dos dois entes por sua própria conta, de modo que eles possam concordar em virtude de sua própria natureza, sistema que é o mais belo e mais digno de Deus: esse é o meu sistema da harmonia preestabelecida."

Sintetizando a sua solução e generalizando-a de modo quase axiomático, Leibniz escreve em uma *Epístola:* "Não creio que seja possível um sistema em que as mônadas atuem uma sobre a outra, porque não há um modo de explicação possível e, acrescento, porque a influência é supérflua: com efeito, por que uma mônada deveria dar à outra aquilo que ela já tem? *Exatamente essa é a natureza mesma da substância: estar o presente grávido do futuro e de um elemento poder se entender o todo (...).*"

A presença do "tudo em tudo", que já apontamos (cf. p. 461) como um dos pontos básicos da metafísica monadológica, revela-se, mais uma vez, uma chave decisiva para desvelar o sentido oculto sob o aparente paradoxo do pensamento leibniziano, como veremos agora.

Perplexo com essa tese paradoxal, Pierre Bayle, em seu célebre *Dicionário,* apresentou um exemplo, intencionalmente provocador, para refutar o "sistema da harmonia preestabelecida": suponhamos que um cão esteja comendo e, ao saborear a comida experimente uma sensação de prazer; e suponhamos que, de repente, alguém lhe dá uma bastonada, de modo que do sentimento de prazer o cão passa para uma sensação de dor. Como explicar isso sem supor a influência causal direta da bastonada ou então sem recorrer ao sistema das "causas ocasionais"?

Leibniz responde do seguinte modo: a concatenação dos acontecimentos em questão se explica pressupondo uma concordância harmonicamente preestabelecida por natureza. Se cada mônada representa o universo do seu próprio ponto de vista e se cada alma o representa especialmente em relação ao próprio corpo, não há nenhuma dificuldade em supor que a alma do cão represente desde o início e de modo veraz todos os acontecimentos que constituirão a sua vida, inclusive a bastonada (e a conseqüente dor, que receberá em dado momento), sob a forma de "pequenas percepções", ou seja, de percepções indistintas, e que, em dado momento, por desenvolvimento interno, essas percepções se façam distintas e claramente percebidas. O momento em que a percepção da bastonada e da respectiva dor do cão torna-se distinta corresponde exatamente à ação do homem que lhe dá a bastonada. Por isso, o homem que dá a bastonada no cão existe verdadeiramente, mas o homem e seu bastão não *influem* do exterior sobre a alma do cão, da mesma forma que, no caso dos relógios sincronizados, um não influi sobre o outro.

A *harmonia preestabelecida,* portanto, garante a perfeita correspondência entre as representações das várias mônadas e a realidade externa, ou seja, a veracidade e a realidade daquelas representações. O mundo representativo das mônadas não é um mundo de sonhos privado, mas sim um mundo *objetivo.*

Assim, as mônadas "não têm portas nem janelas", mas têm representações exatamente correspondentes àquilo que está fora de sua porta e de sua janela, porque, ao criá-las, Deus harmonizou-as intrinsecamente de uma vez por todas, fundamentando a concordância de cada uma com todas *em sua mesma natureza.* Deus é o verdadeiro laço de comunicação entre as substâncias e é por ele que os fenômenos de uma mônada concordam com os das outras e que as nossas percepções são objetivas. Cada alma constitui todo o seu mundo próprio "e, com Deus, basta-se a si mesma".

Já se escreveu muito sobre essa doutrina, interpretando-a em conexão com o sentimento religioso (especialmente protestante), com a temática da incomunicabilidade da experiência espiritual interior no homem e com a temática da *solidão da alma* diante de Deus. Naturalmente, essas comparações são muito sugestivas e poderiam até ir bem mais além, sendo possível encontrar traços delas também no mundo antigo, como na temática plotiniana da *alma só perante o Absoluto* ("ela só, ele só"). Aliás, em Plotino já estão presentes interessantes elementos doutrinários relativos às relações alma-corpo que Leibniz desenvolve.

Entretanto, deve-se recordar que Leibniz disse que nada mudaria se existissem somente a alma e Deus, mas o disse como

paradoxo, para tornar mais bem entendido o seu pensamento sobre a *harmonia preestabelecida,* que supõe ser verdade exatamente o oposto, como ele precisa nestes esclarecimentos contra as objeções de Bayle: "Eu disse isso apenas como ficção, em nada conveniente à ordem das coisas, mas que podia servir para tornar o meu pensamento mais inteligível. Com efeito, Deus formou a alma de modo que ela deve se harmonizar com tudo aquilo que está fora dela e até representá-lo segundo as impressões que as coisas acarretam em seu corpo orgânico, que constitui o seu ponto de vista. Se houvesse no corpo outros movimentos além daqueles que costumam acompanhar a sensação de fome e sede, a alma não teria tais sensações. É verdade que, se Deus pudesse resolver-se a destruir todas as coisas que estão fora da alma, conservando apenas a alma com sua sensações e modificações, estas a levariam, com suas próprias disposições, a ter as mesmas vicissitudes de antes, como se os corpos houvessem permanecido, se bem que, nesse caso, se trataria apenas de uma espécie de sonho. Mas, como isso é contrário aos desígnios de Deus, que quis que a alma e as coisas fora dela se harmonizassem, está claro que tal harmonia preestabelecida destrói aquela ficção, que possui uma possibilidade metafísica, mas não concorda em absoluto com os fatos e suas razões."

8. **Deus e o melhor dos mundos possíveis (o otimismo leibniziano)**

Como conseqüência de tudo o que se disse até aqui, Deus tem um papel absolutamente central no sistema leibniziano. É compreensível, portanto, que ele tenha tentado fornecer diversas provas de sua existência.

A mais conhecida é a que se lê no escrito *Princípios da natureza e da graça,* à qual nos referiremos.

"Por que existe algo ao invés do nada?" Essa é a pergunta metafísica mais radical que o Ocidente já se propôs. Para os antigos, era suficiente propor a questão de modo atenuado: "O que é o ser?" mas, depois que a metafísica assumiu o criacionismo bíblico, a questão se radicalizou, transformando-se precisamente nesta outra: "Por que existe o ser?"

Em Leibniz, essa questão assume formulação particularmente cortante, inclusive devido à vinculação que ele faz com o "princípio da razão suficiente", por ele tematizado pela primeira vez de modo completo e perfeito. O princípio (ao qual voltaremos adiante) estabelece que nada existe ou acontece sem que exista (e que, portanto, se possa estabelecer) uma razão suficiente para

determinar o fato de que uma coisa ocorra, acontecendo assim e não de outra forma.

Assim, é evidente que, à luz desse princípio, a pergunta sobre o ser só poder ser a mais clara: a) "Por que existe algo e não o nada?"; b) "Por que aquilo que existe é assim e não diferente?".

a) A resposta de Leibniz ao primeiro quesito é que a razão que explica o ser não pode ser encontrada na série das coisas contingentes, porque, por definição, toda coisa contingente sempre tem necessidade de uma razão ulterior, por mais que se vá adiante na série das causas: "É necessário, portanto, que a razão suficiente, que não necessita de nenhuma outra razão, esteja fora da série das coisas contingentes e se encontre em uma substância que lhes seja causa ou então que seja um ser necessário, portando em si a razão de sua existência, caso contrário não teríamos ainda uma razão suficiente na qual nos determos. Esta última razão das coisas é chamada Deus."

b) A resposta ao segundo quesito é formulada por Leibniz como a *perfeição* de Deus. As coisas são como são e não diferentes porque o seu modo de ser é o melhor modo possível de ser. Muitos mundos (muitos modos de ser) seriam em si mesmos possíveis (ou seja, não contraditórios), mas somente um, este nosso mundo, foi criado. E, entre os muitos mundos possíveis, a razão suficiente que induziu Deus a escolher este é que, perfeito, ele escolheu, dentre todos os possíveis, o mundo mais perfeito: "Da perfeição suprema de Deus segue-se que, produzindo o universo, ele escolheu o melhor plano possível, no qual há a maior variedade unida à máxima ordem, no qual o terreno, o lugar e o tempo são os mais bem preparados, no qual o efeito é obtido com os meios mais simples e as criaturas têm a maior potência, conhecimento, felicidade e bondade que o universo podia permitir. Com efeito, como todos os possíveis almejam a existência no intelecto de Deus, o resultado de todas essas pretensões deve ser o mais perfeito mundo concreto possível. Sem isso, não se poderia explicar por que as coisas são assim e não diferentes."

Muito se discutiu sobre esse ponto do sistema leibniziano.

Em primeiro lugar, perguntava-se, Deus é livre para escolher este mundo ou, ao contrário, é premido por necessidade, não podendo senão escolher o melhor? A resposta de Leibniz é que não se trata de *necessidade metafísica,* segundo a qual seria impensável qualquer outra escolha, porque contraditória e, portanto, impossível. Trata-se, porém, de *necessidade moral,* voltada para realizar o maior bem e a máxima perfeição possível, ainda que sendo pensáveis e, portanto, possíveis (ou seja, logicamente não-contraditórias) outras alternativas (descartadas apenas por serem inferiores).

Em segundo lugar, se este é o melhor dos mundos possíveis, de onde derivam os males?

Na *Teodicéia*, Leibniz distingue (e são evidentes as influências agostinianas nessa distinção) três tipos de mal: 1) o mal *metafísico;* 2) o mal *moral;* 3) o mal *físico.*

1) O *mal metafísico* coincide com à finitude. Mas essa é a condição da existência de qualquer outra coisa que não seja o próprio Deus.

2) O *mal moral* é o pecado que o homem comete, deixando de lado os fins aos quais está destinado. Portanto, a causa deste mal é o homem e não Deus. Mas, na economia geral da criação, a escolha de um mundo em que está previsto um Adão e, conseqüentemente, o homem em geral, que peque, deve ser considerada, a melhor escolha a que comporta a maior positividade, em comparação com as outras possíveis.

3) No que se refere ao *mal físico,* escreve Leibniz: "Pode-se dizer que Deus o quer muitas vezes como uma pena devida à culpa e outras vezes como meio adequado a um fim, isto é, para impedir males maiores ou para alcançar maiores bens. A pena serve para a correção e o exemplo. Freqüentemente, o mal serve para se apreciar melhor o bem e, algumas vezes, contribui para maior perfeição daquele que o sofre, como o grão que é semeado se sujeita a uma espécie de corrupção para germinar: essa é uma bela comparação, da qual o próprio Jesus Cristo se serviu."

Essa grandiosa concepção, que vê realizado nos seres (em cada um e em todos) o melhor daquilo que era possível, constitui o "otimismo leibniziano", que foi objeto de vivas discussões e polêmicas durante todo o século XVIII.

9. As verdades de razão, as verdades de fato e o princípio da razão suficiente

Deus é o ser necessario, como já vimos. Aliás, para prová-lo, Leibniz, entre outras coisas, adota o argumento ontológico (cf. vol. I, p. 497), já retomado modernamente por Descartes (cf. p. 371s), argumento segundo o qual o perfeito deve necessariamente existir, caso contrário não seria perfeito. Ademais, Deus é necessário porque, nele, coincidem essência e existência. Diz Leibniz que só Deus possui essa prerrogativa, isto é, que só de Deus pode-se dizer que basta-lhe ser possível para que também exista concretamente (enquanto é perfeição ilimitada). Escreve Leibniz: "Assim, somente Deus (ou o Ser necessário) tem esse privilégio de não poder deixar de existir desde que seja possível. E, como nada pode impedir a

possibilidade daquilo que não implica nenhum limite, nenhuma negação e, portanto, nenhuma contradição, só isso já basta para conhecer *a priori* a existência de Deus."

Deus, portanto, *é o único ser necessário que existe,* ou seja, o unico ser em que coincidem essência e existência.

Entretanto, Deus é fonte tanto das essências como das existências. A essência expressa "aquilo que" uma coisa é (*e o que é*), ao passo que a existência expressa a existência real, o existir de fato.

São "essências" todas as coisas que são pensáveis sem contradição, vale dizer, todos os "possíveis" (possível, precisamente, é aquilo que não envolve contradição). E o intelecto divino é concebido por Leibniz como "a sede das verdades eternas e das idéias das quais tais verdades dependem". Portanto, é o intelecto divino que torna possíveis tais possíveis, *precisamente ao pensá-los,* dando-lhes o que há de real na "possibilidade".

Os possíveis são infinitos. Eles são organizáveis em sistemas e mundos diversos e inumeráveis, que, no entanto, tomados singularmente, são possíveis, mas que *não são co-possíveis* junto a outros, no sentido de que a realização de um implica a não-realização do outro (enquanto se excluem um ao outro).

A existência é a realização e a concretização das essências, ou seja, dos possíveis. Assim, se Deus pensa infinitos mundos possíveis, só pode, porém, levar à existência *apenas um* deles. Todos os mundos possíves tendem à existência, mas somente a escolha de Deus decide qual deles deve *de fato* ser promovido à existência.

Nessa visão geral, pode-se compreender adequadamente a distinção feita por Leibniz entre "verdade de razão" e "verdade de fato", bem como a diferente natureza dos princípios que estão na base dos dois tipos de verdade.

As "verdades de razão" são aquelas cujo oposto é impossível. Elas expressam o conjunto das verdades que estão na mente de Deus, que se baseiam sobretudo nos *princípios de identidade,* de *não-contradição* e do *terceiro excluído.* São verdades de razão todas as verdades da matemática e da geometria e, segundo Leibniz, também as regras da bondade e da justiça (porque não dependem da simples vontade divina, sendo também elas verdades cujo contrário é contraditório, como as verdades matemáticas). Quando conhece esses tipos de verdade necessária, também o homem se baseia nos princípios apontados.

Já as "verdades de fato" dizem respeito aos acontecimentos contingentes, sendo tais que os seus opostos não sejam impossíveis. Por exemplo, o dado de eu estar sentado é uma verdade *de fato,* mas essa não é uma verdade necessária, porque o contraditório não é impossível (não é uma coisa impossível que eu *não* esteja sentado). Portanto, *as verdades de fato também poderiam não existir;* en-

tretanto, existindo, *têm uma razão precisa de ser para existir.* Assim, essas verdades não se baseiam no princípio da não-contradição (porque o seu oposto é possível), mas sim no princípio de "razão suficiente", segundo o qual toda coisa que acontece de fato *tem uma razão que é suficiente para determinar por que aconteceu e por que aconteceu assim e não diferentemente.* Muitas vezes, porém, é impossível ao homem encontrar a razão suficiente de cada fato particular, porque ele teria que reconstruir toda a infinita série de particulares que concorreram para determinar aquele acontecimento singular.

Como vimos, para criar o mundo, Deus se baseou no princípio de razão suficiente e não no princípio da não-contradição, pois, em Deus, a razão suficiente coincide com a *escolha do melhor,* com a *obrigação moral.*

Portanto, como muitos estudiosos reconheceram, a distinção entre verdade de razão e verdade de fato tem bases metafísicas precisas, sendo assim estrutural e definitiva, malgrado certas oscilações que podem ser encontradas em Leibniz e, sobretudo, malgrado as muitas críticas dos intérpretes. A própria presciência e o próprio conhecimento perfeito que Deus tem das verdades contingentes *não muda a sua natureza contingente e não as transforma em verdades de razão.* As verdades de razão baseiam-se na necessidade lógico-metafísica, ao passo que as verdades de fato, em todos os casos, permanecem ligadas ao livre decreto divino.

10. A doutrina do conhecimento: o inatismo virtual ou a nova forma de "reminiscência"

Juntamente com a *Teodicéia,* a obra mais vasta de Leibniz é constituída pelos *Novos ensaios sobre o intelecto humano*, em que o nosso filósofo critica minuciosamente o *Ensaio* de Locke (cf. pp. 509), que havia negado toda forma de inatismo, reduzindo a alma a *tabula rasa* (a uma espécie de folha em branco sobre a qual a experiência escreve os vários conteúdos). Entretanto, Leibniz não se alinha simplesmente ao lado dos inatistas, como os cartesianos, por exemplo, mas tenta seguir um caminho intermediário e realizar uma mediação. Disso decorre uma solução muito original (embora não delineada sistematicamente), coerente com as premissas da metafísica monadológica.

Um antigo axioma escolástico, derivado de Aristóteles e muito caro aos empiristas, dizia: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,* ou seja, não há nada no intelcto ou na alma que não seja derivado dos sentidos. Leibniz propõe a seguinte correção: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse*

intellectus, ou seja, não há nada no intelecto que não seja derivado dos sentidos, à exceção do próprio intelecto. O que significa que a alma é "inata a si mesma", que o intelecto e a sua atividade existem a priori, precedendo à experiência. Trata-se de uma antecipação daquilo que viria a ser a concepção kantiana do transcendental, claro que colocada sobre novas bases.

Mas a essa admissão (já, em si mesma, capaz de redimensionar o empirismo lockiano) seguem-se outras, ainda mais importantes. Diz Leibniz que a alma contém "o ser, o uno, o idêntico, a causa, a percepção, o raciocínio e uma quantidade de outras noções que os sentidos não podem fornecer". Então, Descartes tem razão? Leibniz, em sua tentativa de mediação entre as instâncias opostas, pensa que se trate não de inatismo concreto, mas muito mais de inatismo virtual: as idéias estão presentes em nós como inclinações e disposições — como virtualidades naturais, precisamente. Eis a passagem, que se tornou clássica, em que o nosso filósofo expõe essa nova concepção do inatismo: "Como se pode negar aquilo que é inato em nosso espírito se nós, por assim dizer, somos inatos para nós mesmos e se existem em nós idéias intelectuais como as do ser, da unidade, da substância, da duração, da mudança, da ação, da percepção, do prazer e de mil outros objetos? Sendo esses objetos imediatos ao nosso intelecto e sempre presentes (embora, por causa de nossas distrações e das nossas necessidades, nem sempre sejam apercebidos), por que então maravilhar-se quando dizemos que essas idéias, com tudo aquilo que delas depende, são inatas em nós? Servi-me inclusive da comparação mais com um bloco de mármore com veios do que com um bloco de mármore uniforme ou com tijoletas vazias, que é aquilo que os filósofos chamam de *tabula rasa.* Com efeito, se a alma se assemelhasse a essas tijoletas vazias, a verdade seria em nós como a figura de Hércules que foi gravada no mármore, visto que o mármore é completamente indiferente a receber essa figura ou qualquer outra. Mas se houvesse no mármore veios que delineassem a figura de Hércules mais do que outras figuras, esse mármore, de certa forma, a ela estaria predisposto e então a figura de Hércules lhe seria de certo modo inata, embora continuasse sendo necessário certo trabalho para descobrir esses veios e para poli-los, retirando aquilo que os impede de aparecer claramente. Ora, é nesse sentido que as idéias e as verdades são inatas em nós: como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais e não já como ações, embora essas virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações que lhes correspondem, ainda que freqüentemente insensíveis."

Mas não é só isso.

Antes de mais nada, Leibniz reconhece como originário (inato) o princípio de identidade (e os princípios lógicos fundamen-

tais a ele ligados) que está na base de todas as verdades de razão: "Se quisermos racionar, não podemos deixar de supor esse princípio. Todas as outras verdades são demonstráveis (...)."

Depois, porém, com base em sua concepção da mônada como representação da totalidade das coisas, ele é obrigado a admitir também um inatismo para as verdades de fato e, em geral, para todas as idéias. Ele reconhece expressamente *que existe algo de fundado na "reminiscência" platônica* e, inclusive, que é preciso admitir bem mais do que Platão admitiu. A alma conhece *virtualmente* tudo: *esse é o novo sentido em que ele retoma a antiga doutrina de Platão.*

Eis a passagem mais bela sobre o tema: "A nossa alma sempre tem em si a capacidade de se representar qualquer natureza ou forma, qualquer que ela seja, quando se apresenta a ocasião de pensar: creio que tal capacidade de nossa alma, enquanto expressa uma natureza, forma ou essência qualquer, seja precisamente a idéia da coisa, que se encontra em nós e que sempre se encontra em nós, estejamos ou não pensando. Com efeito, a nossa alma expressa Deus, expressa o universo, expressa todas as essências e expressa todas as existências. Isso concorda com os meus princípios, pois nada entra naturalmente no espírito do exterior. E somente por mau hábito é que nós pensamos como se a nossa alma recebesse alguma espécie mensageira, como se tivesse portas e janelas. Nós temos todas essas formas na mente e as temos em qualquer momento, porque a mente sempre expressa todos os seus pensamentos futuros e já pensa confusamente tudo aquilo que nunca pensará de modo distinto. E nem poderíamos aprender uma coisa qualquer cuja idéia já não tivéssemos na mente, idéia que é como que a matéria da qual o pensamento se forma. Platão o expressou muito bem quando elaborou a noção de 'reminiscência', que é muito bem fundamentada, desde que seja bem entendida, desde que seja libertada do erro da preexistência e desde que não se imagine que a alma já devia saber e pensar distintamente outras vezes aquilo que ela pensa e aprende atualmente."

11. O homem e seu destino

Já vimos qual é o estatuto privilegiado do homem enquanto espírito. Vejamos então a questão da liberdade.

Leibniz procura adotar um *caminho intermediário* entre a posição de Spinoza, defensor da necessidade, e a concepção clássica do livre-arbítrio como faculdade de escolha. Mas as suas conclusões revelam-se bastante ambíguas e sua mediação não se reveste de êxito.

Na Teodicéia, ele afirma que as condições da liberdade são três: a) a inteligência; b) a espontaneidade; c) a contingência. A primeira condição é óbvia porque um ato não inteligente está para a liberdade, por definição. A segunda condição implica a exclusão de qualquer coação ou constrição exterior ao agente (determinando, portanto, que o ato dependa *das motivações interiores do agente*). A terceira condição implica a exclusão da necessidade metafísica, ou seja, a exclusão de que seja contraditório o oposto da ação que se realiza (ou seja, implica a possibilidade de realização da ação oposta).

A liberdade que Leibniz concede à alma é a de *depender só de si mesma e não de outras coisas,* o que é bem diferente do poder de escolher. A liberdade leibniziana, portanto, simplesmente coincide com a espontaneidade da mônada. Na verdade, Leibniz tem exposições sugestivas, como quando diz que os motivos que nos impelem a agir não são como pesos sobre a balança, no sentido que é muito mais o espírito que determina os motivos (que dá peso aos motivos). Mas esses pensamentos, inseridos na ótica da concepção da mônada como desenvolvimento rigorosamente concatenado de todos os seus acontecimentos, em grande parte acabam por se esvaziar.

E a questão torna-se ainda mais complexa pelo fato de que a monadologia impõe que se concebam os atos humanos, além de predicados incluídos *necessariamente* no sujeito, também como acontecimentos *previstos* e *prefixados* por Deus *ab aeterno.* Desse modo, portanto, a liberdade pareceria inteiramente ilusória.

Se desde a eternidade está previsto que eu pecarei, que sentido tem então minha ação moral? Leibniz não conseguiu responder metafisicamente ao problema, limitando-se a dar uma resposta que, ao invés de solução teórica para o problema, contém uma regra prática, plena de sabedoria, mas doutrinariamente elusiva: "Mas será que está certo desde a eternidade que eu pecarei? Podeis vos dar por vós só uma resposta: talvez não. E, sem pensar naquilo que não podeis conhecer e que não poder vos dar qualquer luz, deveis então agir segundo o vosso dever, que conheceis. Mas, dirá algum outro, a que se deve o fato de que este homem cometerá certamente aquele pecado? A resposta é fácil: caso contrário, não seria *aquele* homem. Desde o princípio dos tempos, Deus vê que haverá certo Judas, cuja noção ou idéia, que Deus possui, contém aquela ação livre futura. Resta, portanto, esta única questão: por que tal Judas, traidor, que na idéia divina é apenas possível, existe concretamente? A essa pergunta não é possível dar uma resposta aqui na terra senão dizendo genericamente que, como Deus achou bom que ele existisse, não obstante por ele previsto, é necessário que esse mal seja compen-

sado com juros no universo: Deus extrairá dele um bem maior e, no fim das contas, ver-se-á que essa série de coisas, na qual está abarcada a existência daquele pecador, é a mais perfeita entre todos os outros modos possíveis de existir. Mas como nem sempre é possível explicar a admirável economia daquela escolha; enquanto formos peregrinos nesta terra basta-nos sabê-lo sem compreendê-lo."

Leibniz reconhece o valor máximo ao espírito do homem: *o espírito vale todo o mundo,* porque não apenas expressa (como as outras mônadas) todo o mundo, mas também o conhece de modo consciente e indaga as suas causas. Ademais, o espírito humano é imortal, no sentido de que não só permanece no ser, como as outras mônadas, mas também *mantém a sua própria personalidade.*

O conjunto dos espíritos constitui a Cidade de Deus, a parte mais nobre do universo.

Como "criador" de todas as mônadas, Deus dá aos seres a máxima perfeição possível. E, como "monarca" de sua cidade, ele dá aos espíritos a máxima felicidade possível. Escreve Leibniz: "Assim, não se deve duvidar por nada que Deus tenha ordenado tudo de modo que os espíritos não somente possam viver sempre — nem poderia ser diferente —, mas também conservem sempre a sua qualidade moral, para que a sua cidade não perca nenhuma pessoa, assim como o mundo não perde nenhuma substância. Conseqüentemente, eles sempre saberão quem são, caso contrário não seriam suscetíveis de recompensa nem de castigo, considerando que isso pertence à essência de um Estado, sobretudo do Estado mais perfeito, em que nada pode ser desleixado. Em suma, como Deus é, ao mesmo tempo, o mais justo e o melhor dos monarcas, nada mais exigindo além da boa vontade, desde que seja séria e sincera, os seus súditos não poderiam desejar condição melhor: para torná-los perfeitamente felizes, ele nada mais lhe pede senão que amem."

Segundo Leibniz, o paraíso, que é a suprema felicidade, não deve ser concebido como estado de quietude, porque a visão beatífica e a fruição de Deus nunca podem ser plena e perfeitamente concretizadas, visto que Deus é infinito. Portanto, o destino escatológico do homem deve consistir em uma felicidade que é "progresso contínuo em direção a novos prazeres e novas perfeições", ou seja, um conhecimento de Deus e uma fruição de Deus em graus sempre maiores, ao infinito.

Sexta parte

O DESENVOLVIMENTO DO EMPIRISMO

"O fim da ciência é a potência (...). Em suma, toda especulação foi instituída por ação ou trabalho concreto."

Thomas Hobbes

"A razão deve ser o nosso último juiz e o nosso guia em cada coisa."

John Loche

"Sem o pensamento, o mundo é nec quid nec quantum nec quale."

George Berkeley

"A razão é — e só deve ser — escrava das paixões e, em nenhum caso, pode reivindicar uma função diferente da de servir e obedecer a elas."

David Hume

Thomas Hobbes (1588-1679), procurou aplicar à ciência moral e política os métodos da geometria euclideana e da ciência galileana.

Capítulo XI

THOMAS HOBBES: O CORPOREÍSMO E A TEORIA DO ABSOLUTISMO POLÍTICO

1. A vida e as obras

Thomas Hobbes nasceu em Malmesbury, em 1588. A mãe deu-o à luz prematuramente, devido ao terror que lhe causou a notícia da chegada da "Armada Invencível", de modo que, em sua *Autobiografia*, brincando, ele afirma que sua mãe, junto com ele, havia dado à luz como seu irmão gêmeo o medo. Trata-se, porém, de uma observação que, para além da brincadeira, constitui como que uma marca de sua psicologia: a sua teorização do absolutismo tem suas raízes, sobretudo, no terror pelas guerras que ensangüentaram a sua época.

Hobbes aprendeu muito cedo e bem o grego e o latim, tanto que, ainda com quinze anos incompletos, foi capaz de traduzir a *Medéia*, de Eurípedes, do grego para o latim, em versos.

Esse amor pelas línguas clássicas foi uma constante em Hobbes: a primeira obra que publicou, com efeito, foi a tradução da *Guerra do Peloponeso,* de Tucídides, ao passo que uma das últimas foi a tradução dos poemas de Homero. Além disso, muitos de seus escritos (as suas obras-primas) foram redigidos em latim, freqüentemente com estilo requintado. O próprio Bacon, no fim de sua vida, recorreu à ajuda de Hobbes para traduzir algumas de suas obras para o latim.

Depois de ter concluído seus estudos superiores em Oxford, a partir de 1608 tornou-se preceptor junto à poderosa casa dos Cavendish, condes de Devonshire, à qual ficou longamente ligado. Também foi preceptor de Carlos Stuart (o futuro rei Carlos II), em 1646, ou seja, no período em que a corte estava no exílio em Paris, pois Cromwell havia assumido poderes ditatoriais em Londres.

Com a restauração dos Stuart, Hobbes obteve uma pensão do rei Carlos II (de quem, como dissemos, fôra preceptor), podendo assim dedicar-se com tranqüilidade aos seus estudos. Os últimos anos de sua vida, porém, foram amargurados pelas polêmicas suscitadas por seu pensamento muito ousado e, sobretudo, pelas acusações de ateísmo e de heresia, das quais teve que se defender, enfrentando inclusive exigentes estudos sobre a jurisprudência inglesa relativa aos crimes de heresia.

Morreu aos noventa e um anos de idade, em dezembro de 1679.

Hobbes transcorreu grande parte de sua vida no continente europeu, especialmente na França, que tanto amava. Fez sua primeira viagem em 1610, à qual seguiram-se outras duas, em 1629 e 1634. Esta terceira viagem foi particularmente importante, pois conheceu pessoalmente Galileu na Itália (embora já houvesse tido notícias dele em sua primeira viagem) e Mersenne na França, o qual o introduziu no círculo dos cartesianos. De 1640 a 1651, viveu em exílio voluntário em Paris.

Dentre seus escritos, as obras fundamentais são as *Objectiones ad Cartesii meditationes,* de 1641, o *De cive,* de 1642, o *De corpore,* de 1655, o *De homine,* de 1658, e sobretudo o *Leviatã,* publicado em 1651 em inglês e em 1670 em latim, em Amsterdão (foi sobretudo esta publicação latina que granjeou para Hobbes grande fama). Por fim, devem-se recordar as obras *Sobre a liberdade e a necessidade,* de 1654, e *Questões relativas à liberdade, à necessidade e ao movimento,* de 1660. De suas últimas obras, devem-se recordar uma história da Igreja em versos, intitulada *Historia eclesiastica carmine elegiaco concinnata* (publicada postumamente em 1688), e uma autobiografia *Thomae Hobbesii vita* (publicada no mesmo ano de sua morte).

2. A concepção hobbesiana da filosofia e sua divisão

Já nos referimos ao notável conhecimento de línguas clássicas de Hobbes. Entretanto, essas línguas serviram-lhe para se aproximar de poetas e historiadores e não para revisitar e meditar os filósofos antigos. Ele tinha decidida aversão por Aristóteles e mais ainda pela filosofia escolástica (que então era interpretada de modo inteiramente inadequado).

Entretanto, ficou entusiasmado pelos *Elementos* de Euclides (cf. Vo. I, pp. 286 ss), com sua rigorosíssima construção dedutiva, que ele considerou modelo de método para o filosofar.

Também exerceram notável influência sobre Hobbes o racionalismo cartesiano, com as suas instâncias derivadas da revolução

científica, e Bacon, com sua concepção utilitarista do saber. Mas talvez a influência mais poderosa tenha sido exercida por Galileu com sua física, tanto que, em várias partes da obra de Hobbes, fica evidente *a sua intenção de ser o Galileu da filosofia,* em especial *o Galileu da ciência política.* Entendida como estudo do movimento, a física não remonta a antes de Galileu, diz expressamente Hobbes, ao passo que a filosofia civil não remonta a antes de sua própria obra *Sobre o cidadão* (1642).

Vale à pena ler uma parte da *Carta dedicatória* ao conde de Devonshire, introdutória ao *De corpore,* que expressa muito eficazmente a nova têmpera espiritual e (como já haviam feito muitas páginas de Descartes e de Bacon) sanciona o fim de uma época do filosofar e o início de uma nova, que fecha as portas ao pensamento antigo e medieval, sem possibilidades de recurso por muito tempo. Em particular, Hobbes destaca o seguinte: a) o já ressaltado mérito de Galileu; b) a necessidade de fundar uma nova ciência do Estado com base no modelo galileano; c) a vacuidade e inconsistência da filosofia grega; d) a nocividade da mistura operada pela filosofia veteromedieval cristã entre a Bíblia e a filosofia platônica e especialmente a aristotélica, o que Hobbes considera uma traição da fé cristã; e) a necessidade de expulsar o monstro metafísico (a Empusa metafísica, dizia Hobbes, recordando o antigo monstro que, na entrada do inferno, assumia a cada vez formas diferentes) e de distinguir a filosofia da religião e das Escrituras.

Eis agora uma página de Hobbes que representa um dos mais significativos manifestos do pensamento da época moderna: "Galileu foi o primeiro a nos abrir a porta de toda a física, isto é, a natureza do movimento, de tal modo que parece que não se pode fazer a época da física remontar a antes dele. (Segue-se uma breve relação dos progressos da medicina, como a descoberta da circulação do sangue feita por G. Harvey, e da astronomia, ou seja, da física do corpo humano e da física universal.) A física, portanto, é uma novidade. Mas a filosofia civil o é ainda mais, posto que não é mais antiga do que o livro escrito por mim mesmo *Sobre o cidadão* (e o digo por ter sido provocado para que os meus denegridores saibam que pouco ganharam com isso). Mas como? Será que não houve entre os antigos gregos nenhum filósofo, nem físico, nem civil? Certamente houve alguns que assim eram chamados, com base no testemunho de Luciano (de Samósata, século II d. C.), que os ironiza, e de algumas cidades das quais, muitas vezes, foram expulsos com editos públicos. Mas nem por isso, necessariamente, houve filosofia. Pairava na antiga Grécia um fantasma em parte parecido com a filosofia pela ausência de gravidade (mas, por dentro, estava cheio de fraude e de poluição). E os homens incautos acharam que era a filosofia, professando-se cultores deste ou daquele, ainda que

discordantes entre si, acotovelando-se, e a eles confiavam os seus filhos como a detentores da sabedoria, para que, com lautas recompensas, em nada mais fossem instruídos senão no discutir e, desleixadas as leis, decidir sobre toda questão com o arbítrio de cada um. Nascidos naqueles tempos, os primeiros doutores da Igreja, depois dos apóstolos, enquanto tentavam defender a fé cristã contra os gentios com sua religião natural, também começaram a filosofar, misturando com algumas sentenças extraídas dos filósofos pagãos as sentenças da Sagrada Escritura. Na verdade, no primeiro momento aceitaram de Platão algumas doutrinas menos danosas; mas, em seguida, acolhendo muitas doutrinas estúpidas e falsas também dos livros da *Física acroamática* e da *Metafísica* de Aristóteles, traíram a cidadela da fé cristã, como que introduzindo nela os inimigos. A partir daquele momento, no lugar da *theosébeia* (= piedade, santidade), tivemos aquilo que foi chamado *theologia* escolástica, que se pôs a caminhar sobre um pé sólido, que era a Sagrada Escritura, e sobre um outro pé, este podre, constituído por aquela filosofia que o apóstolo Paulo chamou de *vazia* e que podia ter chamado de danosa. Com efeito, ela suscitou inúmeras controvérsias no mundo cristão e das controvérsias fez brotar guerras, como a Empusa do cômico ateniense (= Aristofanes), que em Atenas era considerada demônio de espécie mutável, com um pé de bronze e um pé de asno, enviada por Ecates, como se acreditava, para anunciar uma iminente ruína aos atenienses. Creio que, contra tal Empusa, não se pode pensar em exorcismo melhor do que o de distinguir as regras da religião, que devem ser exigidas pelas leis para honrar e exercer o culto a Deus, das regras da filosofia, isto é, dos dogmas dos privados, atribuindo à Sagrada Escritura aquilo que pertence à religião e aquilo que pertence à filosofia, à razão natural. O que certamente será se eu tratar, como procuro fazer, os elementos da filosofia separadamente, com espírito de verdade e clareza. Por isso, a partir do momento em que, na terceira seção, que vos dediquei depois de publicada há algum tempo (alusão ao citado *De cive,* de 1642), reivindiquei todo poder, tanto eclesiástico como civil, com razões, muito sólidas, para a única e idêntica suprema autoridade, sem que a isso se oponha o Verbo divino, agora, estabelecidos os verdadeiros princípios da física, concentro-me em amedrontar e banir essa Empusa metafísica, não combatendo, mas sim trazendo luz."

Note-se ainda, entre outras coisas, o sabor pré-iluminista desse trecho, em particular no final, com o aceno à caçada à "Empusa metafísica", que se deve realizar não através do combate das armas, mas somente com os princípios da ciência e com a "luz" que ela traz, que outra coisa não é senão a luz da razão. Esse tema é retomado também na introdução *Ao leitor,* onde Hobbes diz que

a filosofia de que trata não é aquela dos "códices metafísicos", mas sim fruto da "razão humana natural" e filha da "mente" humana.

Já falamos das influências de Bacon. E, com efeito, Hobbes também afirma que "o fim da ciência é a potência". E precisa que a filosofia é da máxima "utilidade", desde que, aplicando as normas científicas à moral e à política, ela *poderá evitar as guerras civis e as calamidades e, portanto, poderá garantir a paz.*

Mas também vale à pena ler outra página de Hobbes, que, juntamente com a anterior, aponta admiravelmente os novos horizontes da filosofia da época moderna:

"Poderemos compreender otimamente quão grande é a utilidade da filosofia, em primeiro lugar da física e da geometria, quando relacionarmos aquelas que hoje são as principais vantagens do gênero humano e fizermos uma comparação entre as instituições daqueles que gozam desses benefícios e as instituições daqueles que deles estão privados. Os maiores benefícios do gênero humano estão nas artes, sobretudo a arte de medir tanto os corpos como os seus movimentos, a arte de mover corpos pesadíssimos, a arte de construir, a arte de navegar, a arte de fabricar instrumentos para todo uso, a arte de calcular os movimentos celestes, os aspectos das estrelas ou as partes do tempo, a arte de representar a superfície da terra: é mais fácil entender do que dizer quantos bens derivaram dessas artes para o homem. Desfrutam dessas artes quase todas as populações da Europa, muitas populações da Ásia, algumas populações da África; mas as populações americanas e as populações mais próximas de um e outro pólos estão inteiramente privadas delas. Por quê? Talvez por que aquelas populações são mais inteligentes do que estas? Talvez todos os homens não tenham almas do mesmo gênero e as faculdades da alma não sejam iguais? O que é, portanto, que uns possuem e outros não senão a filosofia? Assim, a causa de todos esses benefícios é a filosofia. Mas a utilidade da filosofia moral e civil não se deve medir tanto pelas vantagens que derivam do seu conhecimento, mas muito mais pelas calamidades em que incorremos por ignorá-la. Ademais, todas as calamidades que podem ser evitadas com a intervenção ativa do homem nascem da guerra, particularmente da guerra civil: com efeito, dela derivam catástrofes, desolação, falta de todas as coisas. E a causa disso não está no fato de que os homens queiram essas coisas, pois não há outra vontade que a do bem, pelo menos aparentemente, nem está no fato de que não saibamos que essas coisas são más: com efeito, quem não sente que as catástrofes e a pobreza constituem um mal e são nocivas? A causa da guerra civil, portanto, está no fato de que se ignoram as causas da guerra e da paz e de que são pouquíssimos aqueles que aprenderam os seus deveres, pelos quais se fortalece e se conserva

a paz, ou seja, a verdadeira regra do viver. Pois, bem, a filosofia moral é precisamente o conhecimento dessa regra. Por que, então, não a aprenderam senão pelo fato de que até agora não nos foi transmitida por ninguém com método claro e exato? Os antigos doutos gregos, egípcios, romanos e outros puderam persuadir a multidão dos ignorantes a respeito de inumeráveis dogmas sobre a natureza dos seus deuses, que eles próprios não sabiam se eram ou não verdadeiros e que eram falsos e absurdos de modo claramente manifesto. Ora, eles mesmos não teriam podido persuadir a multidão de seus deveres, se os houvessem conhecido? Aqueles poucos escritos de geometria que ficaram valem para eliminar qualquer controvérsia nas coisas de que tratam, ao passo que os inumeráveis e grandes volumes de ética, admitindo que contenham coisas certas e demonstradas, não valem nada? E, por fim, em que causa pode-se pensar para o fato de que os escritos dos geômetras são científicos, ao passo que os escritos éticos são apenas, por assim dizer, verbosos senão esta causa: que os primeiros foram produzidos por homens que sabiam, ao passo que os segundos foram produzidos por homens que ignoravam a matéria tratada, escrevendo unicamente para evidenciar a sua eloqüência e o seu gênio? Não nego, porém, que a leitura de alguns de tais livros é muito agradável: com efeito, eles estão abarrotados de eloqüência e contêm muitas sentenças espirituosas e salutares, de modo algum vulgares, mas sentenças tais que, universalmente enunciadas, as mais das vezes não são universalmente verdadeiras. Decorre daí que, mudadas as circunstâncias de tempo, lugar e pessoas, freqüentemente elas são mais usadas para a confirmação de propósitos celerados do que para a indicação de preceitos relativos a deveres. O que se deseja sobretudo delas é uma regra segura das ações, pela qual se possa saber se aquilo que estamos por fazer é justo ou injusto. E, na verdade, o fato de elas *ordenarem fazer aquilo que é justo* em todas as coisas é algo inútil sem que tenha sido estabelecida uma norma e uma medida segura do justo (coisa que, até agora, ninguém fez). E, como é da ignorância dos deveres, isto é, da ciência moral, que derivam as guerras civis e, portanto, as maiores calamidades, justamente podemos atribuir os benefícios contrários ao conhecimento daquela ciência. Assim, deixando de lado o valor e os outros prazeres que dela derivam, podemos ver como é grande a *utilidade da filosofia.*"

Trata-se, portanto, de afirmações que representam uma clara antítese das que foram tornadas clássicas sobretudo por Aristóteles, que, na *Metafísica,* escrevia que a filosofia "não tende a realizar alguma coisa" e que nós não a procuramos "por nenhuma vantagem que seja estranha a ela", mas por puro amor ao saber, isto é, por objetivos "contemplativos".

Com essas premissas, fica clara a nova definição de filosofia: ela tem por objeto os "corpos", suas causas e suas propriedades. Ela não se ocupa de Deus e da teologia, que cabem à fé, nem daquilo que implica inspiração ou revelação divina, nem se ocupa da história, nem de tudo aquilo que não seja bem fundado ou conjectural. Ora, como os corpos são a) *naturais inanimados,* b) *naturais animados* (como o homem) ou então c) *artificiais,* como o Estado, a filosofia, conseqüentemente, deve ser tripartite. Ela deve tratar: a) do corpo em geral, b) do homem e c) do cidadão e do Estado. Foi com base nessa tripartição que Hobbes concebeu e elaborou a sua célebre trilogia *De corpore, De homine* e *De cive.* A divisão da filosofia também pode se articular do seguinte modo: 1) ciência dos corpos naturais e 2) ciência do corpo artificial, com o primeiro ramo subdividido como mostra o esquema a seguir:

filosofia = ciência dos corpos
- corpos naturais = filosofia da natureza
  - corpos físicos
  - corpo humano
- corpo artificial ou Estado = filosofia civil ou política

Tudo aquilo que é essência espiritual ou que não é corpóreo está excluído da filosofia. Hobbes, inclusive, afirma drasticamente que aquele que deseja outra forma de filosofia que não esteja ligada à dimensão do corpóreo deverá procurá-la em outros livros, não nos seus.

3. Nominalismo, convencionalismo, empirismo e sensismo em Hobbes

Hobbes precede a abordagem dos corpos de uma "lógica" (numa surpreendente analogia com o esquema das filosofias helenísticas, que faziam a lógica preceder à física e à ética, como, por exemplo, a filosofia epicurista). Essa lógica retoma a tradição nominalista da filosofia inglesa tardio-escolástica, assumindo, porém, também alguns elementos de origem cartesiana.

A lógica elabora as regras do modo correto de pensar. Mas, num contexto nominalista como o de Hobbes, o interesse volta-se mais para o "nome" do que para o pensamento como tal. Com efeito, Hobbes diz que os pensamentos são *fluidos* e, sendo assim, devem ser fixados com "sinais" sensíveis, capazes de reconduzir à mente pensamentos passados, bem como "registrá-los" e "sistematizálos" e, posteriormente, transmiti-los aos outros. Foi assim que nasceram os "nomes", que foram forjados pelo *arbítrio* humano.

Eis as significativas afirmações do nosso filósofo: "O nome é um som humano usado por arbítrio do homem para ser sinal com o qual se possa suscitar na mente pensamento semelhante a um pensamento passado e que, disposto no discurso e proferido a outros, seja para eles sinal daquele pensamento que tenha ou não ocorrido antes na própria pessoa que fala." O fato de que os nomes nascem do *arbítrio* está provado pelo contínuo surgimento de novas palavras e pela abolição das velhas.

Hobbes fala de nomes "positivos", como, por exemplo, "homem" e "planta", e de nomes "negativos", como, por exemplo, "não-homem" e "não-planta". Os nomes positivos e os correspondentes negativos não podem ser atribuídos à mesma coisa pensada em um mesmo tempo e a propósito do mesmo dado. Essa é uma significativa transformação do princípio da não-contradição em termos nominalistas.

Os nomes comuns não indicam conceitos universais, porque só existem indivíduos e conceitos (que, para Hobbes, nada mais são que imagens) de indivíduos, mas trata-se apenas de *nomes de nomes,* não tendo portanto referência à realidade e não significando a natureza das coisas, mas somente aquilo que *nós* pensamos dela.

A *definição* não expressa (como queriam Aristóteles e toda a lógica clássica e medieval) a "essência" da coisa, mas simplesmente "o significado dos vocábulos". Dar uma definição nada mais é do que "fornecer o significado do termo usado". Portanto, as definições são arbitrárias, assim como o são os vocábulos.

Da conexão de nomes nasce a *proposição,* normalmente constituída por um nome concreto que tem função de sujeito e por um nome abstrato que tem função de predicado, ambos ligados pela copulativa. Assim como os nomes, também as proposições primeiras e os axiomas (que são as proposições fundamentais) são fruto do *arbítrio* daqueles que foram os primeiros a estabelecer os nomes ou os acolher: "Por exemplo, é verdade que o *homem é animal, já* que se decidiu impor esses dois nomes à mesma coisa. (...) As proposições *primeiras* (...) nada mais são que definições ou partes de definição e somente elas são princípios de demonstração, isto é, verdades estabelecidas pelo arbítrio daqueles que falam e daqueles que escutam (...)."

Raciocinar é conectar (ou desconectar) nomes, definições e proposições em conformidade com as regras, fixadas por convenção. Diz Hobbes que raciocinar é "calcular" e "computar", aliás, mais propriamente, é um *somar e subtrair.* Por exemplo:

homem = animal + racional
animal = homem – racional

Hobbes não exclui que o raciocinar seja também um *multiplicar* e *dividir:* entretanto, a multiplicação é redutível à soma, ao passo que a divisão é redutível à subtração.

Essa concepção do raciocínio, entendido como "compor", "decompor" e "recompor" e baseado em semantemas ou sinais lingüísticos, bem como o respectivo pano de fundo convencionalístico, surpreendem pela modernidade e pela extraordinária ousadia, já que contém pressentimentos da cibernética contemporânea (pressentimentos, note-se bem, mais do que antecipações).

Vejamos dois trechos, um extraído do *De corpore* e outro do *Leviatã,* que, por esse motivo, tornaram-se muito famosos.

"Por raciocínio entendo o cálculo. Calcular é captar *a soma de muitas coisas uma agregada à outra ou conhecer o resto quando subtraída uma coisa de outra.* Raciocinar, portanto, é o mesmo que *adicionar e subtrair.* E, se alguém quisesse acrescentar o *multiplicar e o dividir,* eu nada teria em contrário, já que a multiplicação outra coisa não é do que a *adição* de termos iguais e a *divisão* nada é além da *subtração* de termos iguais tantas vezes quantas for possível. Assim, todo raciocínio se reduz a estas duas operações da mente: a *adição* e a *subtração.*"

"Quando se *raciocina,* nada mais se faz senão conceber uma soma total da adição de partículas ou conceber um resto da *subtração* de uma soma de outra. Isso (se feito através de vocábulos) significa conceber a conseqüência de nomes de todas as partes com o nome do todo ou dos nomes do todo e de uma parte com o nome da outra parte. E, embora em algumas coisas (como nos números), além do *adicionar* e do *subtrair,* fale-se em outras operações, como o *multiplicar* e o *dividir,* elas são também a mesma coisa, pois multiplicar nada mais é do que adicionar coisas iguais e a divisão nada mais é do que subtrair uma coisa quantas vezes for possível. Não encontramos essas operações somente nos números, mas também em toda espécie de coisas que podem ser adicionadas uma à outra ou subtraídas uma da outra. Com efeito, assim como os aritméticos ensinam a adicionar e subtrair no campo dos *números,* da mesma forma os geômetras ensinam as mesmas coisas no campo das *linhas,* das *figuras* (sólidas e superficiais), dos *ângulos,* das *proporções,* dos *tempos,* dos graus de *velocidade, força, potência* e semelhantes. E os lógicos ensinam as mesmas coisas no campo das *conseqüências* dos vocábulos, adicionando dois nomes para fazer uma *afirmação,* duas afirmações para fazer um *silogismo, vários silogismos* para fazer uma *demonstração,* enquanto da *soma* ou *conclusão* de um *silogismo,* subtraem uma *proposição* para encontrar a outra. Os escritores de política adicionam duas *combinações* para encontrar os *deveres* dos homens, enquanto os juristas adicionam *leis* e *fatos* para encontrar aquilo que é correto

e aquilo que é errado nas ações dos indivíduos. Em suma, em qualquer matéria em que haja lugar para a *adição* e a *subtração* também há lugar para a *razão;* e, ao contrário, onde não há lugar para elas, também a *razão* não tem nada a fazer aí. A partir de tudo isso, podemos definir (vale dizer, determinar) o que se quer dizer com o vocábulo *razão* quando o calculamos entre as faculdades da mente. Com efeito, nesse sentido, a *razão* nada mais é que o *cálculo* (isto é, a adição e a subtração) das conseqüências dos nomes gerais em torno dos quais se está de acordo para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos: digo *marcar* quando os calculamos por nós mesmos e *significar* quando demonstramos ou comprovamos os nossos cálculos aos outros homens."

Essa concepção do raciocinar como calcular, como decompor e recompor, entre outros, inspira-se também em Descartes, mas com notáveis diferenças. Com efeito, Descartes partia das verdades primeiras, que, em virtude de sua *evidência intuitiva,* tinham precisa garantia de objetividade, ao passo que Hobbes se desloca para o plano do convencionalismo, esvaziando dessa forma o discurso sobre a objetividade.

Entretanto, para concluir este tema, devemos destacar que o nominalismo de Hobbes não se funda em bases céticas, mas muito mais empíricas, sensistas e fenomenistas.

Com efeito, por um lado, ele admite que os nossos pensamentos (que são designados e expressos por nomes) são "representações ou aparências" dos objetos que estão fora de nós, sendo em nós produzidas através da experiência dos sentidos. Hobbes diz textualmente: "A origem de todos (os pensamentos) é aquilo que nós chamamos *sentido* (pois não há nenhuma concepção da mente humana que não tenha sido inicialmente, no todo ou em parte, gerada pelos órgãos do sentido). O resto é derivado daquela origem." E chega inclusive a dizer que a causa do sentido é "o corpo externo ou objeto". Ademais, quando Hobbes diz que a definição não expressa a essência da coisa, mas "aquilo que *nós concebemos* da essência da coisa", não enuncia uma negação cética, mas sim opera uma redução fenomenista (só conhecemos da essência aquilo que dela nos aparece). Em suma, ele caminha numa linha que é típica do pensamento inglês e que se imporia de modo sempre mais acentuado.

4. Corporeísmo e mecanicismo

Como dissemos, para Hobbes a filosofia é ciência dos "corpos" e, podemos acrescentar, mais precisamente, ciência das *causas* dos corpos. Os modelos dessa ciência (como também já vimos) são a

geometria de Euclides e a física de Galileu. Mas a diferença entre geometria e física é notável. As premissas da geometria são postulados fixados por nós (postulados que nós estabelecemos) e a "geração" das figuras é produzida por nós através das linhas que traçamos, de modo que elas "dependem do *nosso arbítrio*". Hobbes precisa: "Exatamente pelo fato de que somos nós mesmos a *criar as figuras* é que há uma geometria e que ela é demonstrável."

Nós conhecemos perfeitamente aquilo que nós mesmos estabelecemos, fazemos e construímos (trata-se, aqui, de princípio que teria ampla repercussão e que Vico imporia de modo sistemático). Mas já não podemos com tanta certeza conhecer as coisas naturais, porque não somos nós que as construímos. E conclui Hobbes: "Entretanto, a partir das próprias propriedades que vemos, deduzindo as conseqüências até onde nos é dado fazê-lo, podemos demonstrar que suas causas podem ter sido estas ou aquelas." E, como as coisas naturais nascem do *movimento*, fica assim identificada a sua *causa principal.*

Naturalmente, não se trata do movimento concebido aristotelicamente, mas sim do movimento quantitativamente determinado, ou seja, medido matemática e geometricamente (o movimento galileano).

Assim, Hobbes tenta explicar toda a realidade com base em apenas dois elementos: 1) o corpo entendido como aquilo que *não* depende do nosso pensamento e que "coincide e se co-estende com uma parte do espaço"; 2) do movimento entendido do modo que indicamos. É esse o seu *materialismo,* ou melhor, o seu *corporeísmo mecanicista,* que *tantas* polêmicas suscitou em sua época.

Aliás, é verdade que, por vezes, Hobbes parece apresentar o seu "corporeísmo" quase que como uma "hipótese" e não como um dogma. Mas também é verdade que, na maior parte dos seus textos, ele desenvolve essa sua concepção como tese sem reservas, tanto que tende a entender até Deus em termos corporeístas. O que não deixou der suscitar vivas objeções e acusações, das quais se defendeu, entre outras coisas, chamando em causa o ilustre precedente de um Padre da Igreja, ou seja, Tertuliano (cf. Vol. I, p. 425).

Assim o corpo e o movimento local explicam todas as coisas. As qualidades são "fantasmas do sensível", ou seja, efeitos dos corpos e do movimento. Todas as chamadas qualidades sensíveis, escreve Hobbes, "no objeto que as causa, nada mais são do que *movimentos variados* (já que movimento só produz movimento)". E as alterações qualitativas e os próprio processos de geração e corrupção, desse modo, também são reduzidos a movimento (local).

Conseqüentemente, também os processos cognoscitivos não podem ter outro tipo de explicação senão o mecanicista. Na verdade, em certos momentos, Hobbes parece reconhecer aos fenô-

menos do conhecimento certo estatuto privilegiado, escrevendo o seguinte no *De corpore: "De* todos os fenômenos que estão em torno de nós, o mais admirável é o próprio *phaínesthai* (= aparecer), isto é, o fato de que alguns corpos naturais têm em si mesmos os modelos de quase todas as coisas, ao passo que outros não têm nenhum. Desse modo, se os fenômenos são os princípios do conhecimento de todas as outras coisas, deve-se dizer que a sensação é o princípio do conhecimento daqueles mesmos princípios, que toda ciência dela deriva e que, para a pesquisa de suas causas, não se pode começar por outro fenômeno que não seja ela mesma."

Mas, depois, ele deixa de lado essa ordem de considerações e passa a explicar a própria sensação com base no *movimento,* mais precisamente com base no movimento gerado pelo sujeito sensível, que, por seu turno, reage com outro movimento, do qual, precisamente, surge a imagem ou representação.

Também são "movimentos" os sentimentos de prazer e dor, o apetite e o desejo, o amor e o ódio e até o próprio querer.

Conseqüentemente, Hobbes nega a liberdade, pois os movimentos e os nexos mecânicos que dele derivam são *rigorosamente necessários.* Escreve ele no *De corpore:* "A liberdade de querer ou não querer não é maior no homem do que nos outros seres animados. Com efeito, o desejo foi precedido pela causa própria do desejo e, por isso, o próprio ato do desejo (...) não podia deixar de segui-lo, ou seja, segue-se necessariamente. Portanto, nem na vontade dos homens nem na dos animais se encontra tal liberdade, livre da necessidade. Se entendemos por liberdade não a faculdade de *querer,* mas sim a faculdade de *fazer* aquilo que se quer, então certamente pode-se conceder aquela liberdade a uma e à outra e, quando ela existe, existe igualmente em uma e em outra."

É evidente que, estabelecendo-se dado movimento como causa "antecedente", daí deve necessariamente brotar um movimento "conseqüente". A liberdade romperia esse nexo e, por conseguinte, infringiria a lógica do corporeísmo e do mecanicismo. Nos horizontes do materialismo, não há espaço para a liberdade.

Mas, nesse horizonte, não pode haver também espaço para o "bem" (e o "mal") objetivo e, portanto, para os "valores morais". Com efeito, para Hobbes, bem é aquilo ao qual tendemos e mal aquilo do qual fugimos. Mas, como alguns homens desejam algumas coisas e outros não e como alguns fogem de algumas coisas e outros não, daí decorre que *bens e males são relativos.* Não se pode dizer sequer de Deus que seja o bem *em absoluto,* porque "Deus é bom para todos aqueles que invocam o seu nome, mas não para aqueles que blasfemam o seu nome. Assim é relativo à pessoa, ao local, ao tempo e às circunstâncias, como o sofista Protágoras já havia sustentado na Antigüidade.

Mas, se o bem é relativo, não havendo portanto valores absolutos, como é possível construir uma moral e uma vida social? Como é possível a convivência dos homens em uma sociedade?

As duas obras-primas de Hobbes, o *De cive* e o *Leviatã,* são dedicados precisamente à resposta a esses problemas.

5. A teorização do Estado absolutista

Os pressupostos que constituem a base da construção da sociedade e do Estado de Hobbes são fundamentalmente dois. 1) Em primeiro lugar, o nosso filósofo admite que, embora todos os bens sejam relativos, há, porém, entre eles um *bem primeiro e originário,* que é constituído pela *vida e sua conservação* (e, sobretudo, um mal primeiro, que é a morte). 2) Em segundo lugar, ele nega que existam uma justiça e uma injustiça *naturais,* já que, como vimos, não existem "valores" absolutos, sustentando que os valores são fruto de *"convenções" estabelecidas por nós mesmos* e que, portanto, são cognoscíveis de modo perfeito e a priori, juntamente com tudo aquilo que delas deriva.

Assim, o "egoísmo" e o "convencionalismo" são os pontos cardeais da nova ciência política, que, segundo Hobbes, pode se desdobrar como sistema dedutivo perfeito, assim como o da geometria euclidiana.

Para compreender adequadamente a nova concepção política de Hobbes é oportuno recordar que ela constitui a mais radical subversão da clássica posição aristotélica. Com efeito, o Estagirita sustentava que o homem é "animal político", ou seja, é constituído de tal modo que, por sua própria natureza, é *feito para viver com os outros em sociedade politicamente estruturada.* Ademais, ele identificava essa condição de "animal político" do homem com o estado próprio também de outros animais, como as abelhas e as formigas, que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente.

Pois Hobbes contesta vivamente a proposição aristotélica e a comparação. Para ele, cada homem é profundamente diferente dos outros homens e, portanto, deles separado (é um átomo de egoísmo). Assim, cada homem *não é de modo algum ligado aos outros homens por um consenso espontâneo como o dos animais,* que se baseia em um "apetite natural". Com efeito, a) em primeiro lugar, existem entre os homens motivos de contendas, invejas, ódios e sedições que não existem entre os animais; b) em segundo lugar, o bem de cada animal que vive em sociedade *não* difere do bem comum, ao passo que no homem o bem privado difere do bem público; c) em terceiro lugar, os animais não percebem defeitos em

sua sociedade, ao passo que o homem os percebe, querendo introduzir contínuas novidades, que constituem causas de discórdias e guerras; d) em quarto lugar, os animais não têm a palavra, que nos homens é freqüentemente uma "trombeta de guerra e sedição"; e) em quinto lugar, os animais não se censuram uns aos outros, ao passo que os homens sim; f) por fim, nos animais o consenso é natural, enquanto nos homens não o é, como já dissemos.

Assim, o Estado não é natural, mas sim artificial. E surge do modo como passamos a explicar.

A condição em que os homens se encontram *naturalmente* é uma condição de guerra de todos contra todos. Cada qual tende a se apropriar de tudo aquilo que necessita para a sua própria sobrevivência e conservação. E, como cada qual tem direito sobre tudo, não havendo limite imposto pela natureza, nasce então a inevitável predominância de uns sobre os outros. (É nesse contexto que Hobbes usa a frase de Plauto *homo homini lupus,* "o homem é o lobo do homem", que, no entanto, não tem aquele significado de sinistro e radical pessimismo moral que muitos nela viram, porque pretende ser uma pura constatação estrututal, indicando uma situação à qual deve-se dar remédio. Eis as suas palavras: "Certamente, afirma-se com razão tanto que o *homem é um deus para o homem* como que *o homem é o lobo do homem,* o primeiro em relação aos concidadãos, o segundo em relação aos Estados. No primeiro caso, chega a assemelhar-se a Deus pela justiça e a caridade, as virtudes da paz. No segundo caso, por causa da insolência dos maus, também os bons, se quiserem se defender, têm de recorrer à força e ao engano, as virtudes da guerra, isto é, à ferocidade das bestas. E, embora os homens se censurem mutuamente por essa ferocidade, porque, por costume inato, consideram suas próprias ações, nos outros, como se estivessem refletidas num espelho, trocando a esquerda pela direita e a direita pela esquerda, entretanto *não pode ser vício aquilo que é direito natural, derivado da necessidade da própria conservação.")*

Nessa situação, o homem está arriscado a perder o bem primário, que é a vida, *ficando a cada instante exposto ao perigo de morte violenta.* Ademais, também não pode dedicar-se a alguma atividade industrial ou comercial, cujos frutos permaneceriam sempre incertos, nem pode cultivar as artes e tudo aquilo que é agradável — em suma, cada homem permanece só, com o seu terror de poder a cada instante perder a vida de modo violento.

Mas o homem escapa dessa situação recorrendo a dois elementos básicos: a) a alguns instintos; b) à razão.

a) Os instintos são o desejo de evitar a guerra contínua para salvar a vida e a necessidade de conseguir aquilo que é necessário para a sua sobrevivência.

b) A razão, aqui, é entendida não tanto como *valor em si,* mas muito mais como *instrumento* capaz de realizar aqueles desejos de fundo.

Desse modo, nascem as "leis da natureza", que nada mais são do que *a racionalização do egoísmo,* as normas que permitem concretizar o instinto de autoconservação. Escreve Hobbes: "*Uma lei da natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, descoberta pela razão, que veta ao homem fazer aquilo que é lesivo à sua vida ou que lhe tolhe os meios para preservá-la e omitir aquilo com que ele pensa que sua vida possa ser mais bem preservada."

Habitualmente, são recordadas somente as primeiras três, que são as principais. Mas, no *Leviatã,* Hobbes relaciona *dezenove.* O modo como ele as propõe e deduz dá idéia perfeita de como ele se serviu do método geométrico aplicado à ética e de como ele pretendia, sob essa nova roupagem, reintroduzir os valores morais que havia excluído, sem os quais não se pode construir nenhuma sociedade.

1) A regra primeira e fundamental ordena que o homem *se esforce por buscar a paz.* Escreve Hobbes: "É um preceito ou regra geral da razão que *cada homem deva se esforçar pela paz quando tem esperança de obtê-la e, quando não puder obtê-la, procure e use todos os recursos e benefícios da guerra.* A primeira parte desta regra contém a primeira e fundamental lei natural, que é *buscar a paz e consegui-la.* A segunda contém a síntese do direito natural, que é *defender-se com todos os meios possíveis."*

2) A segunda regra impõe que *se renuncie ao direito sobre tudo,* ou seja, àquele direito que se tem no estado natural, que é precisamente o direito que desencadeia todas as contendas. A regra, portanto, prescreve *"que um homem, quando os outros também estiverem, esteja disposto, se o julgar necessário para a sua própria paz e defesa, a abdicar desse direito a todas as coisas e que se contente em ter tanta liberdade contra os outros homens quanta ele concederia aos outros homens contra si".* Essa, comenta o nosso filósofo, "é a lei do Evangelho: *tudo aquilo que exiges que os outros te façam, faze-o a eles.* Essa é a lei de todos os homens: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris".*

3) A terceira lei impõe, uma vez que se tenha renunciado ao direito a tudo, "que *se cumpram os acordos feitos".* E daí nascem a justiça e a injustiça (justiça é manter os acordos feitos, injustiça é transgredi-los).

A essas três leis básicas seguem-se outras dezesseis, que resumimos brevemente a seguir:

4) A quarta lei prescreve que se *restitua os benefícios recebidos,* de modo que os outros não se arrependam de tê-los feito e continuem a fazê-los. Daí nascem a gratidão e a ingratidão.

5) A quinta prescreve que cada homem deve tender a *se adaptar aos outros*. Daí nascem a sociabilidade e o seu contrário.

6) A sexta lei prescreve que, quando se tiver as devidas garantias, *deve-se perdoar aqueles que, arrependendo-se, o desejem*.

7) A sétima prescreve que, *nas vinganças (ou punições), não se deve olhar para o mal passado recebido, mas sim para o bem futuro*. A não observância desta lei dá lugar à crueldade.

8) A oitava lei prescreve que *não se deve declarar ódio ou desprezo pelos outros com palavras, gestos ou atos*. A infração a essa lei é chamada "injúria".

9) A nona lei prescreve que *cada homem deve reconhecer o outro como igual a si por natureza*. A infração a essa lei é o orgulho.

10) A décima lei prescreve que *ninguém deve pretender que seja reservado para si qualquer direito que não lhe agrade seja reservado a algum outro homem*. Daí nascem a modéstia e a arrogância.

11) A décima primeira lei prescreve *ao homem a quem é confiada a função de julgar entre um homem e outro que se comporte com eqüidade entre os dois*. Daí nascem a eqüidade e a parcialidade.

As oito leis restantes prescrevem o uso comum das coisas indivisíveis, a regra de confiar à sorte (natural ou estabelecida por convenção) a fruição dos bens indivisíveis, o salvo-conduto para os mediadores da paz, a arbitragem, as condições de idoneidade para julgar com eqüidade e a validade dos testemunhos.

Entretanto, *em si mesmas*, essas leis não bastam para constituir a sociedade, já que *também* é preciso um poder que obrigue os homens a respeitá-las: "sem a espada que lhes imponha o respeito, os acordos" não servem para atingir o objetivo a que se propõem. Por conseguinte, segundo Hobbes, é preciso que *todos* os homens deleguem *a um único homem* (ou a uma assembléia) o poder de representá-los.

Mas note-se bem um pormenor: esse "pacto social" não é firmado pelos súditos com o soberano, mas sim *pelos súditos entre si*. (Totalmente diferente seria o pacto social de que falaria Rousseau; cf. pp. 769 ss) O soberano fica *fora do pacto*, permanecendo como o único a manter todos os direitos originários. Se o soberano *também* entrasse no acordo, não se eliminariam as guerras civis, porque nasceriam contrastes diversos na gestão do poder. O poder do soberano (ou da assembléia) é indivisível e absoluto. Essa é a mais radical teorização do Estado absolutista, deduzida não do "direito divino" (como havia sido feito no passado), mas sim do "pacto social" que descrevemos.

Como o soberano não participa do pacto, uma vez recebidos em suas mãos todos os direitos dos cidadãos, ele os detém *irrevogavelmente*. Ele está cima da justiça (porque a terceira regra, como as outras, vale para os cidadãos, mas não para o soberano). Ele também pode interferir em matéria de opiniões, julgar, aprovar ou proibir determinadas idéias. *Todos* os poderes devem se concentrar em suas mãos. A própria Igreja deve-se sujeitar a ele. O Estado, portanto, também pode interferir em matéria de religião. E, como Hobbes crê na revelação divina e, portanto, na Bíblia, o Estado que ele concebe, em sua opinião, também deverá ser árbitro em matéria de interpretação das Escrituras e de dogmática religiosa, impedindo dessa forma todo motivo de discórdia. O absolutismo desse Estado é verdadeiramente *total*.

6. O *Leviatã* e conclusões sobre Hobbes

Na *Bíblia,* o livro de *Jó* (caps. 40-41) descreve o "Leviatã" (que, literalmente, significa "crocodilo") como monstro invencível. A longa descrição se conclui do seguinte modo:

Quando se ergue, as ondas temem
e as vagas do mar se afastam.
Os músculos de sua carne são compactos,
são sólidos e não se movem.
Seu coração é duro como rocha,
sólido como pedra de amolar.
A espada que o atinge não resiste,
nem a lança, nem o dardo, nem o arpão.
O ferro para ele é como palha;
o bronze, como madeira carcomida.
A flecha não o afugenta,
as pedras da funda são felpas para ele.
A maça é para ele como lasca,
ri-se do sibilo dos dardos.
Seu ventre coberto de cacos pontudos
é grade de ferro que se arrasta sobre o lodo.
Faz ferver o abismo como caldeira
e fumegar o mar como piveteiro.
Deixa atrás de si esteira brilhante,
como se o oceano tivesse cabeleira branca.
Na terra ninguém se iguala a ele,
pois foi feito para não ter medo.
Afronta os mais altivos,
é rei das feras soberbas.

Hobbes adota precisamente o nome de "Leviatã" para designar o Estado e também como título simbólico da obra que sintetiza todo o seu pensamento. Mas, ao mesmo tempo, ele também o designa como "deus mortal", porque a ele (abaixo do Deus imortal) devemos a paz e a defesa de nossa vida. Mas a dupla denominação é extremamente significativa: o Estado absolutista por ele concebido é verdadeiramente *metade monstro* e *metade deus mortal,* como mostra sinteticamente esta página, de modo paradigmático:

"O único caminho para erigir um poder comum que possa estar em condições de defender os homens da agressão estrangeira e das injúrias recíprocas e, assim, tranqüilizá-los de tal modo que possam se nutrir e viver satisfeitos com sua própria indústria e com os frutos da terra, é o de conferir todos os seus poderes e toda a sua força a um homem ou a uma assembléia de homens que possa reduzir todas as suas vontades, por meio da pluralidade das vozes, a uma só vontade. É o mesmo que designar um homem ou uma assembléia de homens para representar a sua pessoa e cada um aceitar e se reconhecer a si mesmo como autor de tudo aquilo que o representante de sua pessoa sustenta, faz ou defende, naquelas coisas que dizem respeito à paz e à segurança comuns, em tudo isso submetendo a sua vontade à vontade dele e cada juízo seu ao juízo dele. Isso é mais do que o consenso ou a concórdia: é uma unidade real de todos em uma só e mesma pessoa, feita pelo pacto de cada homem com todo outro homem, de tal modo que, se cada homem dissesse a todo outro homem: *eu autorizo e cedo o meu direito de governar-me a mim mesmo a esse homem ou a essa assembléia de homens, com a condição que tu lhe cedas o teu direito e autorizes todas as suas ações da mesma forma.* Feito isso, a multidão assim unida em uma só pessoa é chamada de ESTADO, em latim CIVITAS. Essa é a geração daquele grande LEVIATÃ, ou melhor (para falar com maior reverência), daquele *deus mortal,* ao qual nós devemos, sob o *Deus imortal,* a nossa paz e a nossa defesa. Com efeito, por meio dessa autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é tanta a potência e tanta a força que lhe foram conferidas e das quais ele faz uso que, com o terror delas, ele está em condições de conformar a vontade de todos à paz interna e à ajuda recíproca contra os inimigos externos. Nisso consiste a essência do Estado, que (se se quiser defini-lo) *é uma pessoa de cujos atos cada membro de uma grande multidão, com pactos recíprocos, um em relação ao outro e vice-versa, se faz autor, para que ela possa usar a força e os meios de todos como pensar que é mais vantajoso para a sua paz e para a sua defesa comum."*

Hobbes foi acusado de ter escrito o *Leviatã* para granjear as simpatias de Cromwell, legitimando teoricamente sua ditadura para poder assim voltar à sua pátria. Mas essa acusação é larga-

mente infundada, porque as raízes da construção política do nosso filósofo estão nas mesmas premissas do corporeísmo ontológico, que nega a dimensão espiritual e, portanto, a liberdade e os valores morais objetivos e absolutos, bem como no seu "convencionalismo" lógico.

Hobbes também foi acusado de ateísmo. Mas ele certamente não era ateu. Metade do seu *Leviatã* se ocupa de temas nos quais a religião e o cristianismo estão em primeiro plano. No entanto, é verdade que a sua posição corporeísta, contra as suas próprias intenções e afirmações, se levada às extremas conseqüências, acabava por levar à negação de Deus ou, pelo menos, tornar sua existência problemática.

O ponto culminante das várias dificuldades do pensamento de Hobbes consiste em ter tomado a ciência (geometria e física) como modelo a ser imitado em filosofia. Acontece que os métodos das ciências matemáticas e naturais não podem ser transferidos para a filosofia sem provocar drásticas reduções, que geram uma série de aporias indesejáveis, como, em parte, já havia acontecido com Descartes e como aconteceria com Kant de modo paradigmático.

Contudo, é precisamente essa a marca que caracteriza grande parte da filosofia moderna, por influência da revolução científica galileana.

Capítulo XII

JOHN LOCKE E A FUNDAÇÃO DO EMPIRISMO CRÍTICO

1. A vida e as obras de Locke

O empirismo, que em Bacon e em Hobbes constitui um componente essencial, mas entrelaçado com outros componentes e por eles delimitado (em Bacon, é circunscrito predominantemente à temática do experimento científico, ao passo que em Hobbes é fortemente condicionado pela teoria materialista-corporeísta), assume a sua primeira formulação paradigmática, metodológica e criticamente consciente na obra de Locke.

John Locke nasceu em Wrington (nas proximidades de Bristol) em 1632 (no mesmo ano em que também nasceu Spinoza). Estudou na Universidade de Oxford, onde conseguiu o título de *Master of Arts* em 1658 e onde ensinaria (na qualidade de *tutor*) grego e retórica e se tornaria censor da filosofia moral.

Ficou muito descontente com o ensino de filosofia que recebeu em Oxford, que ele julgou "um peripatetismo recheado de palavras obscuras e de inúteis pesquisas". Esse peripatetismo escolástico nada mais fazia além de se divertir com sutis distinções, multiplicando-as ao inverossímil. Por isso, é perfeitamente compreensível que ele tenha procurado satisfazer as exigências concretas do seu espírito em outros campos, estudando medicina, anatomia, fisiologia e física (sofreu notáveis influências do físico R. Boyle), além de teologia. Não conseguiu nenhum título acadêmico em medicina, mas passou a ser chamado de "doutor Locke" pela competência que adquiriu nessa matéria.

Em 1668, foi nomeado membro da prestigiosa Royal Society de Londres, na qual Hobbes não fôra admitido por causa das polêmicas e das fortes divisões suscitadas por suas teses de fundo.

O ano de 1672 marca reviravolta muito importante na vida de Locke: com efeito, nesse ano ele tornou-se secretário do lorde Ashley Cooper, chanceler da Inglaterra e conde de Shaftesbury, passando a se ocupar ativamente dos negócios políticos.

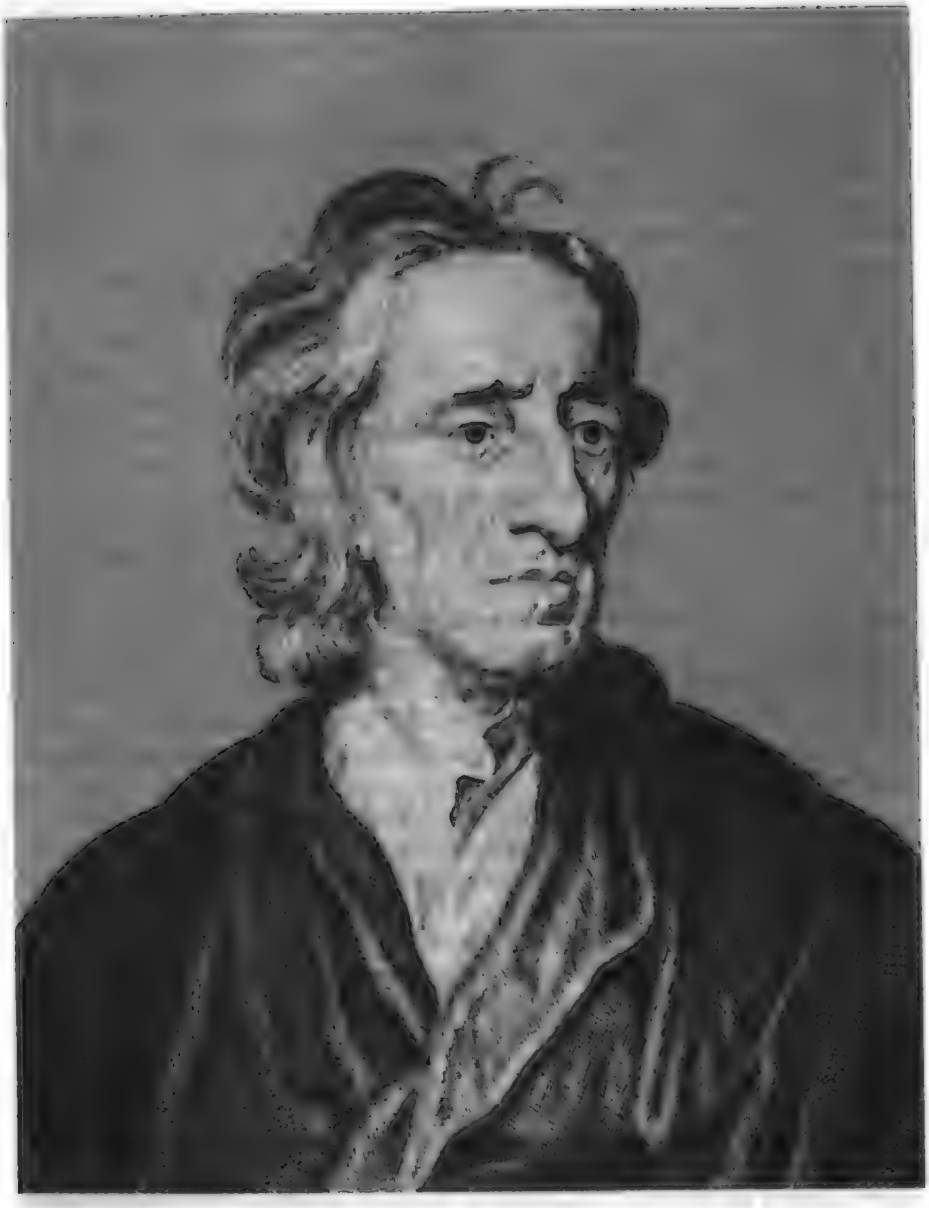
Entre 1674 e 1689, em conseqüência de suas opções políticas, a vida de Locke foi arrastada por uma série vertiginosa de acontecimentos, destinados a deixar marcas indeléveis em seu espírito. Em 1675, logo depois da queda de lorde Shaftesbury, Locke viajou para a França, onde travou conhecimento com o cartesianismo. De 1679 a 1682, esteve novamente ao lado de lorde Shaftesbury, que havia conseguido reconquistar as posições políticas perdidas. Mas, em 1682, lorde Shaftesbury foi envolvido na conjura do duque de Monmouth contra Carlos II e teve que se refugiar na Holanda, onde morreu. No ano seguinte, Locke também teve que deixar a Inglaterra para refugiar-se na Holanda, onde trabalhou ativamente nos preparativos para a expedição de Guilherme de Orange.

Em 1689, Guilherme de Orange e sua mulher Maria Stuart foram chamados ao trono pelo Parlamento inglês. Assim coroava-se a vitória plena dos fautores do regime de monarquia parlamentar, pela qual Locke sempre se havia batido. E assim, voltando a Londres, ele pôde colher os louros merecidos do sucesso. Foram-lhe oferecidos cargos e honrarias. Sua fama espalhou-se por toda a Europa. Entretanto, ele recusou as ofertas que mais exigiam dele para poder se concentrar predominantemente em sua atividade literária.

Em 1691, transferiu-se para o castelo de Oates (em Essex), como hóspede de *sir* Francis Masham e de sua mulher Damaris Cudworth (filha do filósofo Ralph, de que falaremos adiante), onde morreu em 1704.

A obra-prima de Locke é constituída pelo imponente *Ensaio sobre o intelecto humano,* publicado em 1690, depois de uma gestação que durou cerca de vinte anos. No ano anterior, ele havia publicado a *Epístola sobre a tolerância.* No mesmo ano do *Ensaio,* foram publicados também os *Dois tratados sobre o governo.* Em 1693, saíram os *Pensamentos sobre a educação,* e, em 1695, *A racionalidade do cristianismo.* Alguns de seus escritos foram publicados postumamente, entre os quais revestem-se de particular importância as *Paráfrases e notas das epístolas de são Paulo aos Gálatas, aos Coríntios, aos Romanos e aos Efésios* e o *Ensaio para a compreensão das epístolas de são Paulo.*

Foram três os interesses principais de Locke: a) o gnosiológico, do qual brotou o *Ensaio*; b) o ético-político, que encontrou expressão (além de sua própria militância política prática) nos escritos dedicados a esse tema; c) o religioso, campo no qual a atenção do nosso filósofo se concentrou sobretudo nos últimos anos



John Locke (1632-1704), fundador do empirismo e o primeiro que formulou de modo metódico o problema "crítico" do conhecimento.

de sua vida (a esses podemos acrescentar, mas numa dimensão menor, um quarto interesse, de caráter pedagógico, que encontrou expressão nos *Pensamentos sobre a educação).*

São esses os pontos que examinaremos agora, começando pelo primeiro, que é de longe o mais importante.

2. O problema e o programa do *Ensaio sobre o intelecto humano*

Bacon escrevera que "introduzir um uso melhor e mais perfeito do intelecto" constitui uma necessidade imprescindível e procurara satisfazer parcialmente essa necessidade do modo como já vimos. Locke faz seu esse programa, desenvolvendo-o e levando-o à sua perfeita maturação. Para o nosso filósofo, porém, não se trata de examinar o emprego do intelecto humano *relativamente a alguns setores ou âmbitos do conhecimento, mas sim o próprio intelecto, suas capacidades, suas funções e seus limites.*

Não se trata, portanto, de examinar os objetos, mas sim de examinar o próprio sujeito. Desse modo, o centro do interesse da filosofia moderna vai se especificando sempre melhor, ao mesmo tempo em que vai se delineando cada vez mais claramente o caminho que levará, como meta final, ao criticismo kantiano: o objetivo é o de conseguir estabelecer a *gênese,* a *natureza* e o *valor* do conhecimento humano, particularmente o de definir os *limites dentro dos quais o intelecto humano pode e deve se mover e quais são as fronteiras que ele não deve ultrapassar, ou seja, quais são os âmbitos que lhe estão estruturalmente fechados.*

Eis como Locke narra a gênese do seu *Ensaio,* na *Epístola ao leitor* que lhe serve de introdução: "Se fosse o caso de enfadar-te com a história deste *Ensaio,* poderia dizer-te que cinco ou seis amigos, reunidos em meu quarto, que discutiam sobre tema bastante remoto do aqui tratado, encontraram-se em dado momento em ponto morto, por causa das dificuldades que surgiam de todos os lados. Depois de nos termos descabelado um pouco, sem nos aproximarmos mais da solução daquelas dúvidas que nos deixavam perplexos, aconteceu-me de pensar que estávamos em caminho errado: que, *antes de iniciar investigações daquela natureza, era necessário examinar as nossas capacidades para ver que objetos o nosso intelecto estava ou não em condições de tratar.* Propus essa questão aos presentes, que prontamente concordaram, acertando-se então que essa seria a nossa primeira investigação. Alguns pensamentos apressados e mal digeridos, sobre um tema que eu nunca havia considerado antes, mas que anotei para

a nossa próxima reunião, formaram a primeira introdução a este discurso, que, tendo sido iniciado por acaso, foi continuado por solicitação de meus amigos, escrito aos pedaços desconexos, desleixado por longos períodos e depois retomado ao sabor dos meus humores e oportunidades e, por fim, durante umas férias solitárias tiradas por motivo de saúde, finalmente colocado na ordem em que agora o estás vendo."

E eis como, com plena consciência crítica, a intenção geral do *Ensaio* e da nova filosofia lockiana se expressa na *Introdução,* que é peça chave de toda a obra: "Conhecendo a nossa força, saberemos melhor o que empreender com alguma esperança de sucesso. E, quando houvermos bem *examinado os poderes do nosso espírito e feito uma avaliação do que podemos esperar dele,* não seremos mais propensos a ficar quietos, sem lançar o nosso pensamento à obra, perdendo a esperança de conhecer alguma coisa, nem, por outro lado, a pôr tudo em dúvida e ignorar todo conhecimento porque algumas coisas não podem ser compreendidas. *É de suma utilidade para o marinheiro conhecer o comprimento de suas cordas, ainda que com elas não possa sondar todas as profundidades do oceano.* Mas é bom que ele saiba que elas são bastante longas para alcançar o fundo naqueles lugares que são necessários para a sua viagem e para avisá-lo dos escolhos que poderiam arruinar a nave. A nossa função aqui não é a de conhecer todas as coisas, *mas somente aquelas que dizem respeito à nossa conduta.* Se pudermos descobrir aquelas medidas através das quais uma criatura racional, colocada no estado em que o homem se encontra neste mundo, pode e deve governar as suas opiniões e ações que delas dependem, não devemos nos perturbar se outras coisas escapam ao nosso conhecimento. Foi isto o que, desde o início, deu lugar a este *Ensaio* sobre o intelecto. Com efeito, eu pensava que o primeiro passo para satisfazer várias investigações que o espírito do homem costuma empreender era o de *fazer uma inspeção do nosso intelecto, examinar os nossos poderes e ver para que coisas eles são aptos.* Enquanto não houvéssemos feito isso, suspeitava que estávamos começando pelo lado errado e que procurávamos em vão a satisfação de uma tranqüila e segura posse das verdades que eram mais caras ao nosso coração, *enquanto deixávamos os nossos pensamentos em liberdade no vasto oceano do Ser,* como se toda aquela extensão ilimitada fosse uma posse natu-ral e indubitável do nosso intelecto, onde nada escapasse às suas decisões e à sua compreensão. *Assim, não é de surpreender que os homens, estendendo as suas investigações para além de suas capa-cidades e deixando seus pensamentos vagarem naquelas profun-didades em que não têm mais pé, levantem questões e multipliquem disputas que, visto nunca chegarem a uma clara solução, servem somente para con-*

servar e aumentar as suas dúvidas, confirmando neles perfeito ceticismo. Uma vez bem considerada *a capacidade do nosso intelecto,* descoberta *a extensão do nosso conhecimento* e identificado *o horizonte que estabelece o limite entre as partes ilumi-nadas e as parrtes escuras das coisas, entre aquilo que é e aquilo que não é compreensível para nós, talvez os homens aceitem com menores escrúpulos a ignorância declarada de um e utilizem seus pensamentos e discursos com maior benefício e satisfação no outro."*

Vejamos, portanto, como é que Locke realiza esse seu exigente programa.

3. O empirismo lockiano como síntese das instâncias do empirismo inglês tradicional e das instâncias do racionalismo cartesiano: o princípio da experiência e a crítica do inatismo

Nicolau Abbagnano, na *Introdução* à tradução do *Ensaio* lockiano (feita por sua mulher Mariana, já citada), resume perfeitamente os termos do problema, do seguinte modo: "O *Ensaio sobre o intelecto humano* de Locke apresenta-se como uma análise dos limites, das condições e das possibilidades efetivas do conhecimento humano. Tal análise parece buscar inspiração na antiga tradição empirista da filosofia inglesa, tradição que, a partir de Roger Bacon e Ockham, através de uma série ininterrupta de pensadores menores, vai até Bacon de Verolme e Hobbes. Nessa orientação básica, Locke inseriu alguns pontos destacados da filosofia cartesiana, sobretudo o princípio de que o único objeto do pensamento humano é a idéia. A tese mais destacada de Locke é a de que as idéias derivam da experiência e que, por isso, a experiência é o limite intransponível de todo conhecimento possível."

Portanto, *a tradição empirista inglesa e a "idéia" cartesiana* são os componentes de cuja síntese nasce o novo empirismo lockiano.

Mas, antes de penetrar no âmago do problema, é oportuno fazer algumas observações sobre esse termo, que tem história gloriosa. Nós hoje usamos comumente o termo "idéia" na acepção que Descartes e Locke consagraram, caindo facilmente no erro de crer que essa seja a única e óbvia acepção desse termo. Entretanto, ela constitui o ponto de chegada de um debate metafísico e gnoseológico iniciado por Platão (e, em certos aspectos, ainda antes), continuado por Aristóteles e, depois, pelos medioplatônicos, os neoplatônicos, os Padres da Igreja, os escolásticos e alguns pensadores renascentistas.

O termo "idéia" é resultado da transliteração de termo grego que significa "forma" (sinônimo de *eidos*), particularmente (de Platão em diante) *forma ontológica,* significando portanto uma "essência substancial" e um "ser" e *não* um "pensamento". Na fase final do platonismo antigo, as Idéias tornam-se "pensamentos do supremo Intelecto" e, portanto, paradigmas supremos, nos quais coincidem ser e pensamento, vale dizer, paradigmas metafísicos. Os debates sobre o problema dos universais e as diversas soluções propostas abalaram fortemente a antiga concepção platônica, abrindo caminho para proposições radicalmente novas. A escolha cartesiana do termo "idéia" para indicar um simples *conteúdo da mente e do pensamento humano* marca o total esquecimento da antiga problemática metafísica da Idéia e o advento de uma mentalidade completamente nova, que Locke contribui para impor definitivamente.

Eis o que o nosso filósofo escreve em sua *Introdução* ao *Ensaio:* "Devo pedir vênia ao meu leitor pelo uso freqüente que faço da palavra *idéia,* que ele encontrará neste tratado. Creio que esse é o termo que melhor serve para representar qualquer coisa que é *objeto* do intelecto quando o homem pensa. Portanto, eu o usei para expressar tudo aquilo que pode ser entendido por *imagem, noção, espécie ou tudo aquilo em torno do qual o espírito pode ser utilizado no pensar. (...)"*

Mas a concordância com Descartes se rompe no momento em que se trata de estabelecer "de que modo essas idéias vêm ao espírito". Descartes havia-se alinhado em favor das *idéias inatas* (cf. acima, pp. 370 ss). Locke, ao contrário, nega qualquer forma de inatismo e procura demonstrar, de modo sistemático e com pormenorizada riqueza analítica, que as idéias *derivam sempre e somente da experiência.*

Por conseguinte, é a seguinte a tese de Locke: 1) não existem idéias nem princípios inatos; 2) nenhum intelecto humano, por mais forte e vigoroso que seja, é capaz de forjar ou inventar (ou seja, criar) idéias, bem como não é capaz de destruir aquelas que existem; 3) conseqüentemente, a experiência constitui a fonte e, ao mesmo tempo, o limite, ou seja, o horizonte, ao qual o intelecto permanece vinculado.

A crítica ao "inatismo", portanto, é considerada por Locke como ponto fundamental de qualificação. Por isso, dedica-lhe todo o primeiro livro do *Ensaio.*

1) A posição dos inatistas que Locke critica não é somente a dos cartesianos, mas também as posições de Herbert de Cherbury (1583-1648), dos platônicos ingleses da escola de Cambridge

(Benjamim Wichcote, 1609-1683; John Smith, 1616-1652; Henry More, 1614-1687; Ralph Cudworth, 1617-1688) e, em geral, de todos aqueles que, sob qualquer forma, sustentam *a presença na mente de conteúdos anteriores à experiência,* nela impressos desde o primeiro momento de sua existência.

Locke recorda que o ponto básico ao qual se referem os defensores do inatismo das idéias e dos princípios (teóricos ou práticos) é o "consenso universal" de que ambos desfrutam junto a todos os homens.

E os argumentos de fundo em que Locke se apóia para refutar essa prova são os seguintes:

a) O "consenso universal" dos homens sobre certas idéias e certos princípios (considerado, mas não concedido que exista) poder-se-ia explicar também sem a hipótese do inatismo, simplesmente mostrando que existe outro modo de chegar a ele.

b) Mas, na realidade, o pretenso consenso universal não existe, como fica evidente no fato de que as crianças e os deficientes não têm de modo algum consciência do princípio de identidade e de não-contradição, nem dos princípios éticos fundamentais.

c) Para escapar a essa objeção seria absurdo sustentar que as crianças e os deficientes têm esses princípios de forma inata, mas *não são conscientes disso.* Com efeito, é absurdo dizer que *há verdades impressas* na alma, mas que elas não são percebidas, posto que sempre coincidem a *presença* de um conteúdo na alma e a *consciência* dessa presença. E escreve Locke: "Dizer que uma noção está impressa no espírito e, ao mesmo tempo, dizer que o espírito é ignorante dela e até agora nunca se apercebeu dela significa tornar essa impressão nula. Não se pode dizer de nenhuma proposição que ela esteja no espírito quando o espírito nunca a conheceu ou nunca teve consciência dela."

d) A afirmação de que existem *princípios morais inatos* é desmentida pelo fato de que alguns povos se comportam exatamente ao contrário daquilo que tais princípios postulariam, ou seja, praticando ações que para nós são celeradas sem experimentar remorso algum, o que significa que eles consideram o seu comportamento como não sendo de modo algum celerado e sim como perfeitamente lícito. Ilustrando essa tese, Locke abunda em descrições e exemplificações muito variadas, pitorescas e eficazes, concluindo: "E, se olharmos em torno de nós para ver os homens tais como eles são, veremos que, em determinado lugar, eles têm remorsos por terem feito ou então deixado de fazer aquilo que, em outro lugar, as pessoas acham meritório."

e) Nem da própria idéia de Deus pode-se dizer que todos a possuem, porque há povos que "não têm sequer um nome para designar Deus, não possuindo religião nem culto."

2) Poder-se-ia levantar a hipótese de que, mesmo não as contendo em forma inata, o intelecto poderia "criar" as idéias ou, se assim se preferir, poderia "inventá-las". Mas a hipótese é categoricamente excluída por Locke. O nosso intelecto pode combinar de vários modos as idéias que recebe, *mas não pode de modo algum dar-se a si próprio as idéias simples,* como também não pode, desde que as tenha, destruí-las, aniquilá-las ou apagá-las, como já foi dito. Escreve Locke: "Nem mesmo o gênio mais elevado ou o intelecto mais vasto, por mais vivo e variado que seja o seu pensamento, tem o poder de *inventar ou forjar* uma só idéia simples nova no espírito, que não seja apreendida dos modos já mencionados, como também não pode a força do intelecto *destruir* as idéias que já existem. O domínio do homem sobre esse pequeno mundo do seu intelecto é mais ou menos o mesmo que ele tem sobre o grande mundo das coisas visíveis, onde o seu poder, mesmo exercido com arte e habilidade, nada mais consegue além de compor e dividir os materiais que estão à disposição, mas nada pode fazer para fabricar a mínima partícula de matéria nova ou para destruir um átomo sequer daquela que já existe. Quem quer que tente forjar em seu intelecto uma idéia simples não recebida de objetos externos através dos sentidos ou da reflexão sobre as operações do seu espírito encontrará em si essa mesma incapacidade. Gostaria que alguém procurasse imaginar um gosto que nunca tenha sido experimentado por seu paladar ou fazer uma idéia de algum perfume cujo odor nunca tenha sentido: quando puder fazê-lo, eu estarei pronto a concluir que um cego pode ter idéia das cores e um surdo noções distintas dos sons."

3) O intelecto, portanto, recebe o material do conhecimento *unicamente da experiência.* A alma só *pensa depois* de ter recebido esse material. Diz Locke: "Não vejo portanto nenhuma razão para crer que a alma pense antes que os sentidos lhe tenham fornecido idéias nas quais pensar. E, à medida que as idéias aumentam de número e são retidas no espírito, a alma, com o exercício, melhora a sua faculdade de pensar em todas as suas várias partes. Em seguida, compondo essas idéias e refletindo sobre as suas próprias operações, aumenta o seu patrimônio, bem como a sua facilidade de recordar, raciocinar e utilizar outros modos de pensar."

Eis agora um texto que se tornou muito famoso, no qual Locke retoma a antiga tese da alma como "tabula rasa", na qual *só* a

experiência inscreve os conteúdos: "Suponhamos portanto que o espírito seja, por assim dizer, uma folha em branco, privada de qualquer escrita e sem nenhuma idéia. De que modo virá a ser preenchida? De onde provém aquele vasto depósito que a industriosa e ilimitada fantasia do homem traçou-lhe com variedade quase infinita? De onde procede todo o *material* da razão e do conhecimento? Respondo com uma só palavra: da ***experiência***.É nela que o nosso conhecimento se baseia e é dela que, em última análise, ele deriva."

São esses os pontos básicos do empirismo de Locke. É sobre eles que o filósofo constrói todo o seu edifício, do modo como veremos agora.

4. A doutrina lockiana das idéias e a sua construção geral

A experiência de que se falou até aqui é de dois tipos: nós a) experimentamos objetos sensíveis *externos* ou então b) experimentamos as operações *internas* do nosso espírito e os movimentos da nossa alma. Dessa dupla fonte da experiência derivam dois diferentes tipos de idéias simples.

a) Da primeira, derivam as idéias de *sensação,* sejam elas dadas por um único sentido (como as idéias de cor, som e sabor), sejam elas dadas por vários sentidos (como as idéias de extensão, figura, movimento e imobilidade).

b) Da segunda, derivam idéias simples de *reflexão* (como as idéias de percepção e de volição ou idéias simples que brotam da reflexão em conjunto com a percepção, como as idéias de prazer, dor, força etc.).

As idéias estão *na mente* do homem, mas *fora* há alguma coisa que tem o poder de produzi-las na mente. Locke denomina esse poder que as coisas têm de produzir idéias em nós com o termo pouco feliz de "qualidade" (que foi buscar sobretudo na física da época): "Chamo de *idéia* tudo aquilo que o espírito percebe *em si mesmo* ou que é objeto imediato da percepção, do pensamento ou do intelecto; já o poder de produzir uma idéia em nosso espírito eu chamo de *qualidade* do sujeito em que reside tal poder. Assim, por exemplo, uma bola de neve tem o poder de produzir em nós as idéias

de branco, frio e redondo. *E chamo de qualidade os poderes de produzir essas idéias em nós* assim como estão na bola de neve, ao passo que, enquanto sensações ou percepções do nosso intelecto, chamo de idéias."

Locke introduz tal distinção para poder acolher a doutrina já comum das *qualidades primárias* e das *secundárias.* As primeiras são "as qualidades *primárias* e *reais* dos corpos, que sempre se encontram neles (isto é, a solidez, a extensão, a figura, o número, o movimento ou o repouso) (...)". As outras, as *secundárias,* "nada mais são do que os poderes de várias combinações das qualidades primárias", como, por exemplo, cor, sabor, odor etc. As qualidades primárias são *objetivas,* no sentido de que as idéias correspondentes que se produzem em nós são cópias exatas delas. Já as qualidades secundárias são *subjetivas* (pelo menos em parte), no sentido de que não se assemelham exatamente às qualidades que estão nos corpos, embora sejam por elas produzidas: "Na verdade, há qualidades que, nos objetos, são apenas o poder de produzir em nós *sensações variadas,* por meio de suas qualidades primárias, isto é, o volume, a figura e a consistência, juntamente com o movimento de suas partes imperceptíveis, como cores, sons, gostos etc." (As qualidades primárias são qualidades dos próprios corpos, ao passo que as secundárias derivam do encontro dos objetos com o sujeito, mas tendo sempre as suas raízes no objeto.)

Trata-se de uma doutrina de origem muito antiga. Demócrito já a havia antecipado em sua célebre sentença: "*Opinião* a dor, *opinião* o amargo, *opinião* o quente, *opinião* o frio, *opinião* a cor; *verdade* os átomos e o vácuo." Galileu e Descartes a haviam reproposto sobre novas bases. E Locke a retomou, provavelmente, de Boyle.

Mas vale à pena ler uma passagem de Locke (pouco conhecida, mas importantíssima), na qual o filósofo envida o máximo esforço para garantir *também* a validade das qualidades secundárias: "Do mesmo modo como as idéias das qualidades originárias são produzidas em nós, podemos conceber também que sejam produzidas as idéias das qualidades *secundárias,* isto é, através da ação de partículas imperceptíveis sobre os nossos sentidos. Com efeito, é evidente que há uma grande quantidade de corpos que são tão pequenos que, com os nossos sentidos, não podemos descobrir nem o seu volume, nem a sua figura, nem o seu movimento, como fica claro no caso das partículas do ar ou da água e de outras partículas ainda menores que essas — talvez tão mais pequenas do que as partículas do ar e da água quanto estas são menores do que as ervilhas ou as bolinhas de granizo. Suponhamos agora que os diversos movimentos, figuras, volumes e números de

tais partículas, agindo sobre os vários órgãos dos nossos sentidos, produzam em nós as diversas sensações que temos das cores e dos odores dos corpos: por exemplo, que, através do impulso de tais partículas imperceptíveis de matéria, que têm figuras e volumes peculiares e diversos graus de modificação de seus movimentos, uma violeta faça com que as idéias da cor violeta e doce perfume dessa flor sejam produzidas em nosso espírito. Com efeito, não é mais difícil conceber que Deus possa ligar essas idéias a tais movimentos, com os quais não têm nenhuma semelhança, do que é difícil conceber que ele tenha ligado a idéia de dor ao movimento de um pedaço de aço que atinge a nossa carne, movimento com o qual essa idéia não se assemelha de modo algum."

O nosso espírito é passivo no receber as idéias simples. Mas, uma vez tais idéias recebidas, tem o poder de *operar de vários modos sobre elas,* particularmente de combiná-las entre si, formando assim *idéias complexas,* bem como o poder de separar algumas idéias de outras a que estão ligadas (e, portanto, de abstrair), formando assim *idéias gerais.*

Ocupemo-nos primeiro das "idéias complexas", que Locke distingue em três grandes grupos: a) idéias de modos; b) idéias de substâncias; c) idéias de relações.

a) As idéias de modos são aquelas idéias complexas que, de qualquer modo que sejam compostas, "não contêm a suposição de existirem por si mesmas, mas são consideradas como dependências ou sensações das substâncias" (por exemplo, a gratidão, o homicídio etc.).

b) A idéia de substância nasce do fato de que nós constatamos que algumas idéias simples estão sempre juntas e, conseqüentemente, nos habituamos a supor que exista um "substrato" no qual elas existem e do qual brotem, embora não saibamos do que se trate.

c) As idéias de relações nascem de confronto das idéias entre si e da comparação que o intelecto institui entre elas. Cada idéia pode ser colocada em relação com outras coisas de infinitos modos (um homem em relação a outros homens, por exemplo, pode ser pai, irmão, filho, avô, neto, sogro etc.). E considerações análogas podem ser repetidas para todas as idéias. Mas há idéias de relações que se revestem de particular importância, como, por exemplo, a idéia de *causa e efeito,* a idéia de *identidade* ou as idéias de *relações morais,* que servem de alicerce para a ética.

Podemos resumir e completar o que foi dito até aqui com o seguinte esquema (que extraímos de S. Vanni Rovighi, com leves retoques):

- As idéias podem ser
  - 1. Simples
    - 1. de sensação
      - a) de um sentido só (cores, sons, odores, sabores etc.) (qualidades secundárias)
      - b) de sentidos diversos (espaço, figura, quietude, movimento) (qualidades primárias)
    - 2. de reflexão (idéias de percepção, vontade, das várias faculdades de distinguir, comparar, compor etc.)
    - 3. de sensação e reflexão juntas (idéias de potência, existência etc.)
  - 2. Complexas
    - 1. modos
      - simples
        - a) dos objetos de sensação (espaço, duração, número)
      - mistos
        - b) dos objetos de reflexão (raciocinar, julgar etc.) ações morais
    - 2. substância
      - a) corpóreas
      - b) espirituais
      - c) Deus
    - 3. relações (causalidade, identidade, idéias morais)

Já nos referimos também às idéias gerais que se originam da faculdade que o intelecto tem de abstrair. Pois agora falaremos delas, em conexão com alguns problemas estreitamente ligados a essas idéias.

5. A crítica da idéia de substância, a questão da essência, o universal e a linguagem

Já fizemos referência à concepção lockiana da substância e à crítica que ele faz a esse respeito. Convém retomar agora essa questão, porque ela é *essencial para a história do empirismo posterior,* além de também sê-lo para a correta compreensão do filósofo.

Vejamos uma passagem que está entre as mais famosas do *Ensaio:* "Se alguém quiser examinar a própria noção de substância pura em geral, verá que não tem nenhuma outra idéia dela senão a suposição de não sei qual *sustentáculo* daquelas qualidades que são capazes de produzir idéias simples em nós, qualidades que comumente chamamos acidentes. Se perguntássemos a alguém qual é o sujeito ao qual é inerente a cor ou o peso, nada mais teria a dizer senão que se trata das partes sólidas extensas. E, se lhe perguntássemos a que coisa são inerentes aquela solidez e aquela extensão, ele não se encontraria em posição melhor que a daquele indiano (...) que dizia que o mundo era sustentado por um grande elefante; perguntado sobre o que se apoiava o elefante, respondeu que sobre uma grande tartaruga; mas, quando lhe perguntaram sobre o que se sustentava essa tartaruga de casco tão grande, respondeu: *sobre alguma coisa que não sabia o que era.* Assim, nesse caso, como em todos os outros casos em que utilizamos palavras sem ter idéias claras e distintas, falamos como crianças, que, quando se lhes pergunta o que é tal coisa e elas não sabem, facilmente dão a resposta satisfatória de que é *alguma coisa,* o que, na verdade, quando dito por crianças ou por adultos, nada mais significa que não sabem do que se trata e que a coisa que pretendem conhecer e da qual pretendem poder falar é algo de que não têm nenhuma idéia distinta, sendo assim perfeitamente ignorantes dela e estando na obscuridade. Portanto, a idéia à qual damos o nome *geral* de substância *outra coisa não é do que o sustentáculo suposto, mas desconhecido* daquelas qualidades que descobrimos que existem e que não podemos imaginar que existam *sine re substante,* sem algo para sustentá-las. Então, chamamos esse sustentáculo de *substantia,* o que, segundo o verdadeiro valor da palavra, em inglês corrente se diz 'estar sob' ou 'sustentar'."

Note-se que Locke não nega a existência de substâncias, mas nega apenas que *nós tenhamos idéias claras e distintas* delas, considerando que o seu preciso conhecimento está fora da compreensão de um intelecto finito. Entretanto, o nosso filósofo revela-se muito oscilante sobre esse ponto. A polêmica que ele travou com o bispo Stillingfleet mostrou que, além de "idéias complexas" de

substâncias, ele também falou expressamente de uma *idéia geral de substância, que obteríamos por abstração.* Mas o conceito de abstração professado por Locke, como alguns estudiosos destacaram, não permitiria de modo algum chegar a tal idéia, ainda que de forma obscura.

Na realidade, o conceito de substância que Locke discute nada mais é do que um resíduo da pior escolástica, enfraquecido e privado de sua original e autêntica estatura ontológica. Muito diferente era a concepção tomista da substância e bem diferente ainda a concepção de Aristóteles. De modo que aquilo contra o qual Locke combate é quase que uma paródia das autênticas doutrinas substancialistas e usiológicas da metafísica clássica.

Mas a variação cartesiana da doutrina da substância *(res cogitans* e *res extensa)* também é lançada à crise por Locke com uma argumentação hipotética verdadeiramente assombrosa, mas interessantíssima: "Nós temos a idéia da *matéria* e do *pensamento,* mas talvez nunca sejamos capazes de saber se um ente puramente material pode pensar ou não: com a contemplação das nossas idéias e sem a revelação, é impossível para nós descobrir se o Onipotente concedeu a algum sistema material, adequadamente disposto, o poder de perceber e pensar ou se, ao contrário, não conjugou estavelmente a uma matéria assim disposta uma substância imaterial pensante. Com base nas noções que temos, conceber que, se assim lhe agradar, Deus pode acrescentar à matéria *a faculdade de pensar* está tão distante da nossa compreensão como conceber que ele acrescente à matéria *outra substância com a faculdade de pensar,* porque não sabemos em que consiste o pensamento nem a qual espécie de substância quis o Onipotente dar esse poder, que só pode existir em um ente criado graças à vontade e à bondade do Criador."

Entretanto, deve-se destacar como fundamental o fato de que, apesar da afirmação de que as idéias complexas são construções do nosso intelecto, nascidas da combinação de idéias simples (e que, portanto, só representam a si mesmas, no sentido de que são paradigmas de si mesmas, não tendo objetos correspondentes fora de si), Locke escreve expressamente que isso vale para todas as idéias, "exceto as das substâncias". Em suma, apesar de suas críticas, Locke não chegou a ponto de negar a existência extramental das substâncias, embora isso tenha implicado em notáveis oscilações em sua doutrina. (Recordemos que Locke reserva o mesmo privilégio também ao princípio de causalidade, tanto é verdade que se serve dele para demonstrar a existência de Deus, como veremos.) Já a posição dos empiristas ingleses posteriores, particularmente a de Hume, seria bem mais radical.

Uma questão estreitamente ligada ao problema da substância é o da *essência.* Para a filosofia antiga, ela *coincidia* com a substância (cf. vol. I, p. 435). E, com efeito, Locke também escreve que a "essência real" seria o próprio ser de uma coisa, ou seja, "aquilo pelo qual ela é o que é", isto é, a estrutura ou constituição das coisas, de que dependem as suas qualidades sensíveis. Mas tal "essência real", segundo Locke, permanece desconhecida para nós. Aquilo que nós conhecemos, ao contrário, é a "essência nominal", que consiste naquele conjunto de qualidades que nós estabelecemos que uma coisa deve ter para ser chamada com determinado nome: por exemplo, ter certa cor, certo peso, certa fusibilidade etc., dá a certo metal o direito de ser chamado "ouro"; portanto, a essência nominal do ouro é o conjunto das qualidades exigidas para que demos o nome de "ouro" a certa coisa. Mas nós não sabemos qual é a essência real do ouro. Há certos casos em que a essência real e a essência nominal coincidem, como, por exemplo, nas figuras da geometria. Tais figuras, porém, são construções nossas e é precisamente por esse motivo que a essência nominal coincide com a essência real. Mas, nas demais coisas, a divisão permanece clara. Daí deriva forte dose de nominalismo para a concepção lockiana de ciência, particularmente importante no que se refere à física.

E é precisamente do nominalismo de Locke que devemos falar agora.

Em conseqüência disso tudo, é claro que Locke encontra dificuldades para explicar a *abstração.* No contexto das metafísicas clássicas, a abstração consiste naquele processo pelo qual se consegue captar a essência, extraindo-a através de progressiva desmaterialização mental do objeto. Mas, dado que nega a essência real, ou melhor, a sua cognoscibilidade, Locke não tem outra saída senão a de considerar a abstração como *separação de algumas partes de idéias complexas de outras partes.* Por exemplo: eu tenho a idéia de Pedro e de João; elimino desse complexo de idéias aquelas que não são comuns a esses dois indivíduos (gordo, louro, alto, velho etc.); mantendo então aquele conjunto de idéias comuns aos dois indivíduos, indicando-o com o nome *homem;* passo então a usá-lo para me representar também outros homens.

Portanto, para Locke, a abstração é uma *parcialização de outras idéias mais complexas.* Com isso, Locke retoma e revigora o nominalismo da tradição inglesa, do qual Hobbes fornecera o mais recente exemplo. Assim, pode-se compreender muito bem as conclusões que o nosso filósofo extrai no *Ensaio:* "Está claro que o *geral* e o *universal* não pertencem à existência real das coisas, mas são invenções e criaturas do intelecto, feitas por ele para o seu uso e correspondendo somente aos sinais, sejam palavras, sejam idéias." E as palavras são "gerais quando utilizadas como sinais de

idéias gerais, podendo assim ser aplicadas indiferentemente a muitas coisas particulares; já as idéias são gerais quando usadas para representar muitas coisas particulares. Mas a universalidade não pertence às próprias coisas, que são todas particulares em sua existência, incluindo as palavras e idéias que são gerais em seu significado. Por isso, quando nos afastamos dos particulares, aquilo que resta de geral é somente uma criatura de nossa fabricação: com efeito, a sua natureza geral nada mais é que a capacidade conferida pelo intelecto de significar ou representar muitos particulares. Os significado que tem é apenas uma relação que o espírito do homem acrescenta a esses particulares".

6. O conhecimento, o seu valor e a sua extensão

Em todas as variedade que descrevemos, as idéias são o *material* do conhecimento, mas não ainda o conhecimento propriamente dito, no sentido de que, em si mesmas, elas estão aquém do verdadeiro e do falso. Não há conhecimento sem a percepção de uma concordância (ou então de uma discordância) entre idéias ou grupos de idéias, pois só então temos o verdadeiro e o falso. Escreve Locke: "Parece-me então que o conhecimento nada mais seja do que *a percepção da conexão e da concordância ou então da discordância e do contraste entre as nossas idéias. Ele consiste apenas nisso."*

Esse tipo de concordância ou discordância é de quatro espécies: a) identidade e diversidade; b) relação; c) coexistência e conexão necessária; d) existência real.

Ora, em geral, a concordância entre as idéias pode ser percebida de dois modos diferentes: 1) por *intuição;* 2) por *demonstração.*

1) A concordância entre as idéias que percebemos por intuição é aquela que temos pela *evidência imediata.* Diz Locke: "Nesse caso, o espírito não se dá ao trabalho de experimentar ou examinar, mas percebe a verdade como o olho percebe a luz, apenas dirigindo-se em sua direção. Assim, o espírito percebe que o *branco* não é *negro,* que um *círculo* não é um *triângulo,* que *três* são mais que *dois* e igual a *um mais dois.* O espírito percebe essa espécie de verdade tão logo vê as idéias juntas, por pura intuição, sem a intervenção de outra idéia. *E essa espécie de conhecimento é a mais clara e certa de que é capaz a fragilidade humana.* Essa parte do conhecimento é irresistível e, como o esplendor da luz solar, impõe-se imediatamente à percepção tão logo o espírito volte a sua vista naquela direção: não dá lugar a hesitações, dúvidas ou exames, pois o espírito é imediatamente tomado por sua clara luz. *É dessa intuição que dependem toda a certeza e a evidência de todo o nosso conhecimento (...)"*

2) Temos a demonstração quando o espírito percebe a concordância ou a discordância entre as idéias, mas *não imediatamente.* A demonstração procede mediante passagens intermediárias, ou seja, *através da intervenção de outras idéias* (uma ou mais, segundo o caso), sendo precisamente a esse "procedimento" ou "proceder" que chamamos de *razão* e de *raciocinar.* O procedimento demonstrativo nada mais faz que introduzir uma série de nexos evidentes em si mesmos, isto é, intuitivos, para demonstrar nexos entre idéias não-intuitivos em si mesmos. Portanto, em última análise, a validade da demonstração fundamenta-se na validade da intuição. Basta, por exemplo, pensar na demonstração dos teoremas geométricos, que conectam algumas idéias cujo nexo não é imediatamente evidente através de uma série de "passagens", cada qual é imediatamente evidente. Assim, a demonstração procede e se desdobra, através de uma série de intuições adequadamente concatenadas.

Tudo isso não propõe maiores problemas quando se trata dos primeiros três tipos de concordância ou discordância entre as idéias, de que falamos inicialmente — a) identidade-diversidade; b) relação; c) coexistência e conexão necessária —, dado que, nesses casos, *não* se está saindo do círculo das idéias puras. Os problemas, porém, surgem no caso d) da *existência real,* no qual não está em questão a simples concordância entre as *idéias,* mas a *concordância entre as idéias e a realidade externa.* E aqui volta a emergir o velho conceito de verdade como *adequatio intellectus ad rem,* como concordância entre as idéias e as coisas, acima da simples concordância entre as idéias.

Locke procura resolver essa dificuldade admitindo que nós temos conhecimento: 1) da *nossa existência* através da "intuição"; 2) da *existência de Deus* mediante "demonstração"; 3) da *existência das outras coisas* por meio de "sensação".

1) Para justificar a afirmação de que nós temos consciência de nossa existência por "intuição", Locke se refere a modelos tipicamente cartesianos, embora de modo mais destemperado: "Nada pode ser mais evidente para nós do que a nossa própria existência. Eu penso, eu raciocino, eu sinto prazer e dor: alguma dessas coisas pode ser para mim mais evidente do que a minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, essa mesma dúvida me faz perceber a minha própria existência e não me permite duvidar dela. Pois, se eu sei que sinto dor, é evidente que tenho uma percepção certa de minha própria existência, como da existência da dor que sinto. Ou, se sei que duvido, tenho a percepção certa da existência da coisa que duvida, como do pensamento que eu *chamo 'dúvida'.* A experiência nos convence de que temos *conhecimento intuitivo* de nossa própria existência e uma

percepção interior infalível de que nós existimos. Em todo outro ato de sensação, raciocínio ou pensamento, nós estamos conscientes, diante de nós mesmos, do nosso próprio ser. *E, a respeito disso, não nos falta o mais alto grau de certeza.*"

2) Locke demonstra a existência de Deus recorrendo ao antigo princípio metafísico *ex nihilo nihil* e ao princípio da causalidade, do seguinte modo: nós sabemos com absoluta certeza que há *algo que existe realmente* (cf. ponto 1); ademais, "por certeza intuitiva, o homem sabe que *o puro nada não produz um ser real mais do que não possa ser igual a dois ângulos retos;* se um homem não sabe que o não-ente ou a ausência de todo ser não pode ser igual a dois ângulos retos, é impossível que conheça uma demonstração qualquer de Euclides; por issso, se nós sabemos que há algum ser real e que o não-ente não pode produzir um ser real, essa é a demonstração evidente de que *algo existe desde a eternidade,* porque aquilo que não existe desde a eternidade teve início e aquilo que teve início deve ter sido produzido por alguma outra coisa".

Locke demonstra então que essa outra coisa de que deriva o nosso ser deve ser onipotente, onisciente e eterno.

É digno de nota o fato de que o "empirista" Locke considere que *a existência de Deus é inclusive mais certa do que aquilo que os sentidos nos manifestam!* Eis as suas palavras: "Por tudo o que foi dito, está claro para mim que temos um conhecimento da existência de Deus que é mais certo do que qualquer outra coisa que os nossos sentidos nos tenham imediatamente manifestado. *Ouso dizer, inclusive, que conhecemos que há um Deus com mais certeza do que conhecemos que existe qualquer outra coisa fora de nós.* E, quando digo que 'conhecemos', entendo que há em nós, ao nosso alcance, um conhecimento que não podemos deixar de ter se a ele aplicarmos o nosso espírito como fazemos a muitas outras investigações."

3) Segundo Locke, no que se refere à existência das coisas externas, já estamos *menos certos* do que em relação à nossa existência ou à existência de Deus. Locke afirma que "ter a idéia de algo em nosso espírito não prova a existência dessa coisa mais do que o retrato de um homem possa tornar a sua existência evidente no mundo ou que as visões de um sonho constituam como tais uma história verdadeira".

Entretanto, está claro que, como não somos nós que produzimos as nossas idéias, elas devem ser produzidas por objetos externos. Mas só podemos estar certos da existência de um objeto que produz a idéia em nós *à medida que a sensação é atual.* Nós estamos certos do objeto que vemos (este pedaço de papel, por exemplo) *enquanto o vemos e à medida em que o vemos,* mas, quando ele é subtraído à nossa *atual* sensação, já não podemos ter certeza de sua existência (poderia ter sido rasgado ou destruído).

Todavia, esse tipo de certeza da existência das coisas fora de nós é *suficiente* para os objetivos de nossa vida.

Por fim, no que se refere, não à simples correspondência das idéias à *existência* das coisas, mas ao problema da *conformidade* das idéias às coisas (se e até que ponto as idéias reproduzem exatamente os arquétipos das coisas), remetemos o leitor a tudo o que dissemos sobre o problema da natureza, da essência, das qualidades primárias e secundárias.

7. A probabilidade e a fé

Logo depois dos três graus de certeza que descrevemos encontra-se *o juízo de probabilidade,* onde a concordância entre as idéias não é *percebida* (imediata ou mediatamente), mas somente "suposta". Portanto, a probabilidade é só a aparência da concordância ou discordância, através da intervenção de provas em que a conexão das idéias não é constante nem imutável ou, pelo menos, não é percebida como tal, "mas é ou aparece tal as mais das vezes, sendo suficiente para induzir o espírito a julgar a proposição verdadeira ou falsa, ao invés do contrário".

Naturalmente, há diversas formas de probabilidade. 1) A primeira baseia-se na conformidade de algo com nossas experiências passadas (se houvermos experienciado que certas coisas sempre aconteceram de certo modo, podemos considerar provável que elas continuem a acontecer do mesmo modo ou de modo semelhante). 2) A segunda baseia-se no testemunho dos outros homens: neste caso, temos a maior probabilidade quando há concordância entre *todos* os testemunhos.

Há ainda uma forma de probabilidade que não diz respeito a dados de fato suscetíveis de observação, como aqueles de que já falamos, mas a outra espécie de coisas, como, por exemplo, à existência de outras inteligências diferentes das nossas (anjos) ou o modo profundo de operar da natureza (as explicações de certos fenômenos físicos). Nesses casos, a regra da probabilidade baseia-se na *analogia.*

Por fim, há a *fé*, à qual Locke garante o máximo de dig-nidade. Eis o seu texto principal sobre o assunto: "Além daquelas que mencionamos até agora, há outra espécie de proposições *que exige o mais alto grau do nosso assentimento com base em simples testemunho,* concorde ou não concorde essa coisa com a experiência comum e com o curso ordinário das coisas. A razão disso é que *tal testemunho é o de Um que não pode enganar nem ser enganado, isto é, do próprio Deus.* Ela inclui uma garantia que está além da dúvida, uma prova sem exceções. Com um nome peculiar, ela é

chamada *revelação,* ao passo que o nosso assentimento a ela é chamado *fé,* determinando absolutamente os nossos espíritos e excluindo perfeitamente toda hesitação, como faz o conhecimento. E, assim como não podemos duvidar do nosso ser, também não podemos duvidar que seja verdadeira a revelação que nos vem de Deus. De modo que a fé é um princípio estabelecido e seguro de assentimento e segurança, que não deixa lugar a dúvidas e hesitações. *Devemos apenas estar seguros de que se trata de uma revelação divina e que nós a compreendemos exatamente (...).*"

Locke estava convencido de que, em última análise, a fé nada mais é do que "um assentimento fundamentado na mais elevada razão".

8. As doutrinas morais e políticas

Muito menos rigorosas, ainda que interessantes, são as idéias morais e políticas de Locke, nas quais os estudiosos destacaram a presença de não poucas oscilações.

Vejamos as suas concepções básicas.

Como já vimos amplamente, os homens não têm leis e princípios práticos *inatos.*

O que leva o homem a agir e determina a sua vontade e as suas ações é a busca do bem-estar e da felicidade e, como diz Locke em uma sugestiva passagem, a sensação de *inquietude* em que se sente freqüentemente: "O que determina a vontade em relação às nossas ações? Pensando bem, sou levado a crer que não existe, como geralmente se supõe, o bem maior que se tem em vista, mas sim certa *inquietude* (e, na maior parte dos casos, trata-se daquela mais premente) que aflige o homem. É isso o que, de quando em vez, determina a vontade e nos impele para as ações que realizamos. Podemos chamar essa inquietude, assim como ela é, de *desejo,* que é uma *inquietude do espírito pela necessidade de um bem ausente.* Qualquer dor corpórea de qualquer espécie e toda perturbação do espírito é inquietude. E a esta está sempre unido o desejo, igual à dor ou à *inquietude* experimentada, mas dificilmente distinguível dela. *Como o desejo outra coisa não é do que a inquietude pela necessidade de um bem ausente, em referência a uma dor experimentada, a sua satisfação é aquele bem ausente.* E, enquanto essa satisfação não é alcançada, podemos chamá-la de desejo, já que ninguém experimenta uma dor da qual não deseje ser aliviado, com um desejo igual àquela dor e dela inseparável."

Locke não considera mais a liberdade no sentido de "livrearbítrio", o que teria implicado em considerações metafísicas estranhas ao seu empirismo. Por conseguinte, para Locke, a liberdade

não está no "querer", mas sim "no poder de agir ou abster-se da ação". Ademais, o homem tem o poder de "manter suspensa" a execução dos seus desejos, para examiná-los atentamente e ponderá-los, fortalecendo assim aquele poder concreto.

Como toda ética de fundo empirista, a ética lockiana não pode ser senão *utilitarista e eudemonista.* Escreve o nosso filósofo: "O bem e o mal (...) nada mais são do que prazer ou dor ou então aquilo que nos propicia prazer ou dor. Portanto, *o bem e o mal morais* são apenas *a conformidade ou o desacordo das nossas ações voluntárias com algumas leis, através da qual o bem ou o mal é atraído para nós pelas vontades e pelo poder do legislador.* E aquele bem ou mal, aquele prazer ou dor, que acompanham a nossa observância ou infração à lei por decreto do legislador, é aquilo que chamamos de *recompensa* e *castigo.*"

Ora, as leis às quais os homens comumente referem as suas ações são de três tipos diversos: 1) as leis *divinas;* 2) as leis *civis;* 3) as leis da *opinião pública ou reputação.* Ou seja: 1) julgadas com base no parâmetro do primeiro tipo de leis, as ações humanas são "pecados" ou "deveres"; 2) julgadas com base no parâmetro do segundo tipo de leis, as ações humanas são "delituosas" ou "inocentes"; 3) julgadas com base no parâmetro do terceiro tipo de leis, as ações humanas são "virtudes" ou "vícios".

Na base da moralidade, portanto, está a *lei revelada,* que, aliás, Locke parece fazer coincidir com a lei "promulgada através das luzes da natureza", ou seja, com aquela lei que a própria razão humana pode descobrir.

Em seus escritos políticos, Locke teorizou aquela forma de constitucionalismo liberal pela qual se havia batido e que se concretizou na Inglaterra com a Revolução de 1688.

A monarquia não se fundamenta no direito divino. Diz Locke que, embora em voga nos tempos modernos, essa tese não pode ser encontrada nas Escrituras nem nos antigos Padres.

A sociedade e o Estado nascem do direito natural, que coincide com a razão, a qual diz que, sendo todos os homens iguais e independentes, "ninguém deve prejudicar os outros na vida, na saúde, na liberdade e nas posses". São portanto "direitos naturais" o direito à *vida,* o direito à *liberdade,* o direito à *propriedade* e o direito à *defesa desses direitos.*

O fundamento da gênese do Estado, portanto, é a *razão* e não, como em Hobbes, o instinto selvagem.

Reunindo-se em uma sociedade, os cidadãos renunciam unicamente ao direito de defenderem-se cada qual por conta própria, com o que não enfraquecem, mas sim fortalecem os outros direitos.

O Estado tem o poder de fazer as leis (poder legislativo) e de impô-las e fazer com que sejam cumpridas (poder executivo). Os limites do poder do Estado são estabelecidos por aqueles mesmos direitos dos cidadãos para cuja defesa nasceu. Portanto, os cidadãos mantêm o direito de rebelarem-se contra o poder estatal quando este atua contrariamente às finalidades para as quais nasceu. E os governantes estão sempre sujeitos ao julgamento do povo.

Ao contrário do que sustentava Hobbes, para Locke o Estado não deve ter ingerência nas questões religiosas. E, como a fé não é uma coisa que possa ser *imposta,* é preciso ter respeito e *tolerância* para com as várias fés religiosas: "A tolerância para com aqueles que discordam dos outros em matéria de religião é algo de tal forma consoante com o *Evangelho* e com a *razão* que é monstruoso existirem homens cegos a tanta luz."

9. A religião e suas relações com a razão e com a fé

Amiúde fez-se de Locke "deísta" ou "pré-deísta". Mas, em sua *Carta ao Reverendíssimo Edward Stillingfleet,* de 1697, Locke rejeita com firmeza o alinhamento aos deístas.

Na *Racionalidade do cristianismo* (obra tão freqüentemente mal entendida, que deu origem a uma série de polêmicas), Locke não pretendeu transformar o discurso do cristianismo em discurso racional: para ele, fé e razão constituem âmbitos diferentes.

O que preocupa Locke é compreender a revelação e estabelecer o seu núcleo essencial, ou seja, identificar quais são as verdades em que é necessário crer para ser cristão. E o nosso filósofo chega à conclusão de que tais verdades se reduzem a uma só verdade fundamental: crer que "Jesus é o Messias", o que equivale a dizer que "Jesus é Filho de Deus". Não é que para Locke *todas* as verdades do cristianismo se reduzem somente a essa, mas sim que ela constitui o núcleo de verdade mínimo em que é necessário e suficiente crer para se dizer cristão. As outras verdades agregam-se a ela ou dela derivam.

Ademais, Locke não negou nem o componente sobrenatural nem o mistério no cristianismo. Por isso, o radicalismo deístico é substancialmente estranho ao filósofo. A *Racionalidade do cristianismo,* assim como o *Ensaio sobre as epístolas de são Paulo,* são, na realidade, obras de exegese religiosa, com as quais Locke conclui o seu itinerário espiritual.

O mais recente tradutor e estudioso dessas obras de Locke sobre religião M. Sina, assim resume a mais nova interpretação sobre elas: "Locke não se detém (...) — coisa bastante usual nos

tratados dos teólogos da época — no uso apologético da conformidade dos ditames da ética cristã com os da ética racional. Ele se propusera compreender a religião cristã, não a defendê-la, nem a transpor a doutrina revelada para expressões de perfeita conformidade racional. Ele procura somente compreender a genuína doutrina do Evangelho, que, depois, terá o mérito de manifestar-se em toda a sua pureza e em toda a sua conformidade com os dados da razão. Com efeito, diz ele na *Racionalidade do cristianismo:* 'Se os filósofos cristãos os (= os pagãos) superaram em muito, podemos, porém, observar que o primeiro conhecimento das verdades a que eles chegaram deve-se à revelação, muito embora, tão logo elas foram ouvidas e consideradas, tenham sido imediatamente consideradas conformes à razão, a tal ponto que não poderiam ser contraditadas por nenhum meio.' Se aí está presente a comparação entre conteúdo revelado e conteúdo racional, entre os limites históricos da razão e a necessidade da pregação do Messias, não estamos então autorizados a ler toda essa obra de Locke numa linha de reivindicação racional. *Pelo menos em sua intenção original, o seu objetivo não era o de definir a concordância dos dogmas fundamentais do cristianismo com as doutrinas ético-religiosas da razão humana, mas sim (...) o de auscutar a palavra de Deus naqueles temas em que a filosofia havia encontrado os mais árduos obstáculos."*

O *Pós-escrito* à *Carta a Edward Stillingfleet,* escrito por Locke no castelo de Oates em janeiro de 1697, assim conclui: "A Sagrada Escritura é e sempre será o guia constante do meu assentimento. E eu sempre lhe darei ouvidos, porque ela contém a infalível verdade sobre coisas da máxima importância. Se pudesse, gostaria de dizer que nela não há mistérios, mas devo reconhecer que, para mim, eles existem e temo que sempre existirão. Entretanto, onde me faltar a evidência das coisas, encontrarei um argumento suficiente para que eu possa crer: Deus disse isto. Portanto, condenarei imediatamente e rejeitarei toda doutrina minha tão logo se me mostrar que ela é contrária a qualquer doutrina revelada na Escritura."

Trata-se de uma tomada de posição perfeitamente em harmonia com as premissas gnosiológicas do *Ensaio.*

10. **Conclusões sobre Locke**

F. Copleston (conhecido historiador inglês da filosofia) foi quem apresentou um juízo de conjunto mais comedido e convincente sobre o nosso filósofo: "Como fica claro em seus escritos, Locke foi homem muito moderado. Empirista, quando afirma que todo o

material do nosso conhecimento é fornecido pela percepção sensível e pela reflexão, mas não empirista (ou seja, empirista não extremista), quando não pensa que nós só conhecemos as coisas percebidas através dos sentidos. De forma elementar, ele é (... também) racionalista, porque está certo do primado do juízo racional sobre todas as opiniões e crenças e porque desaprova a substituição de expressões emocionais e sentimentos em lugar de juízos fundados na razão. Mas não é racionalista no sentido de desprezar a realidade espiritual, a ordem sobrenatural ou a possibilidade de revelação divina da verdade, que, embora não estejam em contraste com a razão, estão contudo acima dela, não podendo ser descobertas somente pela razão e também não podendo ser plenamente entendidas mesmo quando são reveladas. Tinha aversão pelo princípio da autoridade, seja no campo intelectual, seja no político. Foi um dos expoentes do princípio da tolerância, mas, avesso à anarquia, também reconhecia a existência de limites ao campo dentro do qual queria aplicar tal princípio. Foi espírito religioso, mas distante do fanatismo ou do zelo excessivo. Para concluir, não encontramos nele expressões brilhantes e geniais, mas sempre sentido de medida e bom senso."

E foram precisamente esse "sentido de medida" e esse "bom senso", expressos em obras escritas sem tecnicismos, num estilo acessível a todos, que garantiram ao filósofo fama notável. O empirismo posterior procederia a uma rigorização do discurso lockiano, eliminando os pontos e doutrinas que permanecem no *Ensaio* por uma espécie de "lei da inércia". Mas os pontos básicos da nova filosofia estavam lançados solidamente.

Sem o antecedente do *Ensaio* de Locke, não seria pensável nem compreensível a própria *Crítica da razão pura* de Kant (embora outros componentes importantes também tenham confluído nessa obra).

Além disso, sem o *Ensaio* de Locke também estaria faltando uma ponte fundamental entre Descartes e o iluminismo.

Capítulo XIII

GEORGE BERKELEY: UMA GNOSIOLOGIA NOMINALISTA E FENOMENISTA EM FUNÇÃO DE UMA APOLOGÉTICA RENOVADA

1. A vida e o significado da obra de Berkeley

George Berckeley é "o pensador inglês mais importante da primeira metade do século XVIII" (M. dal Pra). Empenhado em um *projeto apologético* contra o materialismo, o ateísmo e os livres-pensadores, Berkeley desenvolve uma teoria do conhecimento nominalista e fenomenista, rica em engenhosas argumentações e em intuições que, depois dele, iriam continuar preocupando ou, de qualquer modo, interessando a muitos filósofos durante um longo tempo.

Irlandês, George Berkeley nasceu em Kilkenny em março de 1685, primogênito de seis filhos. Educado em Dysert Castle, nas proximidades de Thomastown, aos onze anos de idade ingressou no colégio de Kilkenny e aos quinze anos já era aluno do Trinity College de Dublim, onde estudou matemática, filosofia, lógica e os clássicos. Tornado-se *fellow* no colégio em 1707, nesse ano e no seguinte escreveu uma série de anotações (os *Comentários filosóficos*) que, como veremos, já contêm os traços fundamentais do seu *projeto filosófico.*

Em 1709, publicou em Dublim o *Ensaio por uma nova teoria da visão* e no ano seguinte, em 1710, quando tinha somente vinte e cinco anos, publicou o *Tratado sobre os princípios do conhecimento.* Dada a importância tanto de um como de outro desses escritos de Berkeley, daremos um amplo espaço à sua ilustração quando expusermos o seu pensamento. No momento, basta recordar que, apesar do título solene, o *Tratado* é um trabalho de pequenas dimensões: dezesseis páginas de introdução; catorze de

teoria; vinte e três de respostas às objeções previstas e trinta e sete de aplicações do "novo princípio à ciência do tempo".

Em 1710, tornou-se pastor anglicano e professor adjunto de grego no Trinity College de Dublim. Em 1713, viajou para Londres, onde publicou os *Três diálogos entre Hylas e Philonous.* Nesse trabalho, verdadeira obra-prima da literatura em língua inglesa, retornam as teses do *Tratado.* E Philonous, o imaterialista, defende precisamente a teoria do imaterialismo contra Hylas, defensor da realidade da matéria: "Eu não sou da opinião de transformar as coisas em idéias, mas muito mais as idéias em coisas, enquanto tomo pelas próprias coisas reais aqueles objetos imediatos de percepção que, segundo vós, são apenas aparências das coisas."

Em Londres, Berkeley conheceu J. Swift, também irlandês, que o apresentou à corte e o fez conhecer o conde de Peterborough. Na qualidade de capelão, Berkeley acompanhou o conde em uma viagem que, em 1714, o levou a Paris, Lião e depois à Itália, até Livorno. Em 1716, Berkeley empreendeu uma segunda e longa viagem, que se encerrou em 1720. Nessa viagem, em que acompanhava George Ashe, filho deficiente do bispo de Clogher, visitou novamente Paris, esteve em Turim, deteve-se em Nápoles e depois realizou uma excursão pela Púlia, ficou em Ischia por quatro meses, transcorreu um inverno inteiro na Sicília e, em 1718, foi a Roma. Nesse período, escreve em latim o *De motu,* contra a interpretação substancialista da teoria de Newton. E a ocasião para a elaboração dessa obra foi a participação em um concurso promovido pela Academia da França.

No outono de 1720, retornou a Londres. Doutorou-se em teologia em 1721 e, depois de ter ensinado teologia, grego e hebraico no Trinity College de Dublim, foi nomeado decano da catedral de Derry. Nesse período, ele concebeu o projeto de fundar um colégio nas ilhas Bermudas, com o objetivo de evangelizar os "selvagens" das Américas. A sua idéia era a de que a Europa já estava condenada a uma inevitável decadência moral. Assim, a civilização e a religião só iriam sobreviver se as pessoas estivessem em condições de levá-las aos povos jovens. Como Esther Vanhomrigh (chamada "Vanessa", mulher amada por Swift) lhe deixasse metade de seus bens, Berkeley, persuadido de que havia convencido a todos das qualidades do seu projeto, partiu da Inglaterra para a América em 1728. Ficou três anos em Rhode Island, à espera dos subsídios que lhe haviam sido prometidos. Mas, como as contribuições não chegaram, em 1731 ele voltou à Inglaterra. Como recorda Bertrand Russell, é ele o autor do conhecido verso: "O caminho do Império toma o rumo do Ocidente". Foi por causa desse verso que a cidade de Berkeley, na Califórnia, tomou o seu nome.

Nos três anos que transcorreu em Rhode Island, onde comprou uma fazenda e construiu uma casa, Berkeley escreveu o Alcifrone, publicado em Londres em 1732. "O *Alcifrone* é a mais extensa e talvez a mais bela obra de Berkeley. Em sete diálogos, ambientados na América (onde o livro foi escrito), Berkeley retoma e expõe novamente, sem mudanças, embora a vinte anos de distân-cia, a sua filosofia da juventude. O *Alcifrone* contém e documenta as orientações de Berkeley em termos de ética e de filosofia da religião" (A. Guzzo). Trata-se de uma obra dirigida contra os "livres-pensadores", cujo pensamento é reconstruído mais livremente do que apresentado fielmente: Collins é Diagora; Shaftesbury é chamado Cratilo; Alcifrone é o livre-pensador; Eufranore expõe as idéias de Berkeley e acredita que "realmente o próprio Deus fala todo dia e em toda parte aos olhos de todos os homens". Para Berkeley, os livres-pensadores "reduzem e degradam a natureza humana ao nível baixo e mesquinho da vida animal, atribuindo-nos apenas uma pequena porção de tempo ao invés da imortalidade".

Em 1734, Berkeley foi nomeado bispo da pequena diocese de Cloyne, na Irlanda. Dedicado à realização de obras filantrópicas e morais, permaneceu em Cloyne até poucos meses antes de sua morte, ocorrida em 1753. Uma epidemia que grassou em 1739 e 1740 constituiu a oportunidade para que o bispo Berkeley escrevesse e publicasse, em 1744, a *Siris, encadeamento de reflexões e pesquisas filosóficas sobre as virtudes da água de alcatrão e diversos outros assuntos ligados entre si e surgidos uns dos outros.*

A obra parte justamente das virtudes da água de alcatrão, cujos benefícios Berkeley diz ter experimentado amplamente: "Quanto a mim, minha vida sedentária lançou-me há longo tempo em um mau estado de saúde, acompanhado de indisposições, particularmente de cólicas nervosas, que tornaram a minha vida um fardo, tanto mais que meus sofrimentos ainda eram exasperados pelo trabalho. Mas, desde que passei a usar a água de alcatrão, tenho experimentado, não uma perfeita cura de minha velha e arraigada doença, mas contudo um retorno gradual à saúde e ao repouso, de modo que considero ter recebido com esse remédio a maior de todas as bênçãos temporais e estou convencido de que, depois da Providência, é a ele que devo a minha vida."

Na opinião de Berkeley, a água de alcatrão pode ser recomendada para as febres, a pneumonia, a varíola, a gota, o esgotamento nervoso e outras doenças ainda. Muito embora, em seu livro, ele não pense apenas no corpo, mas também na mente. E a *Siris,* além de várias considerações de ordem gnosiológica, apresenta também, entrelaçadas com elas, uma filosofia do universo de tipo neoplatônico: "A ordem e o curso das coisas, bem como os experimentos que fazemos diariamente, mostram que há uma Mente que governa e concretiza este sistema do mundo como o seu verdadeiro

George Berkeley (1685-1753) é, ao mesmo tempo, o mais paradoxal e o mais profundo dos empiristas ingleses. A sua teoria do esse est percipi *assinalou uma etapa fundamental na história da gnosiologia contemporânea.*

agente e a sua verdadeira causa. A causa instrumental inferior é o éter, o fogo ou a substância da luz, aplicada e determinada por uma Mente infinita no macrocosmos ou universo, com poder ilimitado e em conformidade com regras estabelecidas, ao passo que, no microcosmos, com poder e habilidade limitados, o é pela mente humana (...)." E ainda: "Podemos dizer que todas as coisas (Deus e o universo no espaço e no tempo) formam um só universo, o Todo. Mas, se disséssemos que todas as coisas formam um só Deus, essa seria uma noção errônea de Deus, embora não fosse ateísmo, desde que admitíssemos que o Espírito ou o Intelecto é o *hegemonikón,* ou seja, o princípio que governa tudo."

Durante o verão de 1752, Berkeley transferiu-se para Oxford, onde morreu poucos meses depois, em 14 de janeiro de 1753. Em 1871, foi publicado postumamente o relato de sua viagem à Itália, intitulado *Diário na Itália.*

2. Os *Comentários filosóficos* e o "programa de investigação" de Berkeley

Os *Comentários filosóficos* (*Commonplace Book*) são constituídos por duas Cadernetas, A e B, escritas pelo jovem Berkeley entre 1707 e 1708. Nelas, já encontramos indicados com clareza tanto os *objetivos polêmicos* como os núcleos centrais a partir dos quais se desenvolveria a *proposta filosófica* de Berkeley. A polêmica centra-se em torno da negação da existência daquilo "que os filósofos chamam de matéria ou substância corpórea", da refutação do ateísmo e da crítica aos livres-pensadores. Já o núcleo central em torno do qual se articulam as propostas positivas do pensamento filosófico de Berkeley é o princípio segundo o qual *"esse est percipi"*.

Na Nota 290 da *Caderneta B,* escreve Berkeley: "O grande perigo está em fazer que a extensão exista fora da mente, no sentido que, se ela existe fora da mente, deve então ser reconhecida como infinita, imutável, eterna etc. O que significa fazer com que Deus seja extenso (coisa que considero perigosa) ou fazer com que exista um ser eterno, imutável, infinito e incriado ao lado de Deus." É bem verdade que Newton não havia de modo algum associado o materialismo à sua concepção mecanicista do mundo, mas J. Toland, contrariamente a Newton, contestava a idéia de que havia necessidade de referir-se a Deus como causa da gravitação e concebia a matéria como ativa em si mesma. Desse modo, Toland acabava excluindo "dos fenômenos do movimento a necessidade de uma intervenção divina" (P. Casini).

Berkeley considerou que tais conclusões já estavam implícitas na premissa de que *existe uma matéria fora da mente.* E acreditou então que esse era o autêntico baluarte do ateísmo, um baluarte que devia ser abatido, a ele contrapondo — e mostrando sua superioridade e validade — a doutrina oposta, a do *imaterialismo,* segundo a qual "existência é *percipi* ou *percipere",* sustentando que "todas as coisas são *entia rationis, id est solum habent esse in Intellectu".* Como *esse est percipi,* "o argumento para provar que a extensão não pode existir em uma substância não pensante é que ela não pode ser concebida distinta de ou sem toda qualidade tangível ou visível". Na opinião de Berkeley, tal princípio é provado por uma grande quantidade de argumentos *ad absurdum,* no sentido, por exemplo, de que não é possível conceber um odor sem que ele tenha sido sentido por alguém. E o grave é que "o contrário do Princípio introduz o ceticismo", já que "se há *ser* antes de *ser percebido,* nunca poderemos saber o que ele é" (A. Guzzo).

Negação da existência da matéria e afirmação da existência unicamente dos espíritos humanos e de Deus — eis para onde tende desde o início a *nova apologética* de Berkeley, que refuta algumas das idéias científico-filosóficas fundamentais de sua época, sim, mas as refuta passando pelo seu interior e não através de uma rejeição a priori. É nisso que se deve ver a *novidade* de Berkeley, cuja negação da matéria "fundamentou-se em grande profusão de engenhosos argumentos" (B. Russell). E, como veremos, esses "engenhosos argumentos" iriam ter uma relevante influência sobre o pensamento científico e filosófico posterior.

Um axioma que Berkeley se havia fixado muito fortemente é o seguinte: "Não usar nenhuma palavra sem uma idéia." E a esse ele acrescentou outro: "Não se discute sobre coisas das quais não temos nenhuma idéia. " Mas o que são essas *idéias, de onde provêm, como se combinam?* Pois bem, Berkeley responde a essas interrogações centrais, na Nota 378 da mesma *Caderneta B,* propondo uma rede de conceitos que se configuram como um verdadeiro esboço do famoso *Tratado sobre os princípios do conhecimento.*

"1. Todas as palavras significantes representam idéias. 2. Todo conhecimento gira em torno das nossas idéias. 3. Todas as idéias vêm de fora ou de dentro. 4. Se vêm de fora, devem vir por meio dos sentidos e são chamadas sensações. 5. Se vêm de dentro, são as operações da mente, e são chamadas pensamentos. 6. Não pode haver nenhuma sensação em uma coisa privada de sentidos. 7. Não pode haver nenhum pensamento em uma coisa privada de pensamento. 8. Todas as nossas idéias são sensações ou pensamentos, pelos números 3-4-5. 9. Nenhuma das nossas idéias pode existir em uma coisa que seja privada de pensamento e privada de

sentidos (6-7-8). 10. A simples recepção passiva ou o ter idéias chama-se percepção. 11. Qualquer coisa que tenha em si uma idéia, ainda que não seja nunca tão passiva e embora não exerça nenhuma espécie de ato sobre ela, deve entretanto perceber (10). 12. Todas as idéias são idéias simples ou feitas de idéias simples. 13. A coisa que é semelhante a outra coisa deve coincidir com ela em uma ou mais idéias simples. 14. Qualquer coisa que seja semelhante a uma idéia simples deve ser outra idéia simples da mesma espécie ou conter uma idéia simples da mesma espécie (13). 15. Nada que se assemelhe a uma idéia pode existir em uma coisa não perceptiva (11-14). 16. Não se pode dizer de duas coisas que são semelhantes ou dessemelhantes enquanto elas não forem comparadas. 17. Comparar é ver duas coisas juntas e observar em que elas concordam e em que discordam. 18. A mente não pode comparar nada mais que as próprias idéias. 19. Nada de semelhante a uma idéia pode existir em uma coisa não perceptiva (11-16-18)."

E Berkeley observa imediatamente que essas idéias "devem ser propostas mais brevemente e mais separadamente no *Tratado*". E acrescenta existirem inumeráveis outros argumentos, tanto *a priori* como a posteriori, "extraídos de todas as ciências, sobre as mais claras, mais chãs e mais óbvias verdades, com os quais podemos demonstrar o Princípio, isto é, de que as nossas idéias ou algo semelhante às nossas idéias não podem existir em uma coisa não perceptiva". Por fim, precisa que não há "um só argumento de qualquer espécie, certo ou provável, a priori ou a posteriori, extraído de qualquer arte ou ciência, do sentido ou da razão, que possa valer contra o Princípio".

Portanto, se quiserem ter um sentido, as palavras devem estar representando *idéias*. E todas as nossas idéias são *sensações* ou *operações da mente sobre as sensações:* "todas as idéias são idéias simples ou são feitas de idéias simples". Assim, *é preciso se centrar nas sensações.* Esse é o imperativo cardeal da gnosiologia de Berkeley. Mas, com base em tal imperativo, as suas primeiras conseqüências imediatas parecem verdadeiramente importantes: a) "o tempo é uma sensação; portanto, existe só na mente", pois, com efeito, "por que o tempo no sofrimento é mais longo do que o tempo no prazer?"; b) "a extensão é uma sensação; portanto, não está fora da mente"; "prova-se que as idéias primárias não existem na matéria, do mesmo modo que se prova que não existem na matéria as idéias secundárias"; "é uma contradição que a extensão exista em um coisa não pensante", no sentido de que, para poder falar de extensão, é preciso experimentar que algo se estenda ou seja estendido; c) o mesmo vale para o movimento: "não é concebível o movimento distinto da coisa movida".

As idéias — secundárias e primárias — são *sensações*. E as sensações não estão fora da mente. Aliás, fora da mente não há nada: "Nada existe propriamente além das pessoas, isto é, as coisas não são propriamente existência, mas muito mais modos de existência das pessoas". Aliás, "o mundo sem o pensamento é *nec quid nec quantum nec quale* etc.". Na realidade, nós não vemos as "coisas": aquilo que vemos são muito mais as "idéias", *dentro* das quais vemos as "coisas". Como pergunta Berkeley: "Algum homem viu jamais outras coisas além de suas idéias, a ponto de poder compará-las com estas e fazê-las semelhantes àquelas?" Nós não captamos as "coisas em si mesmas" a ponto de poder compará-las com nossas "idéias". Aquilo que nós captamos e temos são sempre e somente idéias: "Não há nada mais de perceptível além das idéias."

Berkeley diz que se surpreende diante do fato de que os homens não vêem uma verdade tão óbvia como a de que "a extensão não pode existir sem uma coisa pensante". Existem apenas mentes; nas mentes estão as idéias: as idéias se reduzem a sensações. Nós não percebemos *substâncias* nem *causas:* "O que significa 'causa' como algo distinto de 'ocasião'?" Por outro lado, afirma Berkeley, "eu não descarto as substâncias. Eu não deveria ser acusado de descartar a substância do mundo racional. Eu rejeito somente o sentido filosófico (que, com efeito, é um contra-senso) da palavra 'substância'. Perguntai a um homem que nunca tenha sido infectado por essa palavra o que ele entende por substância corpórea ou pela substância de um corpo. Ele responderá 'massa', 'solidez' e qualidades sensíveis semelhantes. Mas estas eu as mantenho. Só descarto o filosófico *nec quid nec quantum nec quale,* do que não tenho nenhuma idéia". E "o vulgo nunca pensa a idéia abstrata de ser ou existência, nunca usa essas palavras como representação de idéias abstratas".

Apesar de tudo isso, ao eliminar a idéia de existência da matéria, Berkeley não crê de modo algum estar empobrecendo o mundo. Tudo permanece como antes, pois só o que muda é a interpretação do mundo e da realidade: "Desafio quem quer que seja a imaginar ou conceber a percepção sem uma idéia ou uma idéia sem percepção." Em nossa mente, existem *idéias.* O que existe é a mente com suas idéias: por isso, "existência é *percipi* ou *percipere",* mas "o cavalo está na estrebaria e os livros na biblioteca, como antes". Desse modo, tranqüiliza Berkeley, "eu sou pela realidade mais do que qualquer outro daqueles filósofos que levantaram mil dúvidas e não souberam com certeza nada mais do que podemos nos enganar. Eu afirmo precisamente o contrário. Em suma, não vos angustieis, pois nada estais perdendo. De qualquer modo, podeis conceber ou imaginar qualquer coisa, real ou

quimérica, selvagem, extravagante e absurda. Por mim, podeis desfrutar disso. Não serei eu que vos privarei disso".

3. Teoria da visão e construção dos "objetos" pela mente

Em dado trecho da *Caderneta B* dos *Comentários filosóficos*, encontramos esta anotação: "A ignorância das lentes fez com que os homens pensassem que a extensão estivesse nos corpos." Para Berkeley, trata-se de ignorância, pois "admitindo-se que existam substâncias extensas, sólidas etc., fora da mente, é impossível que a mente as conheça ou perceba, pois a mente, também segundo os materialistas, só percebe as impressões feitas sobre o cérebro ou muito mais as idéias que acompanham aquelas impressões". Para Berkeley, o que urge é eliminar a crença de que existem *qualidades primárias,* que, não dependendo de nossa mente, estariam dando testemunho da realidade da matéria, uma matéria fora da mente. E a *qualidade primária,* que se impôs sobretudo depois de Descartes, é a extensão dos corpos.

Pois bem, foi exatamente para desmontar tal pré-juízo que Berkeley publicou em 1709 o seu *Ensaio sobre uma nova teoria da visão.* Nessa obra, escreve ele, "a minha intenção é demonstrar de que modo, através da vista, nós percebemos a distância, a grandeza e a posição dos objetos". E o faz precisamente porque "distância, grandeza e posição dos objetos são algumas das características mais relevantes do mundo externo, alguns dos aspectos mais consideráveis da suposta realidade externa e independente dos objetos fora de nós" (M. dal Pra). E o resultado visado pela obra e ao qual Berkeley considera ter chegado é que distância, grandeza e posição dos objetos não são de modo algum qualidades primárias, objetivas (isto é, independentes do sujeito) das coisas, mas sim interpretações nossas.

Com efeito, "quando olhamos um objeto próximo com ambos os olhos, à medida que ele se aproxima ou se distancia de nós, temos que modificar a disposição dos olhos, diminuindo ou então aumentando o intervalo entre as pupilas; essa disposição ou movimento dos olhos é acompanhada por uma sensação; e é essa sensação que dá à mente a idéia de uma distância mais ou menos grande". Ademais, deve-se observar que "um objeto colocado a uma certa distância do olho, com a qual a largura das pupilas esteja em uma proporção apreciável, passa a ser visto mais confusamente quando aproximado; e, quando se aproxima o objeto, mais sua imagem se torna confusa; e, como se observa que isso ocorre regularmente, surge na mente uma conexão habitual entre os vários graus de

confusão e de distância, de modo que a maior confusão implica sempre a menor distância e a menor confusão a maior distância do objeto". E ainda: "Quando um objeto está colocado a distância e é trazido para mais perto do olho, não podemos impedir, pelo menos por certo tempo, que a imagem se torne mais confusa, o que ocorre através de uma tensão do olho; em tal caso, essa sensação substitui a da visão confusa no ajudar a mente a julgar a distância do objeto, que é considerado tão mais próximo quanto maior é o esforço ou a tensão do olho para obter uma visão distinta". Como se vê, por essas circunstâncias, a percepção da distância não é algo que reflita uma *distância real:* tal percepção não representa um aspecto do mundo externo, visto que a distância depende das formas de atividade do sujeito.

Poder-se-ia fazer valer contra essa teoria da visão os direitos da ótica geométrica, para a qual o espaço, medido pelas distâncias, deveria ser algo de objetivo. Mas Berkeley recorda que, se os reclamados direitos da ótica geométrica tivessem validade, deles redundaria que a percepção das distâncias deveria sem dúvida ser igual para todos. Mas isso não tem nada de óbvio se considerarmos o fato de que a percepção das distâncias varia de indivíduo para indivíduo e, no mesmo indivíduo, muda com a acumulação de sua experiência. Na opinião de Berkeley, querer explicar a visão "através da geometria" é apenas "uma quimera".

Da mesma forma, para ele, é grande erro pensar que o laço que une as impressões visuais com as impressões táteis pertença à natureza dessas idéias, quando não, inclusive, aos corpos externos. É verdade que, na imagem que geralmente temos das coisas do mundo, as idéias visuais e as idéias táteis aparecem ligadas em um entrelaçamento "natural" e "indissolúvel". Apesar disso, a reflexão gnosiológica está em condições de nos mostrar que tal laço não é natural, nem originário, nem indissoluvel.

Para demonstrá-lo, Berkeley cita o caso — discutido também por Locke, mas já proposto antes na ótica de Molyneux — do cego de nascença que, por meio de uma operação, readquire a faculdade da visão. Pois bem, esse cego, que antes da operação se havia construído um mundo tátil, será capaz agora, depois da operação, de referir e vincular uma impressão visual de um objeto às suas anteriores impressões táteis do mesmo objeto? A resposta a essa interrogação é *não.* Com efeito, que semelhança e que nexo existem entre sensações de luz e cor, de um lado, e sensações de resistência e pressão, de outro? Não há nenhum laço natural, objetivo e evidente que possa conjugar as sensações de um tipo com as de outro. Somente a experiência, isto é, o *exercício* e o *hábito,* é que nos mostra a coexistência constante de umas com as outras.

A conexão entre diversos tipos de sensações não é uma questão lógica ou objetiva, mas somente fruto da experiência. É a alma humana que vincula as "sugestões" dos vários conteúdos das diversas sensações. E, desse modo, o espírito constitui "coisas" e configura "objetos". Em suma, a coincidência das sensações táteis com as visuais não encontra outra justificação senão no exercício e na experiência. Tanto umas como outras são *sinais* daquela linguagem da natureza que Deus dirige aos sentidos e ao intelecto humano, para que o homem aprenda a regular as suas ações necessárias à vida, que fazem com que ela não fique sujeita à destruição.

A visão, portanto, é um instrumento em função da vida, mas de modo algum um meio para demonstrar a realidade do mundo externo. Para Berkeley, "a realidade objetiva só surge diante de nós em virtude de uma *interpretação* dos 'sinais' sensíveis, os únicos que nos são dados em um primeiro momento. Quando nós estabelecemos uma determinada conexão entre as diversas classes de impressões sensíveis e as consideramos em sua dependência recíproca, somente então podemos dizer que se completou o primeiro passo na construção da realidade" (E. Cassirer).

Como observa com razão De Ruggiero, Berkeley quer apresentar a sua *Teoria da visão* como um tratado científico, a ser contraposto à *Diótrica* de Descartes, às *Optical Lectures* de Barrow, à *Ótica* de Newton e à *Diótrica* de Molyneux: "O tema (...) era da maior atualidade e se impunha à atenção dos estudiosos, independentemente de suas implicações metafísicas ou gnosiológicas" (G. de Ruggiero). Mas eram precisamente as implicações dessa espécie que verdadeiramente interessavam a Berkeley. Com efeito, em uma carta de março de 1710, enviada a Sir John Percival, Berkeley diz a ele que o *Ensaio sobre uma nova teoria da visão* provavelmente lhe parecerá inútl, mas acrescenta que espera mostrar-lhe, em um tratado posterior, que tal *Ensaio* estabelece os fundamentos sólidos de uma teoria que, "mostrando a vacuidade e a falsidade de muitas partes da ciência especulativa, induza o homem ao estudo da religião e de coisas úteis". A obra anunciada por Berkeley na carta a Percival é o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano.*

4. **Os objetos do nosso conhecimento são as idéias — e estas são sensações**

E em 1710 saiu o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano,* a obra mais conhecida de Berkeley, cuja *primeira parte* — no fim das contas, a única a ser publicada — traz o seguinte

título: "Primeira parte, na qual indaga-se das principais causas de erro e dificuldade nas ciências e também as bases do ceticismo, do ateísmo e da irreligiosidade". Pois bem, o erro fundamental que Berkeley pretende erradicar dos fundamentos é precisamente aquela imagem substancialista-materialista do universo que havia sido tornada quase inatacável pela ciência moderna, sobretudo pela ciência newtoniana. Na opinião de Berkeley, as causas primeiras desse erro estão na crença no valor das *idéias abstratas* e na crença conseqüente — porque ligada à primeira — de que, como contrapartida às *qualidades secundárias* existem *qualidades primárias*. Para simplificar, pode-se dizer que os alvos visados por Berkeley em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* são Newton e Locke, isto é, o universo newtoniano, feito de substância material independente da mente, e a psicologia lockiana, que, por exemplo, admite que uma boa parte do nosso conhecimento é constituída de idéias abstratas.

Mas vamos por partes. Juntamente com Locke, Berkeley sustenta que o nosso conhecimento é *conhecimento de idéias* e não de fatos. Escreve ele: "É evidente para quem quer que examine os objetos do conhecimento humano que eles são: idéias impressas aos sentidos no momento atual; idéias percebidas atentando para as emoções e os atos da mente; ou, por fim, idéias formadas com a ajuda da memória e da imaginação, reunindo, dividindo ou apenas representando as idéias originariamente recebidas pelos (dois) modos anteriores."

Portanto, *os objetos do nosso conhecimento são as idéias*. Mas de onde provêm essas idéias? Responde Berkeley: "É da vista que obtenho as idéias da luz e das cores, com seus vários graus e suas diferenças. Com o tato, percebo o duro e o macio, o quente e o frio, o movimento e a resistência etc., tudo isso em quantidade e grau maior ou menor. O olfato me fornece os odores; o gosto me dá os sabores; o ouvido transmite à mente os sons, em toda sua variedade de tons e combinações." As idéias, portanto, são sensações. Elas provêm dos sentidos.

E é por causa da combinação constante ou da habitual coexistência dessas idéias que emerge aquilo que nós chamamos de coisas ou objetos: "Como se vê que algumas dessas sensações se apresentam juntas, elas são apontadas com um só nome e, por conseguinte, consideradas como uma coisa só. Assim, por exemplo, observando que certo odor se faz acompanhar por certo sabor, certa cor, certa forma e certa consistência, todas essas sensações são consideradas como uma coisa só e distinta das outras, indicada com o nome de 'maçã', ao passo que outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e semelhantes coisas sensíveis,

que, sendo agradáveis ou desagradáveis, excitam em nós os sentimentos de amor, de ódio, de alegria, de ira etc."

5. Por que as idéias abstratas são uma ilusão

As *idéias* são sensações e os objetos são coleções ou combinações constantes de sensações. E, ainda na opinião de Berkeley, não existem idéias abstratas, como, por exemplo, as *idéias abstratas* de *homem,* de *extensão,* de *cor* etc. Em suma, Berkeley contesta a teoria segundo a qual a mente humana teria a capacidade de abstração e nega o valor das idéias abstratas. Nós percebemos unicamente idéias. E toda idéia é apenas uma sensação singular. Nós não percebemos o "homem", mas *este* homem; nós não temos a sensação da "cor", mas *desta* cor, que tem *esta* tonalidade; e, da mesma forma, nós não ouvimos *o* som, mas *este* som.

Escreve Berkeley: "O que são a luz e as cores, o quente e o frio, a extensão e as formas, em suma, tudo aquilo que vemos e tocamos, senão outras tantas sensações, noções, idéias ou impressões dos sentidos? E seria possível, ainda que só mentalmente, separar qualquer uma delas da percepção? (...) Assim, como me é impossível ver ou tocar alguma coisa se não estou sentido atualmente essa coisa, também me é impossível conceber em meus pensamentos uma coisa ou objeto sensível distinto da sensação ou percepção dele."

E toda sensação, precisamente, é singular e não abstrata. Eu não posso ter a idéia de triângulo se não penso simultaneamente em um triângulo isósceles ou em um triângulo equilátero. E o "homem" é só uma palavra: as nossas sensações, imaginações ou recordações — isto é, as nossas idéias — dizem respeito sempre a um homem particular. As idéias abstratas são ilusões. E *ilusões perigosas,* já que induzem a ontologizar, ou seja, a "criar" substâncias ou substratos para além de nossas sensações. Impelem-nos a conceber mundos fantásticos de essências ("o homem", "os corpos materiais" etc.), que presumimos serem reais.

É esse, portanto, o *nominalismo* de Berkeley. E dessa concepção, entre outras coisas, ele iria tirar conclusões interessantes e influentes contra a filosofia da ciência de sua época. Em suma: nós conhecemos somente idéias; estas coincidem com as impressões dos sentidos; as impressões dos sentidos são sempre singulares, ou seja, concretas e individuais; conseqüentemente, a teoria lockiana da abstração está equivocada; e trata-se de um erro grave, pois gera a ilusão de que existem substâncias, essências ou, de todo modo, coisas para além das nossas percepções, como substratos delas.

Na realidade, as idéias abstratas são ilusões, pois toda idéia

é particular. E só quando tomamos uma idéia *particular* e a *usamos* para representar todas aquelas idéias que a ela se assemelham é que, então, chamamos tal idéia particular de *geral*. Mas uma idéia geral não é de modo algum uma idéia *abstrata*, isto é, uma idéia que deveria prescindir de cada uma e de todas as características perceptíveis por nossos sentidos. Nós não conhecemos o "homem", mas sempre este ou aquele homem; não conhecemos a "extensão", mas sempre esta ou aquela coisa extensa; não conhe-cemos a "casa", mas sempre esta ou aquela casa e assim por diante.

A realidade é que, de quando em vez, nós temos sensações distintas, concretas e individuais, que, apresentando-se constantemente juntas, fazem emergir a idéia de casa, de homem, de rio ou de extensão. As idéias abstratas de Locke, portanto, devem ser rejeitadas. E é a elas que se deve imputar a crença em *substâncias* existentes independentemente de nossas sensações e que constituiriam as suas causas. Aí está a razão daquela "estranhamente difundida opinião" de que "as casas, as montanhas, os rios, em suma, todos os objetos sensíveis têm uma existência, real ou natural, distintas do fato de serem percebidas pelo intelecto".

Entretanto, observa Berkeley, "por maiores que sejam a certeza e o consenso com os quais aceitou-se até agora esse princípio, quem se sentir em condições de pô-lo em dúvida verá (se não estou errado) que ele implica uma evidente contradição. Com efeito, dizei-me, o que são os objetos que relacionamos senão coisas que percebemos com os sentidos? E o que podemos perceber além de nossas próprias idéias ou sensações? E não será sem dúvida contraditório que alguma delas ou qualquer combinação delas possa existir sem ser percebida?"

Admitindo que todo o nosso conhecimento consiste de sensações, fica evidente que o critério para dizer se uma coisa *existe* é que ela *seja percebida*. Não há percepção do nada. Nós só percebemos nossas idéias ou sensações. Portanto, é vão falar de cópias materiais que estão além de nossas percepções. Como também é vão falar de substâncias não perceptíveis expressas por idéias abstratas, substâncias que constituiriam o sub-stratum das nossas sensações. O nosso conhecimento é feito de sensações: a mente percebe sensações e as combina. Não vai além delas — e nem pode ir.

6. A distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias é falsa

Se as idéias abstratas são errôneas e perigosas, não menos errônea e perigosa é a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*. Diz Berkeley: "Com as primeiras, (alguns) indicam a extensão, a forma, o movimento, a quietude, a

solidez ou impenetrabilidade e o número; com as segundas, denotam todas as outras qualidades sensíveis, como as cores, os sons, os sabores etc." Pois bem, aqueles que afirmam tal distinção a entendem no sentido de que as idéias que temos das qualidades secundárias (cores, sabores, sons etc.) não são idéias *de coisas* externas à nossa mente, "não são similitudes de coisas que existam fora da mente, ou seja, coisas não percebidas", enquanto dizem que "as nossas idéias das qualidades primárias são exemplares ou modelos de coisas que existem fora da mente, em uma substância privada de pensamento que se chama 'matéria' ". Por conseguinte, comenta Berkeley, "por 'matéria' devemos entender uma substância inerte e privada de sentidos, na qual existiriam concretamente a extensão, a forma, o movimento etc.".

Como se vê, portanto, à distinção entre qualidades secundárias e primárias está ligada a idéia de matéria distinta e existente independentemente do espírito que a percebe. Mas, na opinião de Berkeley, a existência de matéria independente da mente constitui a base do materialismo e do ateísmo, já que, admitida a existência da matéria, não é nada difícil reconhecê-la — contrariamente ao que pensavam Descartes, Newton e aqueles que neles se baseavam — como *infinita, imutável* e *eterna*. Desse modo, é exatamente nisso, ou seja, na negação da existência da matéria independente do espírito, que deve insistir uma apologética nova, combativa e adequada aos novos tempos.

E é precisamente isso o que faz Berkeley. Com efeito, argumenta ele, "aqueles que afirmam que a forma, o movimento e todas as outras qualidades primárias e originais existem fora da mente, em substâncias que não pensam, reconhecem ao mesmo tempo que não existem as cores, os sons, o quente, o frio etc., que, dizem eles, são sensações que existem apenas na mente, que dependem e são produzidas pelas variedades de dimensão, de constituição, de movimento etc., das minúsculas partículas de matéria. Eles acreditam que se trata de uma verdade indubitável, que podem provar para além de qualquer dúvida". Portanto, pareceria indubitável que as sensações relativas às qualidades secundárias estão *apenas* na mente, ao passo que as idéias de extensão, de forma e de movimento seriam representações de coisas materiais que existem fora da mente.

Entretanto, objeta Berkeley, se fosse certo que as qualidade primárias estão indissoluvelmente unidas a todas as outras qualidades sensíveis e não podem ser delas separadas nem mesmo com o pensamento, daí decorreria que elas só existem na mente. Ora, gostaria que cada um refletisse e experimentasse se pode (...) conceber a extensão e o movimento de um corpo sem todas as outras qualidades sensíveis. De minha parte, considero evidente que não

posso formar a idéia de um corpo extenso e em movimento sem atribuir-lhe também alguma cor ou outra qualidade sensível, que se reconhece existir apenas na mente. Em suma, abstraídas das outras qualidades sensíveis, a extensão, a forma e o movimento são inconcebíveis. Assim, onde estiverem as outras qualidades sensíveis estarão também as qualidades primárias, isto é, elas também estarão na mente e não em outro lugar".

7. Crítica à idéia de "substância material"

Caindo a distinção entre qualidades primárias e secundárias, também cai por terra a idéia de *substância material.* Como observa Berkeley, diz-se que a extensão é um modo ou um acidente da matéria e que a matéria é o *substratum* que o sustenta. Mas o que poderá significar dizer que a matéria "sustenta" os seus "acidentes"?

Responde Berkeley: "É evidente que, nesse caso, a palavra 'sustentar' não pode ser entendida em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que as colunas sustentam um prédio. Mas, então, em que sentido deve-se entendê-la? No que me diz respeito, não consigo encontrar um significado que lhe possa ser aplicado." Com efeito, "se examinarmos aquilo que os filósofos mais escrupulosos declaram eles próprios entenderem por 'substância material', veremos que eles reconhecem que não podem vincular a esses sons nenhum outro significado senão o da idéia de ser em geral, juntamente com a noção relativa de que esse ser sustenta acidentes".

Entretanto, contra-ataca Berkeley, "a idéia geral de ser parece-me mais abstrata e incompreensível do que qualquer outra. Quanto ao fato de ele sustentar acidentes, como acabamos de observar, não se pode entender isso no sentido comumente atribuído a essa palavra; deve-se portanto, entendê-lo em algum outro sentido, que eles não explicam qual seja. Desse modo, examinando as duas partes ou ramos que constituem o significado das palavras 'substância material', estou convencido de que não há nenhum significado distinto relacionado com elas". E mais: "Por que devemos nos preocupar ainda em discutir esse *substratum* ou sustentáculo material da forma, do movimento etc.? Será que isso não implica que forma e movimento teriam uma existência fora da mente? E não será essa uma contradição imediata de todo inconcebível?"

Não há distinção entre qualidades secundárias e primárias. Tanto umas como as outras estão na mente. E a expressão "substância material" é simplesmente privada de sentido. Entretanto,

prossegue Berkeley, admitamos até que fosse possível a existência, fora da mente, de substâncias sólidas, dotadas de forma e movimento. Pois bem, de que modo poderíamos vir a saber disso, como é que poderíamos conhecer a existência de tais substâncias extramentais? É evidente que nós deveríamos conhecê-las por meio dos sentidos ou então por meio da razão. Entretanto, "no que se refere aos nossos sentidos, por meio deles só temos conhecimento das nossas sensações, idéias ou coisas percebidas imediatamente pelos sentidos, como quer que as queiram chamar. Mas os sentidos não nos informam da existência de coisas fora da mente, ou seja, não percebidas, semelhantes àquelas que são percebidas. Isso é reconhecido até pelos materialistas".

Portanto, se se quiser admitir algum tipo de conhecimento de coisas externas, só resta atribuí-lo à razão, que inferiria a sua existência daquilo que é percebido imediatamente pelos sentidos. Mas, como nos mostram acontecimentos como os sonhos ou a loucura, não há nenhuma *necessidade* de que nós recebamos nossas sensações de corpos externos à mente. As discussões em torno dos sonhos e da loucura mostram que "seria possível recebermos todas as idéias que temos agora ainda que não existissem corpos externos que a elas se assemelhem. Portanto, é evidente que a hipótese de corpos externos não é necessária para a produção das nossas idéias, já que se reconhece que por vezes elas são produzidas (e seria possível que fossem produzidas, na mesma ordem na qual as vemos presentemente) sem o concurso de corpos externos".

Alguém, no entanto, poderia sustentar que, "ainda que seja possível ter todas as nossas sensações sem tais corpos, seria mais fácil conceber e explicar o seu modo de produção supondo corpos externos semelhantes a elas e, assim, seria pelo menos provável que existissem entes como os corpos suscitando idéias semelhantes em nossas mentes". Mas, para Berkeley, nem isso pode ser sustentado, "porque, mesmo concedendo aos materialistas os seus corpos externos, nem por isso, segundo a sua própria confissão, eles ficam mais próximo de saber como são produzidas as nossas idéias, já que eles mesmos reconhecem que são incapazes de compreender como o corpo age sobre o espírito, ou seja, como é que ele pode imprimir alguma idéia na mente. Com isso, fica evidente que a produção de idéias ou sensações em nossas mentes não pode constituir uma boa razão para supor a existência de matéria ou substâncias corpóreas, enquanto se reconhece que tal produção continua igualmente inexplicável mesmo se aceitando tal hipótese".

E eis como Berkeley apresenta o resultado final de sua análise semântica: "Se se conseguisse deixar de brincar com as palavras, creio que logo chegaríamos a um acordo. Basta a mais rápida investigação sobre os nossos próprios pensamento para ver

logo se podemos compreender o que se entende quando se fala da *existência absoluta de objetos sensíveis em si mesmos, ou seja, fora da mente.* Para mim, é evidente que tais palavras implicam uma contradição imediata, ou seja, não significam absolutamente nada."

8. O grande princípio: *esse est percipi*

Portanto: os objetos do nosso conhecimento são as idéias; estas se reduzem a sensações; as combinações constantes de idéias são as coisas; mas as idéias e suas combinações constantes estão apenas na mente; as sensações são sempre concretas e individuais, por isso as idéias abstratas são somente ilusão; a distinção entre qualidades primárias e secundárias é apenas erro perigoso; e a expressão "substância material" é contraditória ou não significa absolutamente nada. São esses os resultados a que Berkeley nos conduziu até agora.

Mas ele não fica nisso. Com efeito, "além dessa infinita variedade de idéias ou de objetos do conhecimento, há ainda algo que conhece ou percebe essas idéias, exercendo sobre elas diversos atos, como o querer, o imaginar, o recordar etc. Esse ser que percebe e age é aquilo a que chamo 'mente', 'espírito', 'alma', 'eu'. Com essas palavras, eu não estou indicando nenhuma idéia minha, mas uma coisa diferente de todas as minhas idéias e na qual elas existem, ou seja, pela qual elas são percebidas, o que significa a mesma coisa, pois a existência de uma idéia consiste em ser percebida".

E assim chegamos ao *grande princípio,* segundo o qual o *esse* das coisas é um *percipi.* Afirma Berkeley: "Todos devem reconhecer que nem os nossos pensamentos, nem os nossos sentimentos, nem as idéias formadas pela imaginação podem existir sem a mente. Mas, para mim, não é menos evidente que as várias sensações, ou seja, as idéias impressas aos sentidos, por mais fundidas e combinadas que estejam (ou seja, quaisquer que sejam os objetos compostos por elas), não podem existir senão em uma mente que as percebe." Portanto, não se trata tanto de dizer que as idéias ou sensações não podem existir sem a mente: Berkeley quer dizer que elas só podem existir *em* uma mente que as percebe.

E a prova que ele apresenta para uma tese de tão grande peso consiste em outra análise semântica, em torno da palavra "existir", quando aplicada a objetos sensíveis: "Digo que a mesa sobre a qual escrevo existe, isto é, que a vejo e a toco. E, se ela estivesse fora do meu escritório, diria que existe entendendo dizer que poderia percebê-la se estivesse no meu escritório ou então que há algum outro espírito que a percebe atualmente. Havia um odor, isto é, era

sentido; havia um som, isto é, era ouvido; havia uma cor ou uma forma, isto é, era percebida com a vista ou com o tato — eis tudo o que eu posso entender com expressões desse gênero. Porque, para mim, é inteiramente incompreensível aquilo que se diz da existência absoluta de coisas que não pensam, sem qualquer referência ao fato de que são percebidas. O *esse* das coisas é um *percipi*. E não é possível que elas possam ter uma existência qualquer fora das mentes ou das coisas pensantes que as percebem."

Para ele, nós só podemos dizer que uma coisa existe porque a percebemos: a sua existência consiste e se reduz no ser percebida. Essa, sentencia Berkeley, é uma verdade imediata e óbvia: "Toda a ordem dos céus e todas as coisas que enchem a terra, em suma, todos aqueles corpos que formam a enorme base do universo não têm nenhuma existência sem uma mente, pois o seu *esse* consiste em ser percebidos ou conhecidos. Por conseguinte, enquanto não são percebidos atualmente por mim, ou seja, enquanto não existem na minha mente nem na de qualquer outro espírito criado, eles não existem em absoluto ou, caso contrário, existem na mente de algum Espírito Eterno."

O mundo, diria mais tarde Schopenhauer, é "uma representação minha". E diria mais: essa é a "verdade" da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley, e é uma verdade antiga, como testemunha também a filosofia vedanta, para a qual "existência" e "perceptibilidade" são termos conversíveis entre si. A concepção de Berkeley se reduz ao fato de que, "como me é impossível ver e tocar alguma coisa se não sinto atualmente essa coisa, também me é impossível conceber em meus pensamentos uma coisa ou objeto sensível distinto da sua percepção ou sensação".

9. **Deus e as "leis da natureza"**

Com a eliminação da *matéria* e a reafirmação da existência do *espírito* ou *alma* do homem, a realização do projeto apologético de Berkeley já se encontra encaminhada, mas ainda não está concluída. Falta ainda a presença de Deus no mundo de Berkeley. E eis então como Berkeley completa o seu projeto: existe o espírito humano e "um espírito é um ser simples, indivisível e ativo: enquanto percebe idéias, chama-se 'intelecto'; enquanto produz idéias ou opera de outro modo sobre elas, chama-se 'vontade' ". Entretanto, observa Berkeley, "até onde eu posso ver, as palavras 'vontade', 'intelecto', 'mente', 'alma', ou 'espírito' não indicam idéias diferentes, aliás, não indicam propriamente nenhuma idéia: ao contrário, indicam algo que é muito diferente das idéias e que não pode ser semelhante a nenhuma idéia nem ser representado

por nenhuma idéia, porque é um agente". Portanto, existe o espírito, isto é, a mente. E os objetos do conhecimento, ou seja, as *idéias*, estão *na* mente.

Chegando a esse ponto, Berkeley não podia evitar uma grande dificuldade: se todas as idéias estão na mente e se o mundo externo à mente (mundo no qual se poderia controlar a validade dessas idéias) é somente uma ilusão, como será possível distinguir as idéias que dependem de nossa imaginação daquelas que, ao contrário, não podem ser suscitadas nem modificadas à vontade?

Pois bem, aqui Berkeley desencadeia a sua engenhosidade, transformando uma dificuldade do seu projeto em um ponto forte. Na realidade, diz ele, "qualquer que seja o poder que tenho sobre os meus próprios pensamentos, considero que as idéias percebidas atualmente pelos sentidos não dependem da minha vontade no mesmo modo. Quando abro os olhos em plena luz do dia, não posso escolher entre ver ou não ver, nem determinar que objetos devem se apresentar precisamente à minha vista. E o mesmo ocorre com a audição e os outros sentidos: as idéias neles impressas não são criações da minha vontade. Assim, há alguma outra vontade, ou seja, outro espírito, que as produz". Mas isso não basta. Com efeito, "as idéias dos sentidos são mais fortes, mais vivas e mais distintas do que as idéias da imaginação; ademais, elas têm estabilidade, ordem e coerência. Não são suscitadas por acaso, como acontece freqüentemente com as causadas pela vontade humana, mas sim mediante um processo regular, ou seja, em uma série ordenada".

Pois bem, de onde provêm essa estabilidade, essa ordem e essa coerência de idéias não suscitadas por acaso? Qual é a sua razão? A essas interrogações, cruciais para o seu sistema filosófico, Berkeley responde que "a admirável conexão dessa (série ordenada de idéias) demonstra por si só a sabedoria e a benevolência do seu Autor. E as regras fixas, os métodos segundo os quais a Mente da qual dependemos suscita em nós as idéias dos sentidos, são chamadas 'leis da natureza'. E nós as captamos por meio da experiência, que nos ensina que estas ou aquelas idéias se acompanham por estas ou aquelas outras, no curso ordinário das coisas".

Portanto, é Deus a razão que explica a estabilidade, a ordem e a coerência das idéias: é Deus quem suscita em nós as idéias, segundo regras fixas. E "isso nos dá certa capacidade de previsão, que nos coloca em condições de regular as nossas ações segundo as necessidades da vida. Sem essa capacidade, estaríamos continuamente à beira do precipício: não poderíamos nunca saber como usar alguma coisa de modo a nos dar ou retirar a mínima dor sensorial. Não poderíamos saber que o alimento nutre, que o sono restaura, que o fogo esquenta, que semear no tempo da semeadura

é o único modo de colher o cereal no tempo da colheita ou, em geral, que estes ou aqueles meios levam a obter estes ou aqueles resultados. Nós sabemos tudo isso não porque descobrimos alguma relação necessária entre as nossas idéias, mas somente porque observamos as leis estabelecidas pela natureza, sem as quais ficaríamos todos incertos e confusos e um adulto não saberia comportar-se na vida cotidiana melhor do que uma criança recém-nascida".

As nossas idéias, portanto, não estão armazenadas em prateleiras na nossa mente. Elas exibem "um funcionamento coerente e uniforme", orientado para a conservação da vida. O nosso conhecimento é *instrumento* de conservação da vida. E tal funcionamento coerente e uniforme das idéias, na opinião de Berkeley, "mostra com toda a evidência a bondade e a sabedoria daquele Espírito regente, cuja vontade constitui as leis da natureza". E nós, no entanto, ao invés de nos orientarmos em sua direção, ficamos vagueando em busca de causas segundas.

Com isso, Berkeley não pretende retirar nada da riqueza, da vivacidade e da *realidade* da natureza: "Tudo aquilo que vemos, que tocamos, que ouvimos ou que, de algum modo, concebemos e entendemos continua firme como antes: existe uma *rerum natura* e a distinção entre realidade e quimeras conserva toda a sua força." O mundo de Berkeley quer ser o mundo de sempre, o mundo que experimentamos e no qual nos cabe viver todos os dias: "Todas as coisas que, na Escritura, tomam partido da opinião vulgar contra a opinião douta também tomam partido por mim. Eu estou em tudo com a multidão."

Berkeley não arranca nada deste nosso mundo. O que ele nega é unicamente aquilo que "os filósofos chamam de matéria ou substância corpórea". Mas, cortando-se a matéria ou substância corpórea, a humanidade não sofre danos nem os seus sofrimentos aumentam. A negação da matéria não empobrece a vida, pois os homens nem ao menos perceberão aquilo que é negado. O objetivo que se alcança ao negar a matéria é somente o de fazer com que o ateu não possa mais justificar e sustentar "a sua impiedade". Claro, também para Berkeley existem as mesas, as casas, as praças, os jardins com as plantas, os rios e as montanhas. O que, porém, não existe, em sua opinião, é a matéria.

Observa Bertrand Russell que Berkeley sustentava que os objetos materiais só existem à medida que são percebidos. Pode-se objetar contra essa idéia que, se isso fosse verdadeiro, uma árvore deixaria de existir quando ninguém a olhasse. Mas Berkeley responde que Deus sempre vê tudo e que, se não houvesse nenhum Deus, aqueles que nós chamamos objetos naturais teriam uma vida aos pedaços, "saltando" de repende para a existência quando

nós os olhamos. E Russel transcreve uma quadrinha com resposta, de Ronald Knox, que expõe a teoria de Berkeley sobre os objetos materiais:

> Pasmava um dia um mocho:
> "Certo Deus acha bem tolo
> que aquele pinheiro ainda exista
> se não há ninguém à vista."
>
> RESPOSTA: "Muito tolo, meu senhor,
> é somente o teu estupor.
> Pois nem pensaste que, se
> aquele pinheiro sempre existe,
> é porque o olho *eu,*
> que te saúdo e sou
> *Deus."*

10. A filosofia da física: Berkeley, precursor de Mach

O *nominalismo* (isto é, a concepção de que as idéias abstratas são miragens, de que as idéias gerais são puros nomes e de que o nosso conhecimento é tecido de idéias ou sensações concretas e individuais) e o *fenomenismo* (ou seja, a concepção segundo a qual os objetos físicos são unicamente feixes de qualidades fenomênicas, isto é, de particulares cores, sabores, rumores etc., experienciados) são os dois pontos cardeais gnosiológicos em que se sustenta e se desenvolve o projeto da *nova apologética* de Berkeley.

Entretanto, embora o nominalismo e o fenomenismo exerçam uma clara função apologética em Berkeley, eles, em sua filosofia, levam a conseqüências muito relevantes no plano da *filosofia da física.* Tais conseqüências "têm um caráter surpreendentemente moderno. Trata-se, principalmente, de concepções redescobertas e reintroduzidas na discussão da física moderna por Ernst Mach e Heinrich Hertz e por alguns filósofos e físicos, por vezes influenciados por Mach, como Bertrand Russell, Philipp Frank, Richard von Mises, Moritz Schlick, Werner Heisenberg e outros". Isso foi escrito sobre Berkeley em 1953, pelo epistemólogo Karl R. Popper, em um ensaio intitulado *Notas sobre Berkeley como precursor de Mach e Einstein,* onde o autor declara admirar Berkeley sem estar de acordo com ele. E Popper não está de acordo com Berkeley porque, enquanto Berkeley é *instrumentalista* (vale dizer, filósofo que considera as teorias científicas como hipóteses

matemáticas que *só* devem ser vistas como instrumentos para fazer previsões no domínio das aparências), Popper é *realista* (vale dizer, filósofo que vê nas teorias científicas não apenas instrumentos úteis para fazer previsões, mas também descrições explicativas verdadeiras "mesmo que não certas" da realidade).

Pois bem, Berkeley criticou a matemática de Newton em *O analista ou discurso dirigido a um matemático incrédulo,* mas já nos *Comentários filosóficos* ele havia apresentado observações como estas: "As fluxões de Newton são inúteis (...). Não se discute sobre coisas das quais não temos nenhuma idéia. Portanto, não se discute sobre os infinitesimais." E outras observações sobre a matemática aparecem aqui e ali, esparsas nos escritos de Berkeley. O que também acontece com a filosofia da física, à qual, ademais, Berkeley também dedicou de modo exclusivo o seu *De motu.* Escreve Berkeley, reafirmando um dos princípios de fundo de sua teoria do conhecimento: *"É indigno de um filósofo pronunciar uma palavra e com ela nada significar."*

Ora, como o significado de uma palavra é a idéia, isto é, a qualidade sensível de que a idéia é o nome, a primeira conseqüência que salta claramente aos olhos é que o "espaço absoluto" e o "tempo" de Newton não têm nenhum significado e, portanto, são conceitos que devem ser rejeitados por qualquer teoria física séria: "No que se refere ao espaço absoluto, esse fantasma dos filósofos mecânicos e geômetras, basta observar que ele não é percebido pelos sentidos nem demonstrado pela razão", já que, para os objetivos perseguidos pela filosofia mecânica, basta substituir o espaço absoluto "por um espaço relativo determinado pelos céus das estrelas fixas (...) O movimento e a quietude definidos por esse espaço relativo podem ser convenientemente usados no lugar dos respectivos absolutos (...)". Também carente de sentido é a expressão "movimento absoluto", que não possui nenhum *significado operativo.* Na realidade, observa Berkeley, para se dizer que um corpo está em movimento, "se requer (...) que ele mude a sua distância ou posição em relação a qualquer outro corpo", já que "não é de modo algum possível distinguir ou medir algum movimento senão com a ajuda de objetos sensíveis".

Da mesma forma, tudo o que foi dito até agora sobre o "espaço absoluto" e o "movimento absoluto" vale também para os conceitos de "gravidade" e de "força". Quando dizemos que a "gravidade" é uma "qualidade essencial" inerente à natureza dos corpos, nada mais estamos fazendo do que proferir uma palavra privada de sentido, pois aquilo que nós vemos não é a *gravidade* como ingrediente de essência dos corpos, mas sim corpos que se movem em relação a outros. Nem podemos falar da *força* como *causa real* do movimento: com efeito, quem vê essa causa real? E por que

reintroduzir na teoria física as "qualidades ocultas"? Escreve Berkeley: "As causas reais eficientes do movimento (...) dos corpos não pertencem de modo algum ao campo da mecânica ou da ciência experimental. E não podem sequer lançar alguma luz sobre elas." E não podem fazê-lo porque falar de natureza verdadeira e real", de "qualidades internas" ou de "essência real" dos corpos é falar no vazio. Popper assim comenta a concepção de Berkeley: "Não há nada de físico que esteja colocado *atrás* dos corpos físicos, nenhuma realidade física oculta. *Tudo é superfície,* por assim dizer; os corpos físicos se reduzem às suas qualidades. *O modo no qual aparecem é a sua realidade."*

Claro, Berkeley não nega de modo algum que a mecânica de Newton leve a resultados corretos e que é capaz de previsões exatas. O que ele nega é que a teoria de Newton esteja em condições de falar da *natureza* ou da *essência dos corpos.* Na realidade, diz Berkeley, devemos distinguir entre *hipóteses matemáticas concebidas como instrumentos de explicação e de previsão* e *teorias que presumem nos dar a natureza dos corpos.* Pois bem, na opinião de Berkeley, a teoria de Newton é simplesmente um conjunto de hipóteses matemáticas capaz de fazer previsões: "Tudo o que é afirmado sobre as forças inseridas nos corpos, tanto de atração como de repulsão, deve ser considerado unicamente uma hipótese matemática e não como algo realmente existente na natureza."

Aquilo que se exige da mecânica de Newton é que, de suas premissas, seja possível extrair conseqüências que "salvem" ou expliquem os fenômenos. E isso é tudo, ainda que essa sua capacidade de explicação e previsão leve, na opinião de Berkeley, à errônea e funesta concepção de que a teoria de Newton descreve a verdadeira realidade do mundo, a essência do mundo real por detrás das aparências.

Ora, no *Prefácio* à segunda edição (1703) dos *Principia* de Newton, R. Cotes interpreta a teoria newtoniana de *modo essencialista:* cada partícula de matéria é dotada de *gravidade,* que seria uma capacidade ou força intrínseca a atrair as outras partículas de matéria; igualmente, a *inércia* consistiria em uma intrínseca, natural e essencial disposição dos corpos a persistirem em seu estado de movimento. E como, comenta então Popper, tanto a gravidade como a inércia são inerentes a cada partícula de matéria, disso deriva que uma e outra serão proporcionais à quantidade de matéria do corpo e, portanto, proporcionais entre si. Daí a lei de proporcionalidade da massa inercial e da massa gravitacional. Dado que a gravidade emana de cada partícula, podemos obter a lei quadrática da atração. Em outras palavras, as leis newtonianas do movimento descrevem simplesmente em lin-

guagem matemática o estado de coisas devido às propriedades intrínsecas da matéria: elas descrevem *a natureza essencial da matéria.*

Pois bem, é precisamente contra tais interpretações *essencialistas* da teoria de Newton (segundo a qual ela seria uma teoria completa e definitiva, não necessitando de ulteriores explicações e não sendo corrigível nem eliminável) que Berkeley lança as suas melhores e mais eficazes argumentações. "A grande importância histórica de Berkeley está (...) em sua condenação ao uso de explicações essencialistas na ciência" (K. R. Popper). Em especial, as críticas de Berkeley a Newton "se assemelham surpreendentemente (...) à filosofia da física que Ernst Mach ensinou durante vários anos, convencido de que fosse nova e revolucionária (...). O que mais surpreende é que Berkeley e Mach, ambos grandes admiradores de Newton, criticam as concepções de tempo absoluto, espaço absoluto e movimento absoluto com base em critérios muito semelhantes. A crítica de Mach, exatamente como a de Berkeley, culmina com a proposta de que todos os argumentos em apoio ao espaço absoluto de Newton (como o pêndulo de Foucault, o jarro d'água em rotação, o efeito das forças centrífugas sobre a forma da terra) deixam de ter validade, pois esses movimentos são todos relativos ao sistema das estrelas fixas" (K.R. Popper).

Essa afinidade teórica entre Berkeley e Mach também foi percebida por Lênin, como mostra o seu livro *Materialismo e empiriocriticismo* (1908). Eis, em síntese, o pensamento de Berkeley, como Lênin o vê: "Consideremos o mundo externo, a natureza, como 'uma combinação de sensações' suscitadas em nosso intelecto pela divindade. Admitam isso e renunciem a buscar fora da consciência, fora do homem, as 'bases' dessas sensações e eu, nos limites da minha teoria idealista do conhecimento, reconhecerei *toda* a ciência natural, toda a importância e toda a certeza de suas deduções. Necessito precisamente desses limites e somente deles para justificar as minhas ilusões em favor 'da paz e da religião'." Segundo Lênin, esse é o pensamento de Berkeley. E, analisando a atitude dos machistas em relação às ciências naturais, Lênin consideraria que "esse pensamento expressa bem a essência da filosofia idealista e o seu significado social". Em suma, para Lênin, "os 'modernos' machistas não apresentaram contra os materialistas nenhum argumento — literalmente nenhum — que também não se encontre nas obras do bispo Berkeley".

CAPÍTULO XIV

DAVID HUME E O EPÍLOGO IRRACIONALISTA DO EMPIRISMO

1. A vida e as obras de Hume

Com David Hume, o empirismo alcançou as suas próprias colunas de Hércules, ou seja, aqueles limites para além dos quais é impossível avançar. Despojando-se dos pressupostos ontológico-corporeístas presentes em Hobbes, do componente racionalista-cartesiano presente em Locke, dos interesses apologéticos e religiosos presentes em Berkeley e de quase todos os resíduos de pensamento provenientes da tradição metafísica, o empirismo humiano acaba por esvaziar a própria filosofia dos seus conteúdos específicos e admitir a vitória da razão cética, da qual só pode se salvar a primigênia e irresistível força da natureza. A natureza se sobrepõe à razão, diz expressamente Hume. O homem-filósofo deve ceder ao homem-natureza: "Seja filósofo, mas, para além da filosofia, seja sempre homem." Isso significa que, levado às extremas conseqüências e radicalizado, o empirismo acaba por ser, em última analise, uma renúncia à filosofia.

David Hume nasceu em Edimburgo, em 1711, de uma família pertencente à pequena nobreza terrena. Desde jovem se apaixonou pelo estudo dos clássicos e da filosofia, a ponto de se opor firmemente ao desejo dos parentes, que o queriam advogado como o pai, e negar-se a qualquer outra atividade que não fossem os seus estudos prediletos.

Em 1729, aos dezoito anos, teve uma forte intuição que, segundo ele, revelou-lhe um "novo cenário de pensamento" (*a new scene of thought*), que lhe fez vir à mente a nova "ciência da natureza humana", ou seja, a sua nova visão filosófica. E esse "novo cenário de pensamento" teve efeitos perturbadores sobre o jovem Hume, que se entregou com excepcional intensidade aos estudos: o seu entusiasmo foi tal que ultrapassou todas as medidas, a ponto

de sua saúde chegar ao limite de colapso. Caiu então em crise de depressão tal que só conseguiu ser debelada depois de longo tratamento.

Com o "novo cenário de pensamento" nasceu a idéia do *Tratado sobre a natureza humana,* a obra-prima de Hume, na qual o nosso filósofo trabalhou na Inglaterra até 1734 e, depois, entre 1734 e 1736, na França, em La Flèche (que havia se tornado um renomado centro de estudos cartesianos), onde se havia instalado para ampliar seus horizontes culturais.

Em 1739, foram finalmente publicados em Londres os primeiros dois volumes do *Tratado sobre a natureza humana* e, em 1740, o terceiro volume, mas seus trabalhos não suscitaram nenhum interesse particular.

Entretanto, logo iria conhecer o sucesso literário, com seus ensaios políticos e morais e também com elementos do *Tratado* refeitos e apresentados sob nova forma, além de sua monumental *História da Inglaterra,* da qual falaremos adiante. Mas seus pósteros viram justamente naquele *Tratado* não apreciado por seus contemporâneos a obra-prima do filósofo, ou seja, a sua obra mais profunda e meditada.

Hume não conseguiu penetrar no ambiente acadêmico, em virtude de suas idéias céticas e ateizantes. Em 1744-1745, não conseguiu obter uma cátedra na Universidade de Edimburgo. E, em 1751, não teve sua candidatura acolhida à cátedra de lógica da Universidade de Glasgow.

Entretanto, Hume teve sucesso em outros ambientes. Em 1745, foi preceptor do marquês de Annandale. Em 1746, tornando-se secretário do general Saint Clair, participou de uma expedição à França e, em 1748, integrou uma missão diplomática em Viena e Turim. De 1763 a 1766, Hume foi secretário do embaixador inglês em Paris, estabelecendo amigáveis relações com os iluministas franceses.

Em 1766, Hume voltou à Inglaterra, levando consigo Rousseau, a quem ofereceu a sua proteção. Mas a grave forma de mania de perseguição de que sofria Rousseau levou-o a acusar absurdamente Hume de encabeçar um complô que teria por objetivo arruiná-lo. Como foi um "caso" que provocou muitos comentários, Hume foi obrigado a tornar públicas as suas próprias razões. Recorde-se ainda que, em 1767, Hume obteve o cargo de Subsecretário de Estado para os Assuntos do Norte. Pouco depois, conseguindo uma grande pensão, dedicou-se quase exclusivamente aos seus estudos prediletos, em meio à serenidade. Morreu em 1776.

Dentre as obras que se seguiram ao *Tratado,* podemos recordar: os *Ensaios sobre o intelecto humano,* de 1748, que expõem de modo simplificado o primeiro livro do *Tratado* (obra que, em

David Hume (1711-1776): com ele, o empirismo assume tendências ceticizantes e irracionalistas. Esta sua frase o define perfeitamente: "Se devemos ser sempre presas de erros e ilusões, preferimos que sejam pelo menos naturais e agradáveis.".

1758, foi rebatizada com o título *Investigações sobre o intelecto humano,* que iria se tornar o título definitivo); as *Investigações sobre os princípios da moral,* de 1751, que expõem de maneira nova o terceiro livro do *Tratado* e que o autor considerou a sua melhor obra; os *Discursos políticos,* de 1752; as *Quatro dissertações,* de 1757 (uma dessas dissertações é a célebre *História natural da religião*); postumamente, foram publicados os *Diálogos sobre a religião natural* (redigidos em 1751).

Por fim, se deve recordar a *História da Inglaterra,* iniciada em 1752 e concluída em 1762, a qual suscitou grandes polêmicas, mas também granjeou grande glória para Hume. Começando com a invasão de Júlio César, a *História* termina com a revolução de 1688, sendo constituída por oito volumes. Um conhecido historiador da literatura inglesa (A.C. Baugh) julga a obra do seguinte modo: "Com ela, Hume realizou aquela que se revelou a primeira *História da Inglaterra* verdadeiramente satisfatória. Hoje, os seus defeitos parecem óbvios: não se baseia em sólidos estudos e atentas pesquisas; a Idade Média é difamada por ignorância e certos preconceitos aparecem no tratamento dos períodos posteriores. O fim do seu trabalho — o desejo de Hume de ilustrar os perigos das facções violentas para o Estado — podia ser significativo para a sua época, mas não tanto para os períodos posteriores. Mas a obra preenchia uma grande lacuna e era legível. Sua fama perdurou por mais tempo do que a dos rivais contemporâneos de Hume (...) e durante mais de um século ela foi a mais lida *História da Inglaterra.*" Um estadista da estatura dol Winston Churchill chegou a declarar que a *História* de Hume fôra "o manual de sua adolescência".

Apesar dos seus contemporâneos terem praticamente ignorado o *Tratado,* como já observamos, foi exatamente ele que se revelou plenamente a "*new scene of thought*". Por isso, é a ele que nos referiremos de preferência nesta exposição, embora sem deixar de lado as *Investigações* (os trechos do *Tratado* que citaremos são extraídos da tradução de A. Carlini, E. Lecaldano e E. Mistretta, editada pela Laterza, Bari, ao passo que os trechos citados das *Investigações* são extraídos da tradução de R. Gilardi, editada por Rusconi, Milão).

2. O "novo cenário de pensamento" ou a "ciência da natureza humana"

O título *Tratado sobre a natureza humana* e a especificação do subtítulo, *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais,* já apresentam por si mesmos os traços gerais do "novo cenário de pensamento". Hume constata

que, sobre a segura base da observação e do método do raciocínio experimental preconizado por Bacon, Newton construiu uma sólida visão da natureza física: o que é necessário fazer agora é precisamente aplicar aquele método *também à natureza humana,* ou seja, também *ao sujeito* e não apenas *ao objeto.*

Tales fundou a "filosofia" da natureza bem antes que Sócrates fundasse a "filosofia" do homem. Nos tempos modernos, como dissemos, Bacon introduziu o método experimental adequado para a fundação da "ciência" da natureza, ao passo que os "recentes filósofos ingleses", ou seja, os *moralistas* — entre os quais, além de Locke, Hume cita Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler (do qual falaremos adiante) —, em um espaço de tempo mais ou menos igual ao transcorrido entre Tales e Sócrates, começaram a "levar a *ciência* do homem para um terreno novo". Trata-se, então, de percorrer profundamente esse caminho, para fundar definitivamente a *ciência do homem* em bases experimentais. Em suma, Hume considera poder se tornar o Galileu, ou melhor, o Newton da "natureza humana".

Aliás, o nosso filósofo mostra-se inclusive convencido de que a "ciência da natureza humana" é *ainda mais importante do que a física e as outras ciências,* pelo fato de que todas essas ciências "dependem de algum modo da natureza do homem". Com efeito, se nós pudéssemos explicar a fundo "o alcance e a força do intelecto humano", bem como "a natureza das idéias de que nos servimos e das operações que realizamos em nossos raciocínios", poderíamos efetuar progressos de incalculável alcance em todos os outros âmbitos do saber.

Eis um trecho programático de Hume a esse respeito: "O único meio para obter de nossas investigações filosóficas o êxito que delas esperamos é abandonar o tedioso e extenuante método seguido até hoje e, ao invés de nos apossarmos, de quando em vez, de um castelo ou um povoado de fronteira (= alusão às conquistas parciais e periféricas da ciência), rumarmos diretamente para a capital, para o centro dessas ciências, ou seja, para a própria natureza humana: senhores desse centro, podemos esperar alcançar uma fácil vitória por toda parte. Partindo daí, poderemos estender a nossa conquista sobre todas as ciências, mais intimamente ligadas à vida humana, para depois proceder ulteriormente no aprofundamento daquelas que são objeto de mera curiosidade. Não há questão de alguma importância cuja solução não esteja abrangida na ciência do homem e não há nenhuma questão que possa ser resolvida com certeza se antes não nos assenhorearmos daquela ciência. Assim, preparando-nos para explicar os princípios da natureza humana, nós na realidade visamos um sistema de

todas as ciências, construído sobre uma base quase inteiramente nova, a única sobre a qual podemos nos apoiar com segurança."

Esse é o seu ambicioso projeto. Mas o "novo cenário de pensamento", como poderemos constatar, estava guardando um verdadeiro "golpe de cena". A "natureza humana", encerrada nos estreitos âmbitos do *método experimental,* perde grande parte de sua especificidade racional e espiritual em benefício do instinto, da emoção e do sentimento, a ponto de reduzir-se quase que somente à "natureza animal", como já acenamos. E, desse modo, a "conquista da capital" (a conquista da "natureza humana, como a entende Hume, ao invés de levar à conquista de vastos territórios, levará fatalmente à sua perda, como podem demonstrar os resultados cético-irracionalistas.

Mas vejamos como é que Hume, com o novo método experimental, procede à reconstrução da "natureza humana".

3. As "impressões" e as "idéias" e o "princípio da associação"

Todos os conteúdos da mente humana outra coisa não são senão "percepções", dividindo-se em duas grandes classes, que Hume chama de "impressões" e "idéias". Ele só coloca duas diferenças entre as primeiras e as segundas: a) a primeira classe diz respeito à *força* ou *vivacidade* com que as percepções se apresentam à nossa mente; b) a segunda diz respeito à *ordem* e à *sucessão temporal* com que elas se apresentam.

a) No que se refere ao primeiro ponto, escreve Hume: "A diferença entre impressões e idéias consiste no grau diverso de força e vivacidade com que as percepções atingem a nossa mente, e penetram no pensamento ou na consciência. As percepções que se apresentam com maior força e violência podem ser chamadas de impressões — e, sob essa denominação, eu compreendo todas as sensações, paixões e emoções, quando fazem a sua primeira aparição em nossa alma. Por idéias, ao contrário, entendo as imagens enlanguescidas das impressões." Uma conseqüência dessa distinção é a drástica contração da diferença entre *sentir* e *pensar,* que é reduzida simplesmente ao grau de intensidade: sentir consiste em ter percepções *mais vivas* (sensações), ao passo que pensar consiste em ter percepções *mais fracas* (idéias). Toda percepção, portanto, é *dupla*: ela é *sentida* (de modo vivo) como impressão e é *pensada* (de modo mais fraco) como idéia.

b) No que se refere ao segundo ponto, Hume destaca que ele constitui uma questão da máxima importância, porque está ligado ao problema da "prioridade" de um dos dois tipos de percepção: a

idéia depende da impressão ou vice-versa? E a resposta de Hume é inequívoca: a impressão é originaria, a idéia é dependente. Eis a passagem que ilustra esse conceito: "Para saber de que lado encontra-se essa dependência, considero a ordem da sua *primeira apresentação* e constato que, pela constante experiência, as impressões simples *sempre precedem às idéias correspondentes,* ao passo que o contrário nunca se dá. Para dar a uma criança a idéia da cor vermelha ou laranja, do doce ou do amargo, eu lhe apresento objetos, ou seja, em outros termos, propicio-lhe essas impressões, e não cometo o absurdo de procurar produzir nela as impressões por meio da excitação das idéias. Ao se apresentarem, as nossas idéias não produzem as correspondentes impressões: nós não podemos perceber uma cor ou experimentar uma sensação simplesmente pensá-las. Mas, ao contrário, podemos ver que uma impressão, seja mental, seja corpórea, é sempre seguida de uma idéia que lhe assemelha, diferente apenas em força e vivacidade. A união constante das percepções semelhantes, portanto, é uma prova convincente de que umas são a causa das outras. E tal prioridade das impressões, igualmente, é a prova de que elas são a causa das idéias e não o contrário."

Daí, portanto, deriva o "primeiro princípio" da ciência da natureza "humana", que, formulado sinteticamente, assim se expressa: "Todas as idéias simples provêm, mediata ou imediatamente, de suas correspondentes impressões." Esse princípio, diz Hume, acaba com *a questão das idéias inatas,* que tanto barulho havia ocasionado anteriormente: nós só temos idéias *depois* de ter impressões; estas, portanto, e somente elas são originárias.

Mas há ainda uma importante distinção a recordar: há impressões *simples* (por exemplo, vermelho, quente etc.) e impressões *complexas* (por exemplo, a impressão de uma maçã). As impressões complexas nos são dadas imediatamente como tais. Já as idéias complexas podem ser cópias das impressões complexas, mas também podem ser fruto de combinações múltiplas, que ocorrem de vários modos em nosso intelecto. Com efeito, além da faculdade da *memória,* que reproduz as idéias, nós também temos a faculdade da *imaginação,* capaz de transpor e compor as idéias entre si de vários modos. Essa, diz Hume, "é uma evidente conseqüência de divisão das idéias em simples e complexas: onde quer que a imaginação perceba uma diferença entre as idéias, pode realizar uma separação entre elas" e depois operar uma série de outras combinações.

Mas as idéias simples tendem a se agregar entre si em nossa mente não somente segundo o livre jogo da fantasia, mas também segundo um jogo bem mais complexo, baseado em alguns princí-

pios que se mostram conformes em todos os tempos e em todos os lugares. Existe entre as idéias uma "força" (que, de certa forma, recorda a força de gravitação newtoniana, que une entre si os corpos físicos, ainda que de caráter diferente), expressa pelo *princípio da associação,* que Hume decreve na seguinte passagem, com toda razão tranformada em clássica:

"Se as idéias fossem inteiramente desligadas e desconexas entre si, somente o acaso poderia ligá-las. Mas é impossível que as próprias idéias simples se reúnam regularmente em idéias complexas (como acontece comumente) sem um laço que as ligue entre si, sem uma propriedade associativa, sem que uma idéia introduza naturalmente a outra. Esse princípio de união entre as idéias não pode ser considerado como uma conexão indissolúvel: com efeito, esse tipo de ligação nós já excluímos da imaginação. Mas também não devemos concluir que, sem esse princípio, a mente não pode ligar duas idéias: com efeito, não há nada de mais livre do que aquela faculdade. Assim, nós devemos considerá-lo simplesmente como uma *doce força que habitualmente se impõe,* sendo, entre outras coisas, a causa de o fato de as línguas terem tanta correspondência entre si: a natureza que indica para cada um as idéias simples mais adequadas a serem reunidas em idéias complexas. As propriedades que dão origem a essa associação e fazem que a mente seja transportada de uma idéia para outra são três: *semelhança, contigüidade* no tempo e no espaço e *causa e efeito."*

Nós passamos facilmente de uma idéia a outra que se lhe assemelhe (por exemplo: uma fotografia me faz vir à mente a personagem que representa) ou então de uma idéia a outra que habitualmente se apresenta a nós como ligada à primeira no espaço e no tempo (por exemplo, a idéia de sala escolar me recorda a das salas-de-aula vizinhas ou então a do corredor adjacente ou a do prédio em que se localiza; a idéia de levantar âncora suscita a idéia da partida do navio e assim se poderiam multiplicar os exemplos); a idéia de causa me suscita a de efeito e vice-versa (como, por exemplo, quando penso no fogo sou inevitavelmente levado a pensar no calor ou então na fumaça que dele se desprende e vice-versa).

Desse modo, Hume conclui: "Esses são, portanto, os princípios de união ou coesão entre as nossas idéias simples, que, na imaginação, ocupam o lugar da conexão indissoluvel, com a qual estão unidas na memória. Existe aqui uma espécie de *atração,* que (...) exerce no mundo mental, não menos que no natural, alguns efeitos extraordinários, mostrando-se em formas não menos numerosas e variadas. Tais efeitos são evidentes em toda parte. Mas, quanto às suas causas, elas são em sua maior parte desconhecidas, nada mais se podendo fazer senão vê-las como propriedades *originárias* da natureza humana (...)."

Assim, pode-se compreender o valor do segundo princípio de Hume, que nada mais é do que uma conseqüência do primeiro: para provar a validade de cada idéia sobre a qual se discute é necessário apresentar a sua relativa impressão. No caso das idéias simples, isso não suscita problemas, pois, como já vimos, não pode estar presente em nós nenhuma idéia simples sem que tenhamos experimentado a correspondente impressão. No caso das idéias complexas, isso já constitui um problema, devido à sua gênese múltipla e variada. E é exatamente sobre elas que se concentraria o interesse do nosso filósofo.

Hume faz sua a distinção lockiana geral das idéias em idéias de *substância,* de *modos* e de *relações,* mas vai muito além de Locke em sua análise crítica, como veremos mais adiante.

4. A negação das idéias universais e o nominalismo humiano

Para se compreender plenamente a posição de Hume, porém, devemos ainda recordar a sua doutrina das idéias abstratas ou universais. Ele aceita a tese de Berkeley (que elogia como "grande filósofo") segundo a qual "todas as idéias gerais nada mais são do que idéias particulares conjugadas a certa palavra, que lhes dá um significado mais extenso e, ocorrendo, faz com que recordem outras individuais semelhantes a elas". Essa, destaca Hume, é "uma das maiores e mais importantes descobertas que foram feitas nestes últimos anos na república das letras".

Entre os vários argumentos que Hume apresenta em apoio da tese de Berkeley, devemos recordar dois, que são particularmente significativos:

a) O intelecto humano, dizem os defensores da existência de idéias universais, é capaz de *distinguir* mentalmente também aquilo que não está separado na realidade, através de operações mentais autônomas. Hume o contesta vigorosamente: para ele, só é *distinguível* aquilo que é *separável.*

b) Ademais, como cada idéia é cópia de uma impressão e a impressão *só* pode ser particular e, portanto, só determinada, seja qualitativa, seja quantitativamente, também as idéias (que só podem ser *cópias* das impressões) devem ser determinadas do mesmo modo.

O grande princípio humiano de que a idéia só difere no grau de intensidade e vivacidade da impressão comporta *necessariamente* que cada idéia nada mais seja do que uma "imagem" e, como tal, *individual e particular.*

Como é possível, então, uma idéia "particular" ser usada como idéia "geral" e como é que a simples conjunção com uma "palavra" pode tornar isso possível?

A resposta de Hume é a seguinte: nós notamos certa *semelhança* entre as idéias de coisas que nos aparecem pouco a pouco (por exemplo, entre homens de várias raças e de vários tipos), uma semelhança tal que nos permite dar a elas o mesmo nome, prescindindo das diferenças de grau, de qualidade e de quantidade que elas podem apresentar. Desse modo, nós adquirimos um "hábito" pelo qual, ao ouvir aquele nome ou aquela palavra dada, desperta em nossa memória uma daquelas idéias particulares que designamos com aquele nome ou com aquela palavra (por exemplo, ao ouvir a palavra "homem", vem-me à mente a idéia de um homem determinado), mas, como a mesma palavra é usada para designar idéias análogas (por exemplo, para designar os muitos homens vistos por mim, diferentes entre si por muitos aspectos particulares), então acontece que "a palavra, não sendo capaz de fazer reviver a idéia de todos esses indivíduos, *limita-se a tocar a alma,* se assim posso me expressar, e *fazer reviver o hábito que contraímos ao examiná-los.* Eles não estão realmente, de fato, presentes na mente, mas só em potência, nem nós os fazemos surgir todos distintamente na imaginação, mas ficamos prontos a considerar um ou outro deles, desde que algum objetivo ou necessidade presente nos estimule a isso".

O que há de novo nessa concepção nominalista do universal, em relação à visão tradicional, particularmente em relação à visão de Berkeley? Como destacaram os estudiosos, o que há é o recurso ao princípio do *hábito,* já invocado por Hume a propósito do princípio de associação das idéias e que, como veremos mais adiante, constitui um dos pilares do novo empirismo. Hume reconhece nesse fato "um dos fenômenos mais extraordinários", assim como Hobbes havia reconhecido como "o mais admirável" o fato de um corpo poder levar em si representações de outros corpos (cf. acima, p.494 s). Na realidade, fica bem visível a dificuldade: qualifica-se de "extraordinário" aquilo que o horizonte rigidamente empirista não consegue explicar inteiramente.

Eis agora o trecho em que o nominalismo moderno alcança o seu ápice, que constitui, ao mesmo tempo, o seu limite extremo: a perfeição da abstração é reduzida à perfeição alcançada pelo "hábito". Diz Hume: "A palavra desperta uma idéia individual e, juntamente com ela, certo hábito. E esse hábito produz toda outra idéia individual, conforme o que requer a ocasião. Mas, como é impossível, na maioria dos casos, a produção de todas as idéias às quais o nome pode ser aplicado, nós abreviamos esse trabalho,

limitando-o a uma consideração mais restrita, sem que surjam dessa abreviação muitos inconvenientes para os nossos raciocínios. Nesse trabalho, *um dos fenômenos mais extraordinários* é que, produzida pela mente uma idéia individual e pondo-nos a raciocinar com base nela, se por acaso fazemos um raciocínio que não concorde com outra idéia individual, *o hábito que acompanha a primeira idéia,* despertado pelo *termo geral ou abstrato,* sugere muito mais a segunda. Assim, se à pronúncia da palavra 'triângulo' nós formamos, como idéia correspondente, a de um particular triângulo equilátero e, em seguida, afirmamos que *os três ângulos de um triângulo são iguais entre si,* então as outras idéias de escaleno e de insósceles, que havíamos desprezado, imediatamente agiriam sobre nós para nos fazer perceber a falsidade daquela proposição, por mais que seja verdadeira em relação à idéia que nos havíamos formado. Se nem sempre a mente sugere essas idéias em tais ocasiões, isso depende de alguma imperfeição de suas faculdades. E essa é freqüentemente a causa de raciocínios falsos e de sofismas, sobretudo quando as idéias são confusas e complicadas; nos outros casos, em que o hábito é mais perfeito, raramente incorremos em tais erros. O hábito, aliás, chega a ser tão perfeito que a mesma idéia pode ser ligada a muitas palavras diferentes e entrar em raciocínios diversos sem que, com isso, corra-se o risco de se enganar."

5. "Relações entre idéias" e "dados de fato"

Outra doutrina essencial de Hume consiste na distinção dos objetos presentes na mente humana (impressões e idéias) em dois gêneros, que o nosso filósofo chama de a) "relações de idéias" e b) "dados de fato".

a) São simples *relações de idéias* todas aquelas proposições que se limitam a operar com base em conteúdos ideais, sem se referir àquilo que existe ou pode existir. Trata-se daquelas proposições que, como veremos, Kant chamaria de *juízos analíticos* (cf. pp. 871 s).

A aritmética, a álgebra e a geometria são constituídas de meras "relações de idéias". Estabelecidos os significados dos números, por exemplo, nós obtemos por mera análise racional (e, portanto, com base em meras relações de idéias) que três vezes cinco é a metade de trinta e todas as outras proposições desse gênero. Analogamente, colocada a definição do triângulo, nós obtemos por mera análise racional as relações de idéias de que "o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados".

Assim, escreve Hume nas *Investigações sobre o intelecto humano:* "Podemos descobrir as proposições desse gênero por meio da simples operação do pensamento, independentemente daquilo que realmente existe em qualquer parte do universo. Ainda que não existissem círculos ou triângulos na natureza, as verdades demonstradas por Euclides manteriam intactas a certeza e a sua evidência." Com efeito, trata-se de proposições que nós obtemos substancialmente *baseando-nos no princípio da não-contradição.* Seria contraditório, por exemplo, dizer que três vezes cinco *não* é a metade de trinta, uma vez estabelecido o atual significado dos números, assim como seria contraditório negar a validade do teorema acima mencionado, uma vez colocada a definição de triângulo dada por Euclides.

b) Os "dados de fato", ao contrário, não são obtidos desse modo, já que "é sempre possível o contrário de um dado de fato qualquer, já que ele não pode nunca implicar uma contradição, sendo concebido pela mente com a mesma facilidade e a mesma distinção como se fosse extremamente conforme à realidade".

Eis alguns exemplos humianos particularmente eloqüentes: "A proposição de que *amanhã o sol não surgirá* é uma proposição não menos inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação de *o sol surgirá;* por isso, seria inútil tentar demonstrar a sua falsidade. Se fosse demonstrativamente falsa, ela implicaria uma contradição e nunca poderia ser concebida pela mente de modo distinto." Em suma, proposições como "o sol surgirá amanhã" *não implicam uma necessidade lógica,* ou seja, não implicam a contraditoriedade do seu contraditório, como as proposições que expressam relações entre idéias, como as já exemplificadas. Trata-se de um tipo de juízo que Kant chamaria de *juízos sintéticos a posteriori.*

O problema que surge, portanto, é o de procurar a *natureza da evidência* própria dos raciocínios relativos aos "dados de fato", quando eles não estão imediatamente presentes aos sentidos (como, precisamente, quando prevejo que o sol surgirá amanhã ou quando, vendo fumaça, infiro que deve haver fogo aceso). A resposta de Hume é a seguinte: "Todos os raciocínios que dizem respeito à realidade dos fatos parecem fundados na *relação de causa e efeito.* É só graças a essa relação que nós podemos ultrapassar a evidência da nossa memória e dos sentidos."

Deve-se ter bem em conta esse problema, porque ele é fundamental, não apenas para entender Hume, mas também para compreender a formação da filosofia de Kant, embora os dois filósofos forneçam soluções notavelmente diferentes sobre a questão do significado e do valor da relação de causa e efeito.

6. A crítica humiana da idéia de relação entre causa e efeito

Causa e *efeito* são duas idéias bem distintas entre si, no sentido de que nenhuma análise da idéia de causa, por mais acurada que seja, pode nos fazer descobrir *a priori* o efeito que dela deriva. Escreve Hume: "Não é possível à mente encontrar nunca o efeito da pretensa causa, nem mesmo com a investigação e o exame mais acurados, dado que o efeito é *totalmente diverso* da causa e, conseqüentemente, não pode nunca ser descoberto nela." Se eu atinjo uma bola de bilhar com outra bola, digo que a primeira causou o movimento da segunda; entretanto, o movimento da segunda bola de bilhar é um fato completamente diferente do movimento da primeira e não está incluído nela *a priori*. Suponhamos, com efeito, que viemos ao mundo de imprevisto: nesse caso, vendo uma bola de bilhar, nós não poderemos de modo algum saber *a priori* que ela, impelida contra outra, *produzirá como efeito* o movimento dessa outra. O mesmo deve-se dizer de todos os outros casos desse gênero. Hume exemplifica dizendo que o próprio Adão, ao ver a água pela primeira vez, não tinha condições de inferir a priori que ela tem o poder de afogar por sufocamento.

Sendo assim, então, deve-se dizer que o fundamento de todas as nossas conclusões sobre a causa e o efeito é *a experiência*. Mas essa resposta propõe imediatamente outra questão, bem mais difícil: *qual é o fundamento das próprias conclusões que eu extraio da experiência?* Eu experienciei, por exemplo, que o pão que comi sempre me alimentou; mas com base em que fundamento eu extraio a conclusão de *que ele deverá me nutrir também no futuro?* Do fato de que eu experienciei que certa coisa sempre se acompanhou de outra ao modo de "efeito" eu posso inferir que também outras coisas como aquela deverão se acompanhar de efeitos análogos.

Por que extraio eu essas conclusões e, ainda por cima, as considero necessárias?

Para responder à questão, vejamos melhor os seus termos. Dois elementos essenciais estão presentes no nexo causa-efeito: a) a contigüidade e a sucessão; b) a conexão *necessária*. Só que a) a contigüidade e a sucessão são experimentadas, ao passo que b) a conexão necessária *não* é experimentada (no sentido de que *não é uma impressão*), mas sim *inferida*.

Ora, diz Hume, nós a *inferimos* pelo fato de termos experimentado uma conexão constante e, por conseguinte, pelo fato de termos contraído um *hábito* no constatar a regularidade da contigüidade e da sucessão, a ponto de tornar-se natural para nós, dada a "causa", esperar o "efeito".

O princípio com base no qual, a partir da simples sucessão *hoc post hoc,* nós inferimos o nexo necessário *hoc propter hoc* é constituído portanto pelo costume ou hábito. Escreve Hume: "Com efeito, toda vez que a repetição de um ato ou operação particular produz uma inclinação a renovar esse mesmo ato ou essa mesma operação, sem que sejamos forçados a isso por um raciocínio ou por um processo do intelecto, nós sempre dizemos que essa inclinação é efeito do *costume*. Empregando esse termo, nós não nutrimos a pretensão de ter indicado a razão última de semelhante inclinação. Limitamo-nos a indicar um princípio da natureza humana, conhecido por todos e bem sabido em virtude de seus efeitos. Talvez não possamos levar nossas investigações mais além ou pretender apontar a causa dessa causa, mas devemos nos contentar com ela como um princípio último que nós podemos conseguir fixar para todas as conclusões que extraímos da experiência."

Em conclusão, diz Hume, é o costume que nos permite sair daquilo que está imediatamente presente na experiência. Mas *não tem fundamento* toda proposição nossa relativa ao futuro.

Mas há ainda um ponto importantíssimo que devemo entender: embora seja básico, o costume de que falamos, em si mesmo, não seria suficiente para explicar inteiramente o fenômeno que estamos discutindo. Uma vez formado, esse costume gera em nós uma "crença" *(belief).* Ora, é precisamente essa *crença* que nos dá a impressão de que estamos diante de uma "conexão necessária" e que nos infunde a convicção de que, dado aquilo que nós chamamos "causa", deve se seguir aquilo que nós chamamos "efeito" (e vice-versa).

Assim, segundo Hume, a chave para a solução do problema está na "crença", que é um *sentimento*. Assim, de ontológico-racional, o fundamento da causalidade torna-se emotivo-arracional, ou seja, transfere-se da esfera do objetivo para a esfera do subjetivo.

Eis um trecho das *Investigações sobre o intelecto humano* que se tornou muito famoso: "Qual é, então, a conclusão da questão toda? É uma conclusão simples, embora deva-se admitir que *bastante distante das teorias filosóficas comuns.* Toda crença em um dado de fato ou em uma existência real deriva simplesmente de algum objeto, presente na memória ou nos sentidos, e de uma conexão habitual desse objeto com algum outro. Em outras palavras, havendo constatado, em muitos caso, que duas espécies determinadas de objetos — chama e calor, neve e frio — sempre estiveram ligadas entre si, quando a neve ou uma chama se apresenta de novo aos sentidos, a mente é levada pelo costume a esperar frio ou calor e a *crer* que exista uma qualidade semelhante, que se revelará a uma aproximação maior de nossa parte. Essa

crença é a conseqüência necessária do fato de que a mente se encontre em circunstâncias semelhantes: é uma operação da alma, quando nos encontramos nessa situação, torna-se tão inevitável quanto sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios ou o ódio quando sofremos injúrias. Todas essas operações *são outras espécies de instintos naturais,* que nenhum raciocínio ou procedimento do pensamento e do intelecto está em condições de produzir ou obstaculizar."

E, como veremos, exatamente esse "instinto natural" é que se revelaria a última trincheira do empirismo humiano.

7. A crítica das idéias de substância material e de substância espiritual e a existência dos corpos e do eu como objeto de mera crença ateórica

Hume submete a uma crítica análoga o conceito clássico de substância, 1) tanto em referência aos objetos *corpóreos,* 2) como no que se refere ao sujeito *espiritual.*

1) Segundo Hume, aquilo que nós captamos, na realidade, outra coisa não é senão uma série de feixes de impressões e idéias. Em virtude da constância com que esses feixes de percepções se apresentam a nós, acabamos por imaginar a existência de um princípio que constitua o fundamento da coesão entre aquelas percepções. Nós, por exemplo, consideramos aquele feixe de percepções que chamamos de maçã como sustentado por um princípio de coesão que garante que tais impressões permaneçam compactas e constantemente juntas. Mas esse princípio *não* é uma impressão, somente um modo nosso de imaginar as coisas, que acreditamos existir fora de nós. Pois aquilo que não é redutível a uma impressão, como sabemos, é destituído de validade objetiva.

Eis como, no *Tratado*, Hume critica a tradicional distinção entre substâncias e acidentes e como reduz a mecânica psicológica que nos leva a operar essa distinção, valendo-se habilmente do esquema com que procurou explicar o princípio da causalidade: "Nós não podemos evitar considerar a cor, o som, o sabor, a figura e as outras propriedades dos corpos como existências que não podem existir à parte, exigindo um sujeito inerente que os sustente ou assegure, já que, nunca tendo descoberto nenhuma dessas qualidades sensíveis sem imaginar ao mesmo tempo, pelas razões que expusemos, a existência de uma substância, o mesmo hábito que nos faz inferir uma conexão entre causa e efeito, nos faz aqui inferir que toda qualidade depende de uma substância ignorada.

O hábito de imaginar uma dependência tem o mesmo efeito que teria o de observá-la realmente."

2) Hume também faz uma crítica análoga à existência de uma substância espiritual, particularmente contra a existência do eu, entendido como realidade dotada de existência contínua e autoconsciente, idêntica a si mesma e simples.

Escreve Hume a esse respeito: "Infelizmente, todas essas decididas afirmações são contrárias à própria experiência (...) invocada: nós não temos nenhuma idéia do eu no modo como ele é explicado aqui. De que impressão poderia derivar tal idéia? É impossível responder a essa pergunta sem cair em contradições e manifestos absurdos. Entretanto, é uma pergunta à qual necessariamente deve ser dada uma resposta se pretendemos fazer passar a idéia do eu como uma idéia clara e inteligível. Sempre é necessária uma impressão qualquer para produzir uma idéia real. Mas o eu ou a pessoa não é uma impressão: é aquilo a que são referidas, por suposição, as nossas diversas impressões e idéias. Se houvesse uma impressão que desse origem à idéia do eu, essa impressão deveria permanecer invariavelmente ao longo de toda a nossa vida, já que se supõe que o eu exista desse modo. No entanto, não há nenhuma impressão que seja constante e invariável: dores e prazeres, vicissitudes e alegrias, paixões e sensações se alternam continuamente, nunca existindo todas juntas. A idéia do eu, portanto, não pode ter derivado de nenhuma dessas impressões nem de qualquer outra: em conseqüência, tal idéia não existe."

As duras conclusões de Hume, portanto, são as mesmas a que ele chega no caso dos objetos. Como os objetos nada mais são do que coleções de impressões, analogamente, *nós também não somos nada mais do que coleções ou feixes de impressões e idéias.* Nós somos uma espécie de teatro, onde passam e repassam continuamente as impressões e as idéias: mas, note-se bem, trata-se de teatro que não deve ser concebido como um prédio estável, mas simplesmente como o passar e o repassar das próprias impressões.

Eis o célebre trecho do *Tratado* em que Hume expressa essa sua visão: "Mas, à exceção de algum metafísico (...), eu ouso afirmar que, para o resto da humanidade, nós nada mais somos do que feixes ou coleções de diferentes percepções, que se sucedem com uma rapidez inconcebível, em um perpétuo fluxo e movimento. Os nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem variar as nossas percepções. O nosso pensamento é ainda mais variável do que a nossa vista. E todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa mudança. Talvez não exista um só poder da alma que permaneça idêntico, sem alteração, por um só momento. A mente é uma espécie de teatro, onde as diversas percepções fazem a sua aparição, passam e repassam, deslizam e se misturam com uma

infinidade de comportamentos e situações. Nem há nela, propriamente nenhuma *simplicidade* em um dado tempo nem *identidade* em tempos diferentes, qualquer que seja a inclinação natural que tenhamos para imaginar aquela simplicidade e identidade. E não se deve subentender a comparação do teatro: a mente não é constituída senão pelas sucessivas percepções, mas não temos sequer a mais distante noção do lugar onde essas cenas são representadas ou do material de que ele é composto."

O que devemos concluir então? Se o objeto é um feixe de impressões e se também o eu é um feixe de impressões, como poderão se distinguir entre si? Como se poderá falar de "objetos" e "sujeitos"?

A resposta de Hume é evidente: 1) a existência das coisas fora de nós não é objeto de conhecimento, mas sim de "crença" e assim, analogamente, 2) a identidade do eu não é objeto de conhecimento, mas também objeto de "crença".

1) A filosofia nos ensina que qualquer impressão é uma percepção e que, portanto, é subjetiva. Com efeito, a partir da impressão não se pode inferir a existência de um objeto como causa da própria impressão, porque o princípio de causa não tem uma validade teórica, como já vimos. A nossa "crença" na existência independente e contínua dos objetos é fruto da "imaginação", que, uma vez ingressando em determinada ordem de idéias, prossegue espontaneamente nessa ordem.

Em especial, como se encontra certa uniformidade e coerência em nossas impressões, a imaginação tende a considerar tal uniformidade e coerência como *total* e *completa,* supondo precisamente a existência de corpos que seriam a sua "causa". Vejamos um exemplo: eu saio de minha sala e, desse modo, deixo de ter todas as impressões que constituem esta minha sala; depois de certo tempo, ao retornar, tenho as mesmas impressões de antes ou, de todo modo, tenho percepções parcialmente iguais às de antes e em parte diferentes, mas coerentes com elas (por exemplo, encontro a luz reduzida porque já se fez tarde ou encontro o fogo da lareira quase extinto porque a lenha já queimou toda).

Pois bem, a *imaginação* preenche o vácuo da minha ausência, supondo que essas percepções correspondentes e coerentes em relação às anteriores correspondam a uma existência efetiva e separada dos objetos que constituem a minha sala. E mais: ao trabalho realizado pela imaginação se acrescenta ainda o da *memória,* que dá vivacidade às impressões fragmentadas e intermitentes (por causa de minha saída e da posterior volta à sala). E essa "vivacidade" gera a "crença" na existência dos objetos externos correspondentes. Assim, o que se salva da dúvida cética é essa crença instintiva, que é de gênese alógica e arracional, quase *biológica.*

2) O eu também é reconstruído de modo análogo pela imaginação e pela memória em sua unidade e substancialidade. Em conseqüência, também a existência do eu, entendido como substância à qual são referidas todas as percepções, nada mais é senão objeto de "crença".

Deve-se destacar, porém, que, para Hume, o eu torna-se objeto de consciência imediata através das paixões e, portanto, mais uma vez em âmbito ateórico e por via arracional. Mas logo falaremos disso.

8. A teoria das paixões e a negação da liberdade e da razão prática

As paixões são algo original e próprio da "natureza humana", independentes da razão e não domináveis por ela. Elas são "impressões" que derivam de outras percepções. Hume distingue as paixões em : 1) diretas e 2) indiretas. 1) As primeiras são aquelas que dependem imediatamente do *prazer* e da *dor,* como, por exemplo, o desejo, a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero, a tranqüilidade. 2) As segundas são, por exemplo, o orgulho, a humildade, a ambição, o amor, o ódio, a inveja, a piedade, a malignidade, a generosidade e as outras que delas derivam.

Hume alonga-se muito ao escrever sobre essas paixões. Mas os elementos importantes do seu discurso podem ser resumidos como segue: ele afirma que as paixões *dizem respeito* ao *eu*, "ou seja, aquela *pessoa* particular de cujas ações e sentimentos *cada um de nós está intimamente convencido";* e, falando sobre o orgulho, ele chega inclusive a afirmar que *"a natureza ligou* a essa emoção *certa idéia, a do eu (!)*, que nunca deixa de se produzir". Como já observamos, é evidente que, aqui, Hume recupera a consciência e a idéia do eu em bases emocionais.

Em última análise, a própria vontade pode ser redutível às paixões ou, de qualquer modo, constitui algo muito próximo a elas, dado que, segundo Hume, se reduz a uma *impressão que deriva do prazer e da dor,* precisamente como as paixões. Mas o nosso filósofo parece um tanto incerto sobre esse ponto, como demonstra a seguinte passagem: "Entre todos os efeitos imediatos da dor e do prazer, não há nenhum que seja mais importante do que a *vontade,* razão pela qual, propriamente falando, ela não se inclui entre as paixões (mas note-se: tem a mesma origem delas). Entretanto, como, para a explicação das paixões, é necessária uma plena compreensão de sua natureza e das suas propriedades, a faremos agora objeto do nosso exame. Antes de mais nada, desejo observar que, por *vontade,* não entendo nada mais do que *aquela impressão*

interior que percebemos e da qual nos tornamos conscientes quando, voluntariamente, damos origem a algum novo movimento do nosso corpo ou a alguma nova percepção de nossa mente. É impossível definir essa impressão, como, por outro lado, as anteriores impressões do orgulho e da humildade, do amor e do ódio (...)." É evidente que essa posição tão ambígua (a vontade é e não é uma paixão) se reflete imediatamente na concepção de liberdade, que Hume acaba por negar.

Para ele, "livre-arbítrio" seria sinônimo de não-necessidade, vale dizer, de *casualidade,* constituindo assim um absurdo. Segundo Hume, aquilo que habitualmente se chama de "liberdade" nada mais seria que a simples "espontaneidade", ou seja, a não-coação externa. Ao realizar os nossos atos, nós não somos *determinados* por motivos externos, mas sim interiores, mas, de qualquer forma, somos determinados.

Mas o ponto mais característico da filosofia moral de Hume é a tese segundo a qual "a razão não pode nunca se contrapor à paixão na condução da vontade".

Isso significa proclamar a vitória do jogo das paixões e, assim, negar que a razão possa ser *prática,* ou seja, *que a razão possa guiar e determinar a vontade.*

A passagem seguinte é verdadeiramente paradigmática a esse respeito: "Como, por si só, a razão nunca pode produzir uma ação ou suscitar uma volição, daí infiro que essa mesma faculdade é igualmente incapaz de obstaculizar uma volição ou de disputar a preferência a alguma paixão ou emoção. Tal conseqüência é necessária, pois é impossível que a razão possa ter esse segundo efeito de obstaculizar uma volição sem dar um impulso em uma direção contrária à nossa paixão: agindo sozinho, esse impulso não estaria em condições de produzir uma volição. Nada pode obstaculizar ou reduzir o impulso de uma paixão senão um impulso contrário. Se esse impulso contrário surgisse da razão, isso significaria que esta última faculdade deveria ter uma influência originária sobre a vontade e deveria estar em condições, não apenas de impedir, mas também de causar algum ato de volição. Mas, se a razão não tem essa influência originária, é impossível que possa obstaculizar um princípio que, ao contrário, possui tal capacidade, ou então que consiga fazer a nossa mente hesitar, ainda que seja por um instante. Assim, fica claro que o princípio que se contrapõe à paixão não pode coincidir com a razão e só impropriamente é assim chamado. Quando falamos de uma luta entre a paixão e a razão, não estamos falando com rigor nem filosoficamente. A razão é e só deve ser escrava das paixões, não podendo em caso algum reivindicar uma função diversa da de servir e obedecer a elas."

Essa posição é exatamente contrária à que Kant defenderia na *Crítica da razão prática.*

9. O fundamento arracional da moral

A moral foi o argumento que mais interessou a Hume desde o início de sua formação espiritual, a ponto de alguns intérpretes sustentarem que, se *todo* o sistema humiano não for visto à luz desse interesse fundamental, ele não revela o seu preciso significado. Com efeito, no início do terceiro livro do *Tratado,* Hume escreve: "A moral constitui *um tema que nos interessa mais do que todos os outros.* Toda decisão que lhe diz respeito nós imaginamos que ponha em jogo a concórdia social. E é evidente que esse interesse deverá fazer com que nossas especulações se apresentem mais reais e sólidas do que as relativas a temas que nos são amplamente indiferentes. Se algo nos toca de perto, concluímos que não poderá nunca se tratar de uma quimera. E, enquanto a nossa paixão está comprometida de um lado ou de outro, pensamos espontaneamente que a questão se insere na esfera da compreensão humana, coisa de que, por vezes, duvidamos em relação a outros casos desse tipo. Carente desse privilégio, nunca eu me teria aventurado em um terceiro volume desta intricada filosofia em uma idade em que a maior parte dos homens parece concorde em transformar a leitura em um divertimento e rejeitar qualquer coisa que exija um considerável grau de atenção para ser compreendida."

Qual é o fundamento da moral?

Como já vimos, Hume negava que, como tal, a razão pudesse mover a vontade, ou seja, que a razão possa ser fundamento da vida moral. Por conseguinte, a moral deve derivar de algo diferente da razão. Com efeito, diz Hume, a moral suscita paixões e promove ou impede ações, coisas que, pelos motivos expostos, a razão não está em condições de fazer. Assim, conclui Hume, "é impossível que a distinção entre bem e mal moral possa ser estabelecida pela razão, posto que essa distinção tem sobre as nossas ações uma influência da qual a razão é inteiramente incapaz". Quando muito, a razão pode dispor-se a serviço das paixões e colaborar com elas, despertando-as e orientando-as.

A resposta humiana a esse quesito é óbvia: o fundamento da moral é o sentimento. Eis uma afirmação paradigmática: "A moral (...) é mais propriamente objeto de sentimento do que de juízo, por mais que esse sentido ou sentimento seja habitualmente tão doce e leve que somos levados e confundi-lo com uma idéia, segundo o nosso costumeiro hábito de tomar por idênticas as coisas que têm uma forte semelhança recíproca."

Então, que *sentimento* é esse que serve de fundamento para a moral?

É um sentimento *particular* de prazer e dor.

A virtude provoca um prazer de tipo *particular,* assim como o vício provoca uma dor de tipo *particular,* de modo que, se conseguirmos explicar tal prazer e tal dor, explicaremos também o vício e a virtude. E eis o que escreve Hume: "Ter o sentido da virtude nada mais significa que *sentir* uma satisfação de um tipo particular ao contemplar uma certa qualidade. E é exatamente nesse *sentir* que reside a nossa louvação ou a nossa admiração. Nós não vamos além: não procuramos buscar a causa da satisfação. Nós não inferimos que uma qualidade seja virtuosa porque ela nos agrada: *é no sentir que ela nos agrada de certo modo particular que nós sentimos que, com efeito, ela é virtuosa.* Isso também ocorre em nossos juízos sobre todo tipo de beleza, gostos e sensações. A nossa aprovação está implícita no prazer imediato que todas essas coisas nos dão".

Já dissemos que o prazer (ou dor) moral é *peculiar.* Com efeito, ele *deve ser acuradamente distinto de todos os outros tipos de prazer.* Com efeito, por prazer nós entendemos sensações muito diferentes entre si: como exemplifica Hume, uma coisa é o prazer que experimentamos em beber uma boa taça de vinho, num prazer que é de caráter puramente hedonístico, mas outra coisa é o prazer que experimentamos ao ouvir uma boa composição musical, o que é um prazer estético. Nós captamos *imediatamente* a diferença entre esses dois tipos de prazer, não havendo nenhum perigo de que consideremos o vinho harmonioso ou a composição musical saborosa. Analogamente, diante da virtude de uma pessoa, experimentamos um prazer *peculiar* que nos impele a louvá-la (assim como, diante do vício, experimentamos um desprazer que nos impele a censurá-lo). Segundo Hume, trata-se de um tipo de prazer (ou dor) *desinteressado.* E essa, precisamente, é a conotação específica do sentimento moral: o ser "desinteressado".

Eis as próprias palavras com que Hume expressa eficazmente esse seu conceito: "As boas qualidades de um inimigo nos são nocivas, mas, apesar disso, também podem nos impor estima e respeito. Somente quando certa característica é considerada em geral, *sem qualquer referência ao nosso interesse particular,* é que causa tal sentido ou sentimento que a faz ser considerada moralmente boa ou má. É verdade que esses sentimentos que surgem do interesse e da moral estão sujeitos a serem confundidos e transformam-se naturalmente um no outro. Raramente nos ocorre de não julgar um inimigo como vicioso ou de conseguir distinguir entre a sua oposição aos nossos interesses e a sua efetiva maldade ou baixeza. *Mas isso não impede que, em si mesmos, os sentimentos*

sejam distintos e que um homem de caráter e dotado de discernimento possa evitar essas ilusões. Analogamente, embora, como é óbvio, uma voz musical nada mais seja do que uma voz que naturalmente desperta um *particular tipo de prazer,* no entanto, é difícil que um homem consiga perceber que a voz de um inimigo é agradável ou a admitir que é uma voz musical. Mas uma pessoa de ouvidos sensíveis e que tenha domínio sobre si mesma conseguirá separar esses sentimentos e louvar aquilo que merece."

Ademais, para Hume, o sentimento da *simpatia* também se reveste de notável relevância moral. Valorizando esse sentimento, o nosso filósofo coloca-se em clara antítese com a pessimista visão de Hobbes, como o prova este belo trecho: "Não há qualidade da natureza humana mais notável, seja em si e por si, seja por suas conseqüências, *do que a nossa propensão a experimentar simpatia pelos outros* e a receber por transmissão as inclinações e os sentimentos alheios, por mais diferentes e até mesmo contrários aos nossos que eles sejam. Isso não é evidente só nas crianças, que abraçam tranqüilamente qualquer opinião que lhes seja proposta, mas também em homens do máximo juízo e inteligência, que acham muito difícil seguir a sua própria razão e inclinação em oposição às dos seus amigos e companheiros de todo dia. É a esse princípio que devemos imputar a grande uniformidade que pode ser observada nas inclinações e no modo de pensar daqueles que pertencem a um mesmo povo. E é muito mais provável que essa semelhança surja da simpatia, mais do que de qualquer influência do solo e do clima, que, mesmo permanecendo invariavelmente idênticos, no entanto não conseguem fazer o caráter de um povo permanecer idêntico por cem anos. Um homem de bom caráter logo se põe de acordo com o humor das pessoas em cuja companhia se encontra. E até mesmo o homem mais orgulhoso e conflitivo assume alguns traços de seus concidadãos e seus conhecidos. Um comportamento alegre suscita em minha mente um claro sentido de satisfação e serenidade, ao passo que uma atitude irada e adversa lança-me imediatamente em um estado de tristeza. Ódio, ressentimento, estima, amor, coragem, alegria e melancolia — todas essas são paixões que sinto mais por transmissão dos outros do que pelo meu próprio temperamento e disposição natural."

Por fim, nas *Investigações sobre os princípios da moral,* para explicar a ética, Hume recorreu também à dimensão *utilitarista.* Com efeito, diz ele, o "útil" move a nossa concordância. Mas o "útil" de que se fala no campo da ética não é "o nosso útil particular", mas sim o útil que, além de nós, estende-se "também aos outros", ou seja, o útil público, que é "o útil à felicidade de todos". Assim, escreve Hume: "Desse modo, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral e se não consideramos sempre essa utilidade em

referência ao eu singular, segue-se então que *tudo o que contribui para a felicidade da sociedade* granjeia diretamente a nossa aprovação e a nossa boa vontade. Eis um princípio que, em boa medida, explica a origem da moralidade (...)."

10. A religião e o seu fundamento irracional

Hume não tinha interesse pessoal pela religião. Ele se havia afastado desde jovem das práticas religiosas, assumindo atitude de indiferença, com traços de verdadeira aversão. Mas, como *fato* da "natureza humana", a religião não podia deixar de constituir objeto de sua análise.

Apesar de alguns pontos de contato com certas idéias deístas, a posição de Hume não é deísta, chegando a ser, em alguns caso, claramente antideísta.

a) Em primeiro lugar, a religião não tem um fundamento racional. Hume refuta e rejeita as provas apresentadas pelos teólogos em favor da existência de Deus. Segundo ele, no máximo, pode-se pensar como plausível alguma analogia com a inteligência, no que se refere à causa do universo. Mas dessa analogia não se extrai nada de certo.

b) A religião também não possui um fundamento moral. Segundo Hume, não há uma verdadeira conexão entre religião e ética. Com efeito, como já vimos, o fundamento da ética é o sentimento, não a religião. Escreve ele na *História natural da religião:* "Escutai aquilo que os homens proclamam: nada é mais seguro do que seus dogmas religiosos. Examinai as suas vidas: dificilmente poderíeis pensar que têm a mínima confiança nesses dogmas."

c) A religião tem um fundamento instintivo: a idéia do divino nasceu do medo pela morte, da preocupação com a vida futura. Em suma, segundo Hume, "as primeiras idéias religiosas não nasceram da contemplação das obras da natureza, mas sim de uma preocupação com os acontecimentos da vida e das esperanças e dos medos que incessantemente percorrem a mente humana" (é evidente, aqui, o eco de idéias epicuréias e lucrecianas!).

Hume não é ateu por princípio e de modo dogmático, mas é extremamente ambíguo. Ele avalia negativamente a religião, mas depois diz que um povo sem religião pouco difere dos animais. A passagem seguinte mostra exemplarmente essa ambigüidade: "Não há absurdos teológicos tão descomunais que, alguma vez, já não tenham sido sustentados por homens de grande inteligência e cultura. Não há preceitos mais rigorosos que não tenham sido aceitos por homens inteiramente voltados para o prazer e mais

preguiçosos. *A ignorância é a mãe da devoção:* essa é uma máxima proverbial, confirmada pela experiência de todos. *Entretanto, procurai um povo inteiramente privado de religião: se o encontrardes, podeis estar certos de que ele pouco difere dos animais."*

11. Dissolução do empirismo na "razão cética" e na "crença arracional"

Hume considerava-se cético moderado. Com efeito, em sua opinião, o ceticismo moderado "pode beneficiar o gênero humano", visto que consiste na "limitação de nossas investigações aos temas que melhor se adaptam às limitadas capacidades do intelecto humano".

Em última análise, no que se refere às ciência abstratas, essas capacidades se restringem ao conhecimento das relações entre idéias e, portanto, no caso das razões que examinamos, se restringem somente à matemática. Todas as outras investigações se referem a dados de fato, suscetíveis de constatação, mas não de demonstrações. Em suma, o que domina todos esses ámbitos é a experiência e não o raciocínio. Assim, as ciências empíricas baseiam-se na experiência, a moral no sentimento, a estética no gosto e a religião na fé e na revelação.

Sendo assim, na *Investigações sobre o intelecto humano,* Hume tira a sua célebre conclusão: "Quando, persuadidos desses princípios, percorremos os livros de uma biblioteca, de que devemos nos desfazer? Se pegamos algum volume, digamos de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, nos perguntamos: 'Será que contém raciocínios abstratos em torno da quantidade ou do número?' Não. 'Contém raciocínios baseados na experiência e relativos aos dados de fato ou à existência das coisas?' Não. Então, joguemo-lo às chamas, já que não pode conter nada mais que tergiversação e engano."

Essas conclusões céticas podem ser reduzidas a um fundamento único: *a negação da valência ontológica do princípio de causa e efeito.* Seria muito fácil mostrar que, na realidade, no mesmo momento em que o exclui, Hume o está reintroduzindo subrepticiamente, sem se dar conta disso, para poder proceder ao seu discurso. As impressões são "causadas" pelos objetos, as idéias são "causadas" pelas impressões, a associação das idéias tem uma "causa", o hábito é "causado" por seu turno e, assim, os exemplo poderiam se multiplicar! Se tivéssemos *verdadeiramente* que eliminar o princípio de causa, não só a metafísica ruiria por terra, mas também toda a filosofia teórica e moral de Hume.

Mas não é para isso que queremos chamar a atenção (já que isso nos levaria para o campo da crítica ao sistema humiano), mas muito mais para a postura geral que caracteriza o pensamento do nosso filósofo: à razão cética problemática, Hume contrapõe o instinto e o elemento alógico, passional e sentimental, portador de uma segurança incontida e, portanto, dogmática. A própria razão filosófica, que é uma necessidade originária de indagar, aparece em Hume, em certos momentos, quase como uma espécie de instinto, também ele incontido. Em suma, para Hume, a última palavra parece ser deixada precisamente para o instinto, ou seja, para o arracional, quando não até para o irracional, como dizíamos no princípio.

As duas afirmações seguintes, verdadeiramente simbólicas, mostram claramente como o empirismo humiano afastou-se do empirismo lockiano. Locke dizia: "A razão deve ser o nosso último juiz e o nosso guia em toda coisa." Hume, ao contrário, afirma: "A razão é e só pode ser escrava das paixões, não podendo reivindicar em caso algum uma função diversa da de obedecer a elas."

Como se vê, quando levado às conseqüências extremas, o empirismo choca-se contra limites agora intransponíveis (pelo menos com sua lógica intrínseca). Caberia a Kant a grande empresa de abrir novos caminhos, capazes de evitar tanto esses extremismos irracionalistas e céticos como os extremismos de caráter oposto em que haviam incorrido os sistemas racionalistas.

Mas, antes de Kant, devemos tratar de dois pensadores que nadaram contra a corrente: saindo dos esquemas típicos da época moderna e das linhas que levam a Kant, eles, abreviando os tempos, anunciam mensagens que são ainda mais "modernas" do que a "modernidade" de sua época. E, ainda antes de Kant, devemos também apresentar um quatro geral da cultura e do pensamento iluministas, dos quais os filósofos até agora tratados foram, de certo modo, iniciadores ou até mesmo expoentes de relevo e dos quais o próprio pensamento de Kant, em ampla medida, é uma expressão.

Sétima parte

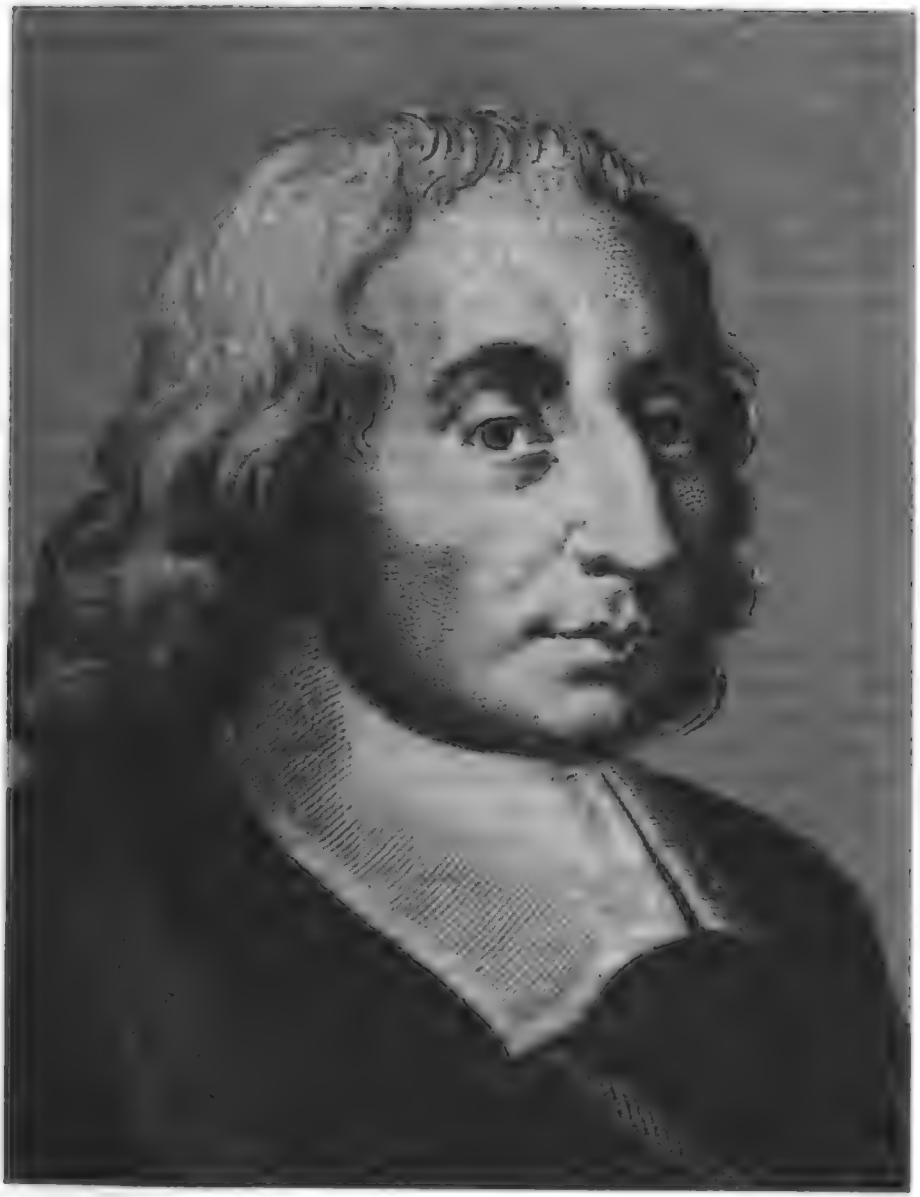
PASCAL E VICO, DOIS PENSADORES CONTRA A CORRENTE NA ÉPOCA MODERNA

"É uma doença natural do homem acreditar que possui diretamente a verdade; disso deriva que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível."

Blaise Pascal

"Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante Antigüidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual não se pode duvidar sob nenhuma condição: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana."

Giambattista Vico



Blaise Pascal (1623-1662), cientista e filósofo: foi uma das mentes mais agudas do pensamento ocidental, defensor da autonomia da razão e da racionalidade do dom da fé.

Capítulo XV

O LIBERTINISMO; GASSENDI: EMPIRISTA CÉTICO EM DEFESA DA RELIGIÃO; O JANSENISMO E PORT-ROYAL

1. O libertinismo

1.1. Em que consiste a atitude libertina

"Ao longo das primeiras décadas do século XVII, no seio da sociedade culta francesa, constitui-se uma corrente, chamada 'libertina', que não tardou a fazer tocar o alarma nas fileiras dos pregadores, apologistas e homens de Igreja, que trabalhavam esforçadamente na restauração moral e religiosa do país, dilacerado pelas divisões confessionais e pelas guerras civis (...). Injetado pela Itália na França nas primeiras décadas do século, o espírito 'libertino' se adapta às condições ambientais, sociais e intelectuais apresentadas pela história daquele país. No aspecto intelectual, desenvolve a herança de Montaigne, sobretudo das últimas obras de Montaigne, mais inclinadas ao ceticismo, e a herança de Charron, cuja *Sabedoria,* rígida em suas subdivisões formais, mostra-se suficientemente flexível e de conteúdo nuançado para sugerir diversas leituras e alimentar uma vasta gama de atitudes, de acordo com as diversas inclinações intelectuais: do franco ceticismo ao chamado 'fideísmo', da negação aberta e sincera à dupla verdade, da hipocrisia ao compromisso. Sob o aspecto social, a instabilidade que perdura durante todo o primeiro quarto do século favorece, nas demais classes, a dissolução juntamente com a irreligiosidade" (A. Moscato).

Até hoje, o termo "libertino" significa "incrédulo dissoluto". E esse significado foi imposto pelos adversários do libertinismo, para os quais a crítica cética e irreverente à religião levava necessariamente à dissolução dos costumes morais. Na verdade, no século XVII, "libertino" significava "livre-pensador". E os "livres-pensadores" franceses, mergulhando na Antigüidade clássica através da retomada de temáticas extraídas do patrimônio renascentista, procuravam com isso contrastar a moral e as crenças religiosas proclamadas e defendidas em sua época. É assim, por exemplo, que se pode entender o contínuo apelo dos livres-

pensadores ao epicurismo, ao ceticismo ou até ao naturalismo imanentista dos antigos.

Desse modo, por seu afastamento da tradição escolástica, por sua confiança no valor da ciência, por sua defesa de autonomia da razão e do seu poder crítico, os libertinos, por um lado, se enquadram bem na época cartesiana e, por outro lado, antecipam em diversos aspectos temas e atitudes do iluminismo. Entretanto, em comparação com o cartesianismo, o afastamento dos libertinos em relação à tradição é muito mais amplo, já que se estende não apenas à tradição filosófica, mas também e sobretudo à tradição moral, às crenças religiosas e às instituições.

Em comparação com os iluministas, uma das diferenças está no fato de que a crítica libertina foi uma crítica clandestina e não pública, uma crítica que amiúde era confiada apenas às conversações e discussões privadas. Ademais, enquanto os iluministas, com franqueza e coragem, tentaram levar suas idéias a amplas camadas de pessoas, o libertinismo foi um fenômeno elitista, isto é, de poucos, e substancialmente hipócrita. A crítica libertina à moral e à religião restringia-se a uma estreita aristocracia intelectual, que, no entanto, reconhece as funções sociais daquelas "superstições" constituídas pelas crenças da religião positiva e que recomenda aos governantes servirem-se delas em função da "razão de Estado".

O libertinismo não produziu uma filosofia que, de alguma forma, possa ser reconstruída em um sistema. Entretanto, um traço quase constante que encontramos nos escritos dos libertinos é a crítica *histórica e teórica* da religião revelada. Para os livrespensadores, as crenças do cristianismo nada mais são do que superstições. E, quando não fazem profissão de ateísmo, os libertinos substituem o *teísmo,* isto é, a fé em um Deus pessoal e providente, pelo *deísmo,* isto é, a *doutrina racional* que afirma a existência de um Ser supremo e desinteressado pelas vicissitudes humanas, mas que é alcançável pela razão do homem, através dos seus efeitos naturais. Como veremos, Pascal iria lançar seus dardos polêmicos contra o deísmo, que não considerava melhor que o ateísmo.

Em suma, ainda com Alberto Moscato, podemos dizer que o período do libertinismo "é uma época em que muitos jovens nobres e seus amigos manifestam em seu ambiente aberto desprezo pelos dogmas e ritos do cristianismo, inclinando-se para o deísmo e opondo-se às concepções dominantes em matéria de demônios, encantamentos e outras intervenções sobrenaturais, mas ostentando ao mesmo tempo um sentimento de superioridade aristocrá-

tica que os induz a vedar suas idéias e sentimentos aos homens simples e comuns. Eles estão convencidos de que, por conveniência do Estado e oportunidade própria, é preciso deixar o povo na ignorância e na superstição".

Assim, a posição despreconceituosa e a irreverência (às vezes, também a intuição séria e a crítica severa) em relação à religião se acompanham de uma aceitação dissimulada e oportunista da situação política. Com os libertinos, a devoção hipócrita passa do campo da religião para o campo da política. E "a licenciosidade dos costumes une-se à ousadia dos escritos, levada aos limites da prudência, em um perigoso jogo de equilíbrio entre o risco e a impunidade, que parece assegurada para as camadas privilegiadas. As mais da vezes, trata-se de expressões de desafio ou manifestações de intolerância moral, em que a tentação do proibido e o gosto pelo escândalo ultrapassavam em muito o empenho crítico e o amor à verdade" (A. Moscato).

1.2. **Libertinismo erudito e libertinismo mundano**

Des Barreaux ficou conhecido em sua época como "o príncipe dos libertinos", mas o maior pensador do libertinismo (se formos excluir Gassendi, que estava ligado aos círculos libertinos, mas expressava interesses religiosos) foi sem dúvida Savinien de Cyrano, conhecido como Cyrano de Bergerac (1619-1655). Cyrano escreveu uma comédia (*Le pédant joué,* representada em 1645), uma tragédia (*La mort d'Agrippine,* representada em 1654) e, ademais, dois romances filosóficos: *Os estados e impérios da lua* (1655) e *Os estados e impérios do sol* (1662). Cyrano é de opinião de que o universo é um grande animal, cujas partes são animais sempre menores, até chegar-se aos menores de todos os animais, que são os átomos. O pensamento italiano de Cardan e Campanella funde-se nele com o atomismo epicúreo, que, através do ensinamento de Lucrécio, impede que apareça na concepção de Cyrano o grande tema renascentista que foi a magia. Naturalista e racionalista, Cyrano sustenta que os átomos são eternos, que sua conformação não é de modo algum estruturada pelos desígnios da Providência e que a alma é feita de átomos e é mortal.

Outro pensador libertino de destaque foi François la Mothe le Vayer (1588-1672), autor dos *Diálogos feitos imitando os antigos por Orasius Tubero.* Com esses *Diálogos,* plenos de erudição, La Mothe le Vayer, cético que às vezes ostenta a serenidade do epicurismo e às vezes a força do estoicismo, apresenta-se como herdeiro de Montaigne. Depois de se pôr a serviço de Richelieu, no entanto, La Mothe le Vayer tornou-se menos crítico, passando a apoiar conformistamente a política de Richelieu. Somente na

velhice é que iria despertar novamente o espírito do jovem "livre-pensador", na licenciosidade das *Caminhadas* e no ceticismo dos *Solilóquios céticos* (o breviário de bolso da doutrina pirroniana).

Enquanto isso, sólidos princípios de metodologia histórica eram formulados com muita clareza por outro libertino, isto é, Gabriel Naudé (1600-1653), que, médico em Paris e Pádua, era homem de grande cultura. Colocando-se a serviço de Mazarino, conseguiu construir-lhe uma biblioteca de cerca de quarenta mil volumes. Organizada de maneira racional, essa biblioteca custou muitos sacrifícios e viagens e Naudé. Seu alvo polêmico foram as crenças nos magos, nas bruxas, nos diabos, nos encantamentos, nos prodígios e nos milagres, crenças que, na opinião de Naudé, dominam não apenas a mente dos incultos, mas também a dos eruditos.

Incrédulo e crítico, rico de agudas considerações psicológicas e epistemológicas, Naudé era de opinião que "a prudência na crítica dos autores (...) é muito difícil para poder ser praticada por todo tipo de pessoas. A experiência, que só se adquire com o tempo, a reflexão que se precisa exercer sobre aquilo que é concebido, o exato discernimento das intenções ocultas e das sábias ações alheias e, sobretudo, a imperturbabilidade que deve sempre sustentar a chama na busca da verdade, tudo isso descarta facilmente os espíritos fracos, levianos e obstinados, como também os jovens (...) do exercício dessa censura, na qual se empenham com mais sucesso e menos dificuldade a idade madura e uma têmpera incomum".

Enquanto o libertinismo de Cyrano, de La Mothe le Vayer, de Naudé e também do genebrino Elias Diodati (de origem italiana) é chamado "libertinismo erudito", já o libertinismo de Faret (autor de *Honnéte homme,* 1630), de Bardin (autor do conhecido *Lycée*) e do cavalheiro de Meré (Antoine Gombaud, 1607-1684) é chamado "libertinismo mundano". Tendo como fundo obras italianas como o *Cortesão* de Castiglione e a *Conversação civil* de Stefano Guazzo, o libertinismo mundano preocupava-se com o conceito de "honneté", isto é, da honra e do decoro que deviam enformar os modos e os comportamentos do perfeito gentil-homem.

Segundo Faret, "é preferível estudar no grande livro do mundo ao invés de estudar em Aristóteles". E aquilo que ele pretende ensinar é "a arte de agradar na corte". Mas, segundo Meré, não é possível enfeixar em preceitos claros as regras da "arte de agradar": as finezas e as nuanças da vida vivida escapam à precisão da análise, só podendo ser captadas por aquele sentimento global que ele chama "esprit". E foi exatamente desse conceito de "espírito" do cavalheiro de Meré que Brunschvicg viu uma influência na idéia do "esprit de finesse" que encontraremos em Pascal.

2. Pierre Gassendi: "empirista-cético" em defesa da religião

2.1. A polêmica contra a tradição aristotélico-escolástica

"Gassendi representa (...) uma experiência típica na cultura da primeira metade do século XVII, que ele compartilha com outros pioneiros da nova ciência: ligado à tradição renascentista pela crítica ao aristotelismo, pelos interesses eruditos e pela veia cética, ele estende o seu gosto pelo particular concreto — pela história — ao conhecimento da natureza, na concretude do acontecer fenomênico: a experiência torna-se o princípio unificador de todo o saber humano, sempre intrinsecamente histórico e, portanto, provisório e progressivo. Abandonando um saber que tinha seu vértice na contemplação distante de essências eternas, a ela subordinando todo outro conhecimento, e libertando a fé de toda superestrutura teológica-científica, Gassendi dedica-se à construção de um sistema articulado em uma lógica empirista e nominalista, em uma física mecanicista e em uma ética da *voluptas*" (T. Gregory).

Nascido em Champtercier, na Provença, em 1592, e morto em Paris, em 1655, Pierre Gassendi foi cônego e depois preboste em Dijon, bem como docente de filosofia na Universidade de Aix, de 1616 a 1622. O mais importante resultado de seus cursos universitários são as *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos.* Foram anunciados sete livros dessas *Exercitationes,* mas apenas o primeiro foi publicado (em Grenoble, em 1624), ao passo que o começo do segundo livro pode ser encontrado na edição das obras completas (Lião, 1658).

As *Exercitationes* são uma obra polêmica, cujo alvo é constituído pelo aristotelismo escolástico, que, com a força do apoio da Igreja e dos teólogos, ainda dominava nas escolas. A obra se situa na esteira do antiaristolelismo renascentista e as suas fontes são Ramus (no que se refere à lógica), Vives (no que diz respeito à psicologia) e Charron (no que concerne à inutilidade de Aristóteles como guia para a felicidade e a sabedoria) (A. del Noce).

Escreve Gassendi: "Quando me tornei independente e comecei a examinar toda a questão com uma investigação mais aprofundada, logo me dei conta do quanto era vã e inútil (a filosofia que era ministrada nas escolas) para alcançar a felicidade." Entretanto, "a flecha mortal continuava espetada, isto é, aquele preconceito geral pelo qual eu via todas as autoridades aprovarem Aristóteles. Mas a leitura de Vives e do meu Charron infundiu-me coragem e removeu todo temor. Graças a ela, pareceu-me não sem

razão a argumentação segundo a qual aquela flecha não devia ter uma aprovação incondicional só porque a grande maioria a aprovava. E minhas forças aumentaram ainda mais graças a Ramus e Mirândola (...)".

Interessado por astronomia e mecânica, Gassendi realizou observações astronômicas e, em defesa de Galileu, escreveu o *De motu impresso a motore translato* (1640-1643) e o *De proportione qua gravia decidentia accelerantur* (1642 e 1645).

Fascinado pela acatalepsia (suspensão do assentimento) "recomendada pelos acadêmicos e pelos pirronianos" e persuadido de que a forma válida de saber não é a busca das "essências" ou "causas metafísicas", mas muito mais a descrição do acontecer fenomênico factualmente comprovável, Gassendi volta-se então contra aquela tradição que fez de Aristóteles "quase um deus caído do céu" e que venera, comenta e transmite precisamente as obras menos úteis de Aristóteles, como a *Física* e a *Metafísica*, ao invés das obras relativas a história natural (isto é, a ciência) e à política.

Exclama Gassendi: "Como seria útil conhecer a história das pedras, dos metais, das plantas, dos animais e de todas as outras coisas desse gênero, cuja variedade é tão agradável de se conhecer!" Entretanto, os escolásticos objetam que tais conhecimentos são objeto dos talhadores de pedra, dos ourives, dos ervateiros e dos caçadores. Os escolásticos "não lhes têm a mínima consideração, pois seriam conhecimentos muito vulgares, ao passo que se vangloriam de escolher as coisas que cabem propriamente à filosofia". E Gassendi replica a essa objeção: "Mas então Aristóteles, Demócrito e outros grandes homens, cuja erudição é tão estimada, não estavam cultivando a filosofia quando orientavam suas pesquisas para tais coisas?"

Na opinião de Gassendi, a realidade é que a filosofia aristotélico-escolástica pratica um método errôneo, afastando-se da natureza e reduzindo-se à prática de uma estéril verbosidade. Eis, com efeito, o que discutem com tanto zelo os filósofos das escolas: *"Se existe a forma da corporeidade; se aquilo que é chamado 'forma do cadáver' tem propriedades e quais seriam elas; se os graus inferiores contêm os superiores formalmente ou de modo eminente; se a faculdade animal é separável do seu sujeito realmente ou apenas racionalmente; se, além disso, a faculdade visual, colocada, por exemplo, em uma pedra, possa produzir a faculdade de ver;* e deixo de lado ainda um enorme número de outras futilidades e inépcias". Os escolásticos não conhecem a natureza, não examinaram vegetais nem minerais, ignoram os elementos: "E nem poderia ser diferente, para quem só exercitou sua língua em frívolas e inúteis combinações de qualidades."

Para ele, os filósofos aristotélico-escolásticos não têm o justo método: "Dentre as coisas celestes (...) tentaram a duras penas conhecer somente o sol e a lua e, desfrutanto seu ócio nas escolas ou em salas bem aquecidas, discutiram coisas que jamais perscrutaram pessoalmente nos céus, inventando mil embustes para manter em pé os seus sonhos, vale dizer, a solidez e a real existência das esferas celestes, os canais através dos quais passam os astros (...). Para ser breve, não examinaram absolutamente nada da natureza que está diante de nós: quando entraram em suas escolas, entraram em outra natureza que não tem nada a ver com aquela que está fora de nós." Por isso, quando tais filósofos escolásticos são postos diante da verdadeira realidade, "navegam na mais completa escuridão e permanecem perplexos", "como se fossem aqueles que, crescidos nos bosques, de repente são introduzidos em uma magnífica e enorme cidade".

2.2. Por que nós não conhecemos as essências e por que a filosofia aristolélico-escolástica é danosa à fé

Segundo Gassendi, o saber aristotélico baseia-se em definições a priori que, presumidamente, captam as "essências" ou as "causas metafísicas" dos fenômenos. E aqui está o pressuposto errado da tradição filosófica, já que, como diz Gassendi, "antes de qualquer outra coisa, é evidente que todo conhecimento que existe em nós é próprio dos sentidos ou deriva dos sentidos; por conseguinte, parece igualmente certo que não se pode pronunciar juízo algum sobre qualquer coisa sem o testemunho dos sentidos".

Assim, exemplifica Gassendi, "se me perguntas (...) se eu sei que o mel tem o gosto doce ou que, provando-o, experimentei a doçura do mel, responderei que sei e, desse modo, posso admitir que se tenha ciência dessa coisa dada. Mas, no entanto, se me perguntares se eu sei que o mel, por sua própria natureza, em si mesmo e realmente é doce, então isso é exatamente aquilo que confesso não saber, já que não estou de posse de uma causa necessária ou de uma demonstração que explique por que é assim (...)". O que Gassendi, combate é uma ciência de essências. E uma vez derrubada tal ciência, "nós poderemos partir logo para demonstrar mais especificamente que não podemos saber ou conhecer com certeza a evidência nem afirmar infalivelmente e ao abrigo de erros de que modo uma coisa é por sua própria natureza, em si mesma e por causas íntimas, necessárias e infalíveis".

A tradição aristotélica, portanto, é a tradição da pseudosciência e da verbosidade. Não existe saber sem que se perscrute a experiência. Mas a base da tradição filosófica não é a experiência

e sim a autoridade de Aristóteles. Os filósofos das escolas confiam cegamente em Aristóteles e, entregando-se às suas obras, não têm confiança em si mesmos, deixando verdadeiramente de procurar a verdade. "Com efeito, erguendo o olhar para o seu predecessor Aristóteles, como se fosse um Deus que desceu do céu para revelar a verdade, não ousaram afastar-se dele um milímetro sequer. E, assim, sem confiar em suas próprias forças, renunciaram totalmente ao estudo direto das coisas, limitando-se somente a uma inútil tagarelice acerca dos escritos e das palavras de Aristóteles."

Naturalmente, cada qual deve ser livre de filosofar como quiser. Mas será que as disputas entre nominalistas, tomistas e, por exemplo, escotistas constituem um sinal autêntico de liberdade da razão? Comenta amargamente Gassendi: "Eles se parecem com aqueles que, podendo correr para cá e para lá dentro da cela de uma prisão, vangloriam-se de ser completamente livres. Eles nada mais são do que os prisioneiros do cárcere peripatético. Sejam eles escotistas, sejam tomistas, o carcereiro é sempre Aristóteles, que os mantém sob o seu cadeado e, como se fossem passarinhos numa gaiola, permite-lhes apenas que saltitem de um poleiro para outro, mas não consente que abram as suas asas em céu aberto." A razão dos aristotélico-escolásticos é uma razão preguiçosa, uma razão que não tem confiança em si mesma, uma razão aprisionada. E tal razão impede o conhecimento da natureza e não gera ciência.

Mas os danos dessa tradição filosófica não ficam nisso. E isso em virtude do fato de que "outro prejuízo vem se acrescentar na busca das coisas verdadeiras e necessárias, pelo fato de que eles (os aristotélicos) inserem e afirmam por toda parte coisas absolutamente estranhas". Foi assim que eles causaram grandes danos à religião e à fé. Escreve Gassendi: "Nas coisas que se referem ao ordenamento da religião, é preciso ser religioso. Com efeito, nesse âmbito, é glorioso submeter o intelecto em nome da fé, que se propõe crer em mistérios que só podem ser acolhidos por força da autoridade divina."

Pois bem, e o que fazem os filósofos das escolas? Fazem exatamente o contrário daquilo que deveriam fazer: submetem a sua razão à autoridade de um filósofo, no que se refere às coisas naturais (e "como é indigno para um homem que se professa filósofo submeter assim sua própria mente à autoridade deste ou daquele homem!"), e, por outro lado, pretendem introduzir a filosofia em questões de fé que nos foram reveladas e que ultrapassam a razão. A esse propósito, afirma Gassendi: "Quero apenas alertar para o fato de que, a partir da teologia ou ciência divina, acabaram na filosofia questões muito intricadas. Com efeito, trata-se dos mis-

térios da Trindade e da Encarnação na metafísica quando se trata da hipóstase ou substância em si. Da mesma forma, costuma-se expor aquilo que se refere à felicidade sobrenatural na filosofia moral, lá onde se fala do fim último. E chega-se a discutir sobre a existência do corpo de Cristo e de sua presença na espécie eucarística em física, lá onde se fala de lugar e de vácuo. E também se trata da criação das coisas e da ressurreição dos mortos lá onde se trata do movimento, do mundo, da geração e da corrupção (...)." Sendo assim, fica claro que a filosofia aristotélica é danosa para a ciência e funesta para a fé. E então, pergunta-se Gassendi, "quem poderá (...) se surpreender se a nossa atual filosofia não tem mais nada de filosofia?".

2.3. Gassendi contra Descartes

O ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica estende-se também às pretensões de saber mágico e cabalístico de Robert Fludd (1574-1637), como testemunha a sua *Epistolica exercitatio in qua praecipua principia philosophiae Roberti Fluddi reteguntur* (1630), assim como à concepção platônico-escolástica de Hervert de Cherbury (1583-1648), que Gassendi critica na obra *Ad librum D. Edoardi Herberti de veritate epistola*, de 1634. Nesse período, Gassendi já estava em contato com os maiores cientistas de sua época, procurando resolver problemas de mecânica e de ótica, enquanto se dedicava a observações astronômicas, como atestam os seus *Commentarii de rebus caelestibus*.

E essa sua atividade científica levava-o sempre mais para longe de um tipo de saber como o saber mágico e cabalístico, que, sendo arbitrário, inverificável e de natureza privada ao invés de pública, confunde o natural com o sobrenatural e fala de qualidades ocultas não precisadas e menos ainda precisáveis. A esse gênero de "saber", Gassendi opõe uma *philosophia aperta et sensibilis*, uma "filosofia" clara, pública e comprovável, porque relativa aos aspectos empíricos da realidade. Em nome dessa *philosophia aperta et sensibilis*, Gassendi ataca também a metafísica de Herbert de Cherbury, metafísica que é um saber de essências.

A esse respeito, diz Gassendi que nós não podemos conhecer as essências. *E não podemos conhecê-las porque não conseguimos construí-las ou reconstruí-las.* Assim como o animal não conhece o relógio porque não está em condições de construí-lo, da mesma forma o homem não conhece as essências das coisas, que só Deus conhece porque as criou. Trata-se de uma "distinção essencial que encaminha para uma concepção poiética do conhecer e reinter-

preta — em contexto empirista — o ideal aristotélico do conhecer *per causas:* se essas causas são as aristotélicas, essências verticalmente subordinadas, elas só são conhecidas por Deus; já o homem, ao seu modo, só pode ter um conhecimento *per causas* quando é capaz de construir o objeto ou entender os modos de sua produção (...), o que só é possível quando as causas pertençam a uma ordem que se possa verificar experimentalmente, reconstruir hipoteticamente ou determinar historicamente" (T. Gregory).

As razões de fundo do ataque de Gassendi contra a filosofia aristotélico-escolástica, a tradição mágica e cabalística e a metafísica de Herbert de Cherbury podem ser encontradas na famosa crítica de Gassendi em relação a Descartes. As *Objeções* às *Meditações* de Descartes são de 1642; depois da réplica de Descartes, segue-se às *Objeções* a famosa *Disquisitio Metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii Metaphysicam.*

Em nome de um saber empírico, é contra a *metafísica* de Descartes que Gassendi se lança. Descartes representa para Gassendi o verdadeiro reconstrutor da filosofia da substância e das essências. Ele não pretende tanto negar alguns dos principais pontos do conteúdo do pensamento cartesiano, como a existência de Deus ou a imortalidade da alma. O que Gassendi rejeita é muito mais o *tipo de saber cartesiano,* que é um gênero de saber apriorístico e dedutivo, privado de um verdadeiro contato com a experiência. Por tudo isso — e, nesse ponto, muitos intérpretes negam perspicácia a Gassendi —, Descartes representa para Gassendi o herdeiro da metafísica aristotélico-escolástica.

Gassendi não nega a veracidade da *experiência* do *cogito.* O que ele refuta é que, como sustenta Descartes, se possa passar da experiência do *cogito* à substância da *res cogitans.* Tal passagem é totalmente ilegítima, pelo fato de que o homem não conhece, como já sabemos, nem essências, nem substâncias. Na opinião de Gassendi, a distinção cartesiana entre alma e corpo, pressuposta e não demonstrada, constitui um dualismo que desemboca em dificuldades de difícil solução. Assim como também não são aceitáveis as "demonstrações" cartesianas da existência de Deus. Antes de mais nada, a idéia de ser perfeitíssimo não é de modo algum inata, mas sim uma idéia que se constitui historicamente, de modo que a prova cartesiana que pressupõe aquela idéia como inata não é válida. Mas também não se sustenta a prova que se alicerca na série de causas eficientes: e não se sustenta porque, com a série das causas, não é legítimo sair do âmbito físico. Por fim, também não é aceitável sequer o argumento ontológico, pelo fato de que a existência não é de modo algum uma perfeição como todas as

outras: a existência é muito mais aquele *id sine quo non sunt perfectiones.*

Outra aguda censura que Gassendi faz a Descartes é a de que, na fixação do critério da evidência, Descartes oscilaria em uma espécie de círculo vicioso entre a consideração do *cogito* como base determinante da filosofia e a consideração de Deus como garantia não apenas das verdades matemáticas, mas também das do próprio *cogito*. Tudo isso, essencialmente, nos diz que "diante do programa de construção de nova metafísica, fundamento de uma nova física a ser desenvolvida segundo raciocínios dedutivos *per causas,* Gassendi tende a rejeitar a filosofia cartesiana no âmbito da tradição metafísica aristotélico-escolástica, em defesa de um conhecer fenomênico e experimental, livre de preocupações metafísicas e de tentações dogmáticas" (T. Gregory).

2.4. Por que Gassendi retorna a Epicuro

Enquanto desfecha seu ataque contra a tradição mágico-cabalística e a filosofia cartesiana, Gassendi se empenha em uma interessante reproposição da filosofia de Epicuro, libertando-a de tudo aquilo que poderia ser contrário à fé cristã. Assim, enquanto para Epicuro os átomos são incriados e incorruptíveis, Gassendi sustenta que eles foram criados por Deus e os considera aniquiláveis por Deus; Epicuro afirmava que o movimento é eterno, mas Gassendi assevera que a força que gera o movimento deve-se a Deus; para Epicuro, a ordem do mundo foi gerada por encontros casuais dos átomos, ao passo que Gassendi vê no universo uma ordem finalística e uma realidade governada pela providência de Deus; para Epicuro, a alma era feita de átomos e, portanto, mortal, mas Gassendi, além da alma corpórea vegetativa e sensível, admite também uma alma intelectiva incorpórea e imortal.

Gassendi diz tudo isso no *Syntagma Philosophiae Epicuri,* de 1649. Dois anos antes, em 1647, ele já havia dedicado a Epicuro outra obra: *De vita et moribus Epicuri.* Em 1658, postumamente, aparece o *Syntagma philosophicum,* que reconfirma a colocação empirista geral, mas também afirma que a experiência não consiste em um caótico aparecer fenomênico e não é uma imediaticidade passiva de dados sensoriais, mas sim uma construção da razão, que elabora os dados sensoriais. Ademais, ainda no *Syntagma philosophicum,* uma vez estabelecida a autonomia da ciência *experimentalis,* Gassendi sustenta que é possível chegar a falar de alma imaterial e da existência de Deus. E isso é possível quando sabemos ler os "sinais" que a realidade coloca diante de nós. O homem é caracterizado pela atividade racional, mas essa atividade

consiste em operações não-corpóreas, de modo que existe a alma como entidade espiritual. E também existe Deus: é a partir da ordem do universo que inferimos a sua existência, já que não há ordem sem ordenador.

Desse modo, despedaçam-se muitas das flechas céticas que havíamos encontrado nas *Exercitationes* e nas *Objeções*. Entretanto, é exatamente nisso que reside grande parte do valor histórico daquele *"doux prêtre"* (como o chama Pintard) que foi Gassendi: "conciliação de epicurismo, de libertinismo, de nova ciência, de humanismo e de cristianismo — o resultado de tal empresa não poderia ser outro senão o maior caso de *atenuamento das oposições* jamais ocorrido na história do pensamento" (A. del Noce). Gassendi foi criticado porque, embora defensor de um saber empírico, o que defendeu foram os *resultados* da investigação empírica, "permanecendo porém estranho ao novo e fundamental pensamento metodológico que a domina" (E. Cassirer). E, com efeito, a nova ciência — com Galileu e Bacon, mas também com Descartes, Hobbes e Spinoza — havia eliminado o finalismo, mas Gassendi o readmite. E não sabe reconhecer a função da matemática na exploração do mundo.

Mas um problema ainda fica por resolver. Pode-se compreender perfeitamente o sentido das polêmicas e das críticas de Gassendi contra a filosofia aristotélico-tomista, a tradição mágico-cabalística, a metafísica de Hervert de Cherbury e o pensamento de Descartes. Mas qual pode ser o sentido da tentativa gassendiana de recuperar as concepções de Epicuro para repropô-las aos seus contemporâneos?

Na realidade, esse sentido é compreensível se atentarmos para o fato de que "pode-se considerar como o objetivo principal da atividade filosófica de Gassendi (...) a defesa da religião no sentido de um *expedit credere*" (N. Abbagnano). Pois bem, na opinião de Gassendi, nem o aristotelismo escolástico nem o cartesianismo eram capazes de conter a crítica cética e, portanto, eram duas filosofias que não estavam em condições de defender a religião. Por outro lado, sempre segundo Gassendi, as críticas céticas — tão eficazes em relação ao aristotelismo e ao cartesianismo — não se mostravam tão fortes assim contra a concepção materialista. Eis aí, então, para além das considerações sobre a ética, o sentido da empresa de Gassendi: retomar uma filosofia materialista que, inatacável pelas críticas que eram eficazes contra os aristotélicos e os cartesianos, apresenta-se substancialmente em concordância com os resultados das pesquisas científicas, eliminar suas partes contrárias à religião e mostrar assim que as verdades da fé não conflitam em absoluto com as verdades que são produtos científicos e filosóficos mais válidos da razão.

3. O jansenismo e Port-Royal

3.1. Jansênio e o jansenismo

"O jansenismo, que toma esse nome por causa do célebre Cornélio Jansênio (1583-16380, bispo de Ypres, autor do *Augustinus,* havia começado como luta dogmática de sentido agostiniano contra o molinismo, sustentado geralmente pelos jesuítas, embora não por todos. Mas um amigo de Jansênio, Jean du Verger de la Houranne, abade de Saint-Cyran (1581-1643), levou a luta contra o jesuitismo para o campo da moral e da experiência religiosa, reunindo em torno de si um grupo de religiosos, reforçado pelas monjas cistercienses do mosteiro de Port-Royal, pretendendo uma reforma de sentido rigorista dos costumes cristãos, contra o laxismo dos jesuítas, postulando um enrijecimento do sacramento da penitência, reduzido pelos jesuítas a um ato quase que formal, e reivindicando a restauração da dogmática dos Padres da Igreja, particularmente a de santo Agostinho, contra as novidades 'filosóficas' dos teólogos da Companhia de Jesus. Nesses conceitos é que se havia inspirado o livro *Comunhão freqüente,* escrito por Antoine Arnauld (1612-1694), doutor da Sorbonne, por sugestão de Saint-Cyran" (G. Preti).

Jansênio (Cornelius Jansen), teólogo flamengo que estudou um Utrecht e depois em Louvaina sob a égide dos jesuítas, trabalhou durante vinte e dois anos no seu *Augustinus,* que teve um sucesso verdadeiramente estrondoso ao ser publicado, em três tomos, em 1640. Na obra, Jansênio pretende expor a genuína doutrina de santo Agostinho, a doutrina que havia enformado a Igreja antiga e fôra um dos pilares do Concílio de Trento. Como veremos, o jansenismo seria acusado de heresia, mas, tanto no livro como em seu testamento, anexo ao livro, Jansênio diz com muita clareza que submete as proposições do seu trabalho ao juízo da Santa Sé.

Vejamos então brevemente o conteúdo do *Augustinus.* No primeiro tomo, constituído de oito livros, Jansênio, por meio da doutrina de santo Agostinho, demole a heresia de Pelágio (que, no início do século V, em contraste com Agostinho, havia propugnado a doutrina segundo a qual o pecado original não teria enfraquecido a capacidade humana de fazer o bem). No segundo tomo, Jansênio fixa os limites da razão e fala do "status naturae lapsae" e do "status naturae purae". No terceiro tomo, ele expõe as doutrinas relativas à graça, à predestinação e à liberdade.

São interessantes as teses de jansênio sobre a relação razão-fé. Jansênio é decididamente contrário ao uso da razão nas questões de fé, já que a razão é "mãe de todas as heresias", rejeita o

racionalismo da escolástica e, no que se refere à fé, se reporta à "memória" da tradição. Escreve ele: "O intelecto é a faculdade própria para o estudo da filosofia, a memória, da teologia. O filósofo tem a capacidade de penetrar em princípios que são compreensíveis; o teólogo cristão tem a faculdade de recordar a tradição oral ou escrita."

A razão é inútil ou danosa para a fé, tanto que Cristo quis encerrar "nos porões de tal santa ignorância o excessivo desejo de saber com que se perturbam os filhos da Igreja (...). Ele nunca objetivou nos tornar eruditos, mas apenas nos dar a simples cognição da verdade divina e certa, cujas raízes, isto é, razões, estão ocultas em um lugar mais profundo e inacessível à agudeza de nossa investigação".

Portanto, em matéria de fé, a razão é rejeitada: é preciso referir-se à *memória* da *tradição.* E, na tradição da Igreja, Agostinho, "primeiro dentre todos os antigos Padres, partindo dos princípios de são Paulo, trouxe à luz com incrível profundidade e penetração todas as conclusões da graça, que até agora permanecera como que oculta na fé dos cristão". E, no que se refere mais especificamente à doutrina da graça, Jansênio, juntamente com Agostinho, afirma que o pecado original corrompeu o homem, cuja vontade é dominada pela *delectatio terrestris,* de modo que, se a *charitas* ou *delectatio caelestis* não determinassem infalivelmente a vontade de fazer o bem, todas as ações humanas seriam pecaminosas.

O *Augustinus* de Jansênio foi imediatamente atacado pelos jesuítas. Em sua maioria molinistas, eles acusaram Jansênio e seus seguidores de serem calvinistas, ou seja, de serem, entre outras coisas, negadores da liberdade humana. Publicado em 1640, o *Augustinus* foi condenado pela Sagrada Congregação do Index e pela Inquisição em 1641, ao passo que, em 1642, através da bula *In Eminenti,* Urbano VII vetou que se escrevesse e discutisse sobre cinco proposições contidas no *Augustinus.* Essas cinco proposições, tão famosas e tão discutidas, são as seguintes: 1) alguns preceitos de Deus são impossíveis para os justos, mesmo que os queiram e se esforcem com todas as forças que têm na presente natureza, porque lhes falta a graça que os torna possíveis; 2) não se resiste nunca à graça interior, no estado de natureza decaída; 3) para granjear mérito ou demérito, não se requer a liberdade da necessidade interior, mas somente a liberdade de coação exterior; 4) os semipelagianos admitiam para cada ato, mesmo no início da fé, a necessidade da graça preveniente e eram heréticos ao concederem à vontade humana o poder de resistir ou obedecer à graça; 5) é um erro semipelagiano afirmar que Cristo morreu por todos.

Em 1650, os bispos franceses pediram que a Santa Sé se pronunciasse de maneira inequívoca sobre essas cinco proposições.

O papa Inocêncio X nomeou uma comissão, diante da qual jansenistas e antijansenistas puderam defender as suas respectivas posições. E, por fim, com a bula de 31 de maio de 1653, intitulada *Cum occasione,* chegou-se à condenação das cinco proposições. Apesar disso, Arnaud e seus amigos de Port-Royal (o que veremos melhor quando tratarmos de Pascal) afirmaram que as cinco proposições são heréticas, mas acrescentaram que elas não se encontravam — com o seu presumido sentido herético — no *Augustinus.* Assim, bispos e teólogos franceses voltaram à cena e, em 1654, declaram que Jansênio havia verdadeiramente exposto, defendido e ensinado as cinco proposições. E o papa Alexandre VII, com a constituição *Ad Sacram Beati Petri Sedem,* de 16 de outubro de 1656, confirmou a condenação.

Mas as polêmicas não pararam. Em 1665, o mesmo papa Alexandre VII, através da constituição *Regiminis Apostolici* (15 de fevereiro de 1665), impôs aos jansenistas um formulário de submissão. Mas nem mesmo esse formulário de submissão conseguiu esclarecer a questão. E, depois de outros episódios e discussões, a "paz de Clemente IX" conseguiu encerrar a primeira fase do jansenismo.

Tal paz, porém, não foi definitiva. Assumindo a herança espiritual de Arnauld, o padre oratoriano Pasquier Quesnel reacendeu a polêmica com o seu livro *O Novo Testamento, com reflexões morais* (1668). Em 1705, através da bula *Vineam Domini* (15 de junho), Clemente XI o condenava a "obsequioso silêncio" em relação às cinco proposições; em 29 de outubro de 1709, o rei ordenou a destruição do convento de Port-Royal, "ninho de jansenismo"; por fim, em 8 de setembro de 1713, com a bula *Unigenitus Dei Filius,* é condenada de fato toda a doutrina do jansenismo.

O jansenismo conheceu certa difusão na Itália: em Pavia (com Pietro Tamburini), em Gênova (com Palmieri, Solari e outros) e em Nápoles (com Serrao, Simioli e outros). Mas foi sobretudo em Pistóia que o movimento jansenista, com o bispo Scipione De' Ricci, serviu de base para notáveis e variadas reformas. A condenação do jansenismo de Pistóia ocorreu com a bula *Auctorem Fidei,* de 28 de agosto de 1784.

3.2. A lógica e a lingüística de Port-Royal

Juntamente com a doutrina da graça, da liberdade e da predestinação, o jansenismo se caracterizou pela importância dada à intimidade da fé e à rígida disciplina moral e penitencial, que se referia ao cristianismo dos primeiros séculos. Foi precisamente um padre basco, amigo e companheiro de estudo de Jansênio, ou seja, o Abade de Saint-Cyran, quem se encarregou de

difundir o jansenismo na França. O centro do jansenismo foi o antigo mosteiro feminino cisterciense de Port-Royal, nas proximidades de Versailles, que no início do século havia sido reformado por uma piedosa e enérgica abadessa, Jacqueline Arnauld (Madre Angélica). Nas adjacências do mosteiro, impelido pelo desejo de alcançar a perfeição cristã, um grupo de leigos retirou-se para viver tal idéia. A orientação espiritual desse grupo de leigos foi exercida inicialmente por Saint-Cyran e, depois de sua morte, por Louis le Maêtre de Saci.

Como já expusemos as linhas fundamentais da doutrina jansenista e já tratamos das controvérsias que ela suscitou e das condenações que sofreu, é oportuno agora registrar algumas das idéias que, de certa forma, constituem a mais significativa contribuição filosófica de Port-Royal.

Trata-se da *Lógica de Port-Royal ou arte de pensar,* escrita por Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Bicole (1625-1695). Também viveram em Port-Royal duas tias de Nicole: Madeleine e Marie Suyreaux. Por outro lado, Arnauld era irmão da Madre Angélica e do bispo de Augers. Foi precisamente da colaboração entre Arnauld e Nicole que nasceu aquele tratado, que apareceu anonimamente em 1662 sob o título *A lógica ou arte de pensar.* O destino desse livro foi muito afortunado: "Durante dois séculos, as 'pessoas de bem' nele aprenderam a lógica, principalmente, mas não apenas na França. Ao longo desses dois séculos, houve mais de cinqüenta edições francesas, muitas traduções inglesas intervaladas nesse período e, por fim, bem uma dúzia de traduções latinas" (R. Blanché).

Como diz o título da obra, a lógica não seria tanto uma ciência, mas muito mais uma *arte:* não uma arte que ensine a combinar palavras e fórmulas, mas que ensine a *pensar bem.* Desse modo, a lógica deve tornar-se um instrumento adequado "a servir às outras ciências". Conseqüentemente, em primeiro lugar, é inútil ficar perdendo tempo, como se faz no ensino da lógica escolástica, com silogismos fabricados com base em exemplos totalmente artificiosos. Se o ensino não pretende ser apenas "divertido", mas também objetiva alcançar resultados válidos e úteis, deve se basear em exemplificações de raciocínios efetivamente usados nos vários âmbitos do saber, da literatura e da vida. Em segundo lugar, a lógica escolástica se propõe a nos dar as regras do raciocínio correto e, certamente, é nessas regras que consiste a sua utilidade. Entretanto, observam Arnauld e Nicole, "também não devemos crer que tal utilidade vá muito longe, já que a maior parte dos erros dos homens não está em se deixar enganar por más conseqüências, mas sim em se deixar encaminhar para falsos juízos, dos quais se extraem más conseqüências".

Em suma, os homens geralmente *raciocinam* corretamente, isto é, não se enganam no extrair conseqüências de premissas; o que acontece, no entanto, é que *freqüentemente julgam mal,* isto é, não sabem estabelecer as premissas. Ou seja: *não é uma questão de correção, mas um problema de verdade,* razão pela qual a *arte de raciocinar* (vale dizer, de deduzir conseqüências de premissas) deve ser precedida da *arte de pensar* (vale dizer, de uma arte que ensine a estabelecer premissas válidas), mas de uma arte que ensine a *julgar sadiamente.*

Não é que as regras escolásticas sejam refutadas. Na realidade, elas só são enquadradas em um projeto de tipo diferente: "a aversão por tudo aquilo que ameaça a vigília do pensamento e a referência constante às idéias claras e distintas, às luzes naturais, ao 'bom senso', mostram à saciedade que essa lógica é de espírito cartesiano" (R. Blanché). A influência de Descartes sobre Arnauld e Nicole conjuga-se com a exercida também por Pascal. E tanto as *regras* de Descartes como as de Pascal são *regras de método.* Com efeito, enquanto as três primeiras partes da obra tratam respectivamente das *idéias,* dos *juízos* e dos *raciocínios,* a quarta parte ("dentre as mais úteis e importantes") é dedicada ao *método.* E a substância dessa parte da *Lógica ou arte de pensar* é extraída das *Regulae* e do *Discurso sobre o método* de Descartes e do fragmento *Sobre o espírito geométrico* de Pascal.

Enquanto o método é discutido na quarta parte, a segunda parte é dedicada a análises lingüísticas voltadas para evidenciar as formas lógicas estruturais ou fundamentais que freqüentemente se ocultam sob as mais variadas formas lingüísticas. Em suma, há *o pensamento* que toma *forma* de linguagem: mas a linguagem não deve enjaular e distorcer o pensamento; a *forma lingüística* não deve submeter e viciar as *operações lógicas.* E "a função da lógica, arte de pensar, é precisamente a de evidenciar o verdadeiro pensamento que está subjacente às roupagens da forma verbal, ajudando-nos a remontar da forma ao significado, já que é o significado que deve permitir a interpretação da forma, não a forma que deve impor o significado".

A idéia de um *pensamento* subjacente às *mais variadas formas lingüísticas* levou os "solitários" de Port-Royal à concepção de uma "gramática geral". E, com efeito, dois anos antes da *Lógica,* foi publicada uma *Gramática geral e argumentada,* escrita por Arnauld e Lancelot. A intenção precisa que transparece dessa *Gramática geral* é exatamente a de alcançar as estruturas fundamentais com que fuciona a mente humana em geral, as quais podem ser captadas no interior das diferenças das línguas históricas.

Em outras palavras, Arnauld e Lancelot procuram tornar *lógico* o fato histórico que é a linguagem. E tentaram demonstrar

que "o substantivo define a *substância* e o adjetivo só pode denotar o *acidente* (...) . A teoria do verbo leva a condenar a retórica de Aristóteles em nome de sua lógica (...). Para Port-Royal, o verbo tem a função principal de significar a afirmação lógica pura e simples, ou seja, fazer notar que o discurso em que é usada tal palavra é o discurso de um homem que não apenas concebe as coisas, mas também as julga e as afirma" (G. Mounin).

Em suma, segundo Arnauld e Lancelot, a proposição gramatical e a proposição lógica, a língua e a razão, deviam coincidir. De Saussure afirmaria que o programa de Port-Royal é um programa estritamente sincrônico. E, em nossos dias, Noam Chomsky afirma que sua gramática transformacional tem um precedente na gramática de Port-Royal.

Capítulo XVI

BLAISE PASCAL: AUTONOMIA DA RAZÃO, MISÉRIA E GRANDEZA DO HOMEM E RACIONALIDADE DO DOM DA FÉ

1. A paixão pela ciência

"Na luta pela razão, em que se resume a obra da filosofia no século XVIII, a voz de Pascal representa uma nota dissonante. E não pelo fato de pretender defender as crenças tradicionais com meios tradicionais: a figura de Pascal não pode ser confundida com a multidão daqueles que insistiam nas velhas posições da metafísica escolástica ou que defendiam as velhas instituições e crenças opondo à razão o peso e a autoridade da tradição. Pascal aceita e assume o racionalismo no domínio da ciência, embora reconhecendo os limites que ele encontra também nesse domínio, mas não considera que o racionalismo possa se estender à esfera da moral e da religião. Pascal considera que, nesse campo, a primeira e fundamental exigência é a compreensão do *homem* como tal e que a razão é incapaz de alcançar essa compreensão" (N. Abbagnano). Na realidade, Pascal "nunca foi seguidor de Descartes, no sentido de ter aceitado os *resultados* definitivos da sua filosofia (...). Podemos considerá-lo um cartesiano não no que se refere ao conteúdo material do sistema, mas pelo ambiente intelectual do qual surgiu" (E. Cassirer).

Blaise Pascal nasceu em Clermont, em 19 de junho de 1623. Na biografia de Pascal, escrita por sua irmã Gilberte Périer, podemos ler: "Tão logo meu irmão alcançou a idade da razão, deu sinais de extraordinária inteligência, seja com pequenas respostas dadas a propósito de diversas coisas, seja com certas perguntas sobre a natureza das coisas que surpreendiam a todos. E essa aurora de belas esperanças nunca foi desmentida. Com efeito, com o passar dos anos, crescia nele a força do raciocínio, de forma que era muito superior à capacidade de sua idade."

A educação do jovem Pascal foi obra de seu pai, como revela Gilberte: "Meu irmão nunca foi ao colégio e nunca teve outros mestres além de meu pai." Etienne Pascal, o pai de Blaise, deixou

Clermont em 1631 e transferiu-se para Paris, inclusive com a intenção de cuidar melhor da educação dos filhos. Nos primeiros tempos de seu período parisiense, Blaise descobriu sozinho a geometria, "indo tão depressa e impelindo suas pesquisas tão adiante que logo chegou à trigésima-segunda proposição do primeiro livro de Euclides". O matemático La Pailleur, amigo do pai de Pascal, ficou impressionado com a precoce genialidade do jovem e o introduziu no cenáculo científico (a "académie") do padre Marin Mersenne, cenáculo que era freqüentado por físicos e matemáticos como Desargues, Roberval, Gassendi e Carcavi. O cenáculo reunia-se uma vez por semana e ouvia um relato de algum dos sócios ou então uma comunicação científica de vários cientistas correspondentes, como Descartes, Fermat, Galileu, Torricelli e outros.

O princípio no qual se inspira o cenáculo do padre Mersenne — cenáculo que, posteriormente, daria origem à Academia das Ciências de Paris — era o de que à *ortodoxia* em matéria de fé correspondia uma completa *autonomia* da pesquisa científica fundada na experiência e não nas especulações metafísicas. Pois bem, como diz ainda Gilberte, nesse cenáculo, "meu irmão correspondia plenamente ao seu papel, tanto no exame dos trabalhos alheios como na produção: com efeito, era um daqueles que freqüentemente aportava fatos novos. Naquelas reuniões, também eram examinados com bastante freqüência trabalhos que vinham da Alemanha e de outros países estrangeiros e o seu juízo era ouvido com atenção maior do que a dos outros, porque tinha uma intuição tão lúcida que conseguia descobrir defeitos dos quais os outros não se haviam apercebido".

Aos dezesseis anos, Pascal escreveu um *Tratado sobre os cônicos*, "uma obra de grande fôlego, tanto que se dizia que, depois de Arquimedes, não se havia visto nada de tão poderoso", sempre segundo Gilberte. Pascal não publicou a obra, que acabou se perdendo. Dela nos resta um fragmento, de uma cópia feita por Leibniz (que conseguiu o manuscrito inteiro com o sobrinho de Pascal, Etiene Périer).

Aos dezoito anos, Pascal inventou "aquela máquina aritmética com a qual se faz todas as espécies de operações, não apenas sem esforço e sem intervalos, mas também sem saber qualquer regra de aritmética e com infalível segurança". E comenta a irmã de Pascal: "Essa invenção foi considerada uma coisa nova na natureza, no sentido que reduz a mecanismo uma ciência que reside inteiramente na mente e apresenta um meio para realizar todas as operações com uma completa certeza, sem necessidade de raciocínio." Trata-se da primeira máquina calculadora, idealizada por Pascal para ajudar o pai, que estava assoberbado de trabalho em Ruão, onde era "comissário deputado de Sua Majestade na Alta

Normandia para a imposição e coleta de impostos". Pascal empregou dois anos na montagem da máquina, em virtude das dificuldades encontradas pelos artesãos e limadores. Em 1645, solicitou a patente para a sua máquina, o que lhe foi concedido em 1649. Pascal continuou a aperfeiçoar a sua invenção. O último modelo da máquina foi chamado de "pascalina", datando de 1652 e estando conservado até hoje no Conservatório Nacional das Artes e Ofícios de Paris.

Ainda na biografia escrita por Gilberte Périer, podemos ler: "Aos vinte e três anos, tomando conhecimento da experiência de Torricelli, inventou e realizou outra, que foi chamada de *experiência do vácuo,* que demonstra claramente que todos os fenômenos até então atribuídos ao vácuo, na verdade, são causados pelo peso do ar." Ficou célebre o experimento que Pascal fez com que seu cunhado efetuasse no Puy-de-Dôme em 19 de setembro de 1648, através do qual demonstrou que a pressão da atmosfera sobre a coluna de mercúrio de um barômetro torriceliano diminui com o aumento da altitude. Em 1651, escreveu o *Tratato do vácuo,* do qual só nos restam alguns poucos fragmentos.

2. A "primeira" e a "segunda" conversões

Nesse mesmo ano de 1651, morreu o pai de Pascal. Em janeiro do ano seguinte, Jacqueline ingressou em Port-Royal, onde tomou o véu no mês de maio. Gilberte comenta: "Como minha irmã tinha um grande espírito, tão logo Deus mudou seu coração compreendeu, como meu irmão, todas as coisas que este dizia sobre a santidade da religião cristã e, não podendo tolerar a imperfeição na qual acreditava estar ao permancer no mundo, fez-se religiosa em mosteiro muito austero em Port-Royal des Champs, onde morreu aos trinta e seis anos, depois de ter cumprido as mais difíceis funções e de ter merecido em pouco tempo méritos que outras religiosas só conquistam depois de muitos anos."

Nesse período de tempo, Pascal foi atacado por várias doenças, inclusive uma cefaléia quase insuportável. Os médicos o aconselharam a renunciar a qualquer atividade intelectual e distrair-se. E foi então que Pascal voltou ao mundo. "Freqüentou a corte várias vezes e alguns entendidos observaram que logo se adaptou perfeitamente àquele clima, como se o houvesse respirado durante toda a vida." Em 14 de abril de 1652, viajou para o pequeno Luxemburgo, a convite da duquesa d'Aiguillon (sobrinha de Richelieu), em companhia de duquesas e cavalheiros, aos quais apresentou a sua máquina calculadora. Ao que parece, também freqüentou os salões de Madame de Sablé. Ligou-se a amigos

mundanos como o cavalheiro Meré, o duque de Roannez e Damien Mitton, com quem freqüentava a alta sociedade. E em cuja companhia também realizou uma viagem de lazer ao Poiteau.

É sempre Gilberte quem comenta: "Esse foi o tempo mais mal aplicado de sua vida. Com efeito, embora se tenha preservado dos vícios, por misericórdia de Deus, no fundo tratava-se sempre daquele clima mundano, tão diferente do clima do Evangelho. Deus, que lhe pedia maior perfeição, não queria deixá-lo solto por muito tempo no mundo. E, para retirá-lo do mundo, serviu-se de minha irmã, assim como antes se havia servido do meu irmão para tirar minha irmã dos seus compromissos mundanos." Pascal via freqüentemente Jacqueline — que havia pronunciado seus votos em 5 de junho de 1653 —, que foi quem o convenceu a deixar o mundo e todas as conversações mundanas. E, aos trinta anos, Pascal decidiu abandonar o mundo.

E, assim, depois do chamado "período mundano" (ao qual remontaria o *Discurso sobre as paixões do amor,* descoberto em 1843 por Victor Cousin e por ele atribuído a Pascal), deu-se a "segunda conversão" de Pascal, a que é atestada pelo famoso *Memorial.* Mas, antes de passar a esse *Memorial,* seria bom pelo menos acenar à "primeira conversão que" pôs Pascal em contato com Port-Royal. Em 1646, o pai de Pascal caiu sobre o gelo e fraturou uma perna. Foi confiado aos cuidados de dois competentes médicos, Deslandes e De la Bouteillerie, que permaneceram durante três meses na casa de Pascal.

Quem conta é Marguerite Périer, sobrinha de Pascal: "Esses senhores tinham tanto zelo e tanta caridade pelo bem espiritual do próximo quanto tinham por sua saúde corporal. Eles notaram em meu avô e em toda a sua família muito espírito e, considerando como um grande prejuízo que tantos talentos fossem empregados unicamente nas ciências humanas, de que sabiam muito bem a inutilidade e a futilidade, empenharam-se junto a Pascal, meu tio, para induzi-lo à leitura dos livros de sólida piedade e para fazer com que lhe agradassem. E o conseguiram plenamente. Com efeito, como ele tinha um espírito bem formado e ótimo e, embora muito jovem, nunca se havia entregado a todas as loucuras da juventude, Pascal conheceu o bem, o sentiu, o amou e o abraçou. E, quando aqueles senhores o ganharam para Deus, com ele ganharam toda a minha família. Com efeito, tão logo o meu avô, depois daquela grave doença, começou a ficar em condições de dedicar-se a alguma coisa, o seu filho, que começava a gostar de Deus, fez com que ele também o amasse, bem como minha tia, sua irmã, que ficou tão intimamente convencida que decidiu desde então deixar o mundo e fazer-se religiosa (...). Depois, todos conheceram o santo cura (o doutor Guillebert, cura de Ronville, amigo e discípulo de Saint-

Cyran), que havia atraído para Deus aqueles dois senhores de que Deus se serviu para iluminar toda a nossa família, e colocaram-se sob a guia desse santo homem, que os conduziu para Deus de modo admirável." Assim, foram os dois médicos que colocaram nas mãos de Pascal as obras de Saint-Cyran, através das quais ele foi convencido. E essa é a história da chamada "primeira conversão" de Pascal.

Já a "segunda conversão" realizou-se em 1654, quando Pascal decidiu deixar o mundo. Nesse mesmo ano, ele publicou o *Tratado sobre o equilíbrio dos líquidos,* o *Tratado sobre o peso da massa de ar* e o *Tratado do triângulo aritmético,* além de manter correspondência com Fermat sobre questões de cálculo de probabilidades. Nesse meio tempo, em setembro, Pascal visitou Jacqueline em Port-Royal e confiou-lhe que, "embora em meio às suas grandes ocupações e às coisas do mundo que mais podiam contribuir para fazê-lo amar", sentia "um grande desprezo pelo mundo e um desgosto quase intolerável pelas pessoas que nele vivem". Na noite de 23 de novembro de 1654, foi atingido por profunda e fulgurante iluminação religiosa, escrevendo então o *Memorial* que durante o resto de sua vida manteve costurado em sua roupa, de onde um seu empregado o retirou alguns dias depois de sua morte:

No ano de graça de 1654.
Segunda-feira, 23 de novembro,
dia de são Clemente, papa e mártir,
e de outros no martirológio.
Vigília de são Crisógono mártir e de outros.
De cerca das dez e meia da noite
até cerca de meia-noite e meia.
Fogo.
"Deus de Abrão, de Isaac e de Jacó"
e não dos filósofos e sábios.
Certeza, certeza,
sentimento, alegria, paz.
Deus de Jesus Cristo.
Deum meum et Deum vestrum.
"O teu Deus será o meu Deus."
Esquecimento do mundo e de tudo, à exceção de Deus.
Que só se encontra
pelos caminhos mostrados pelo Evangelho.
Grandeza da alma humana.
"Pai justo, o mundo não te conheceu,
mas eu te conheci."

Alegria, alegria, alegria,
prantos de alegria.
Mas eu me havia separado.
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
"Deus meu, me abandonarias?"
Que eu nunca mais me separe dele,
eternamente.
"Esta é a vida eterna:
que te reconheçam como o único Deus verdadeiro
e aquele que enviaste, Jesus Cristo."
Jesus Cristo.
Jesus Cristo.
Eu me havia separado:
o afastei, reneguei
e crucifiquei.
Que nunca mais me separe dele.
Que só se conserva
pelos caminhos mostrados pelo Evangelho.
Renúncia total e doce.
Completa submissão a Jesus Cristo e ao meu diretor.
A alegria eterna por um dia de prova sobre a terra.
Non obliviscar sermones tuos. Amen.

3. **Pascal em Port-Royal**

Em 1655, Pascal transcorreu algumas semanas junto aos *"solitaires"* de Port-Royal. E provavelmente a esse período remonta a *Conversão com o Senhor de Saci sobre Epícteto e Montaigne,* cujo texto foi redigido por N. Fontaine, secretário do Senhor de Saci. Jacqueline insitiu junto a Antoine Singlin (1607-1664), um dos mais estimados diretores espirituais de Port-Royal, para que guiasse Pascal em seus primeiros passos. Posteriormente, Pascal foi confiado a De Saci (1613-1684), sobrinho de Antoine Arnauld e de Madre Angélica.

Escreve Fontaine: "Naquele período (7-21 de janeiro de 1655), Pascal também veio a Port-Royal des Champs. Não me detenho em dizer quem era esse homem, que não somente a França, mas toda a Europa, tanto admirou. Sua mente, sempre viva e sempre ativa, era de uma vastidão, de uma elevação, de uma firmeza, de uma agudeza e de uma precisão superiores a qualquer imaginação (...), que encantava e arrebatava a todos."

O *Manual* e os *Discursos* de Epicteto e os *Ensaios* de Montaigne era livros com os quais Pascal tivera um longo relacionamento. Para Pascal, Epicteto viu a grandeza do homem, mas não

a corrupção da natureza humana, ao passo que Montaigne, ao contrário, só viu miséria. Epicteto "tem uma arte incomparável no perturbar a serenidade daqueles que a buscam nas coisas exteriores e no forçá-los a reconhecer que são verdadeiros escravos e míseros cegos, pois é impossível que eles econtrem algo de diferente do erro e da dor, de que fogem, sem se entregarem sem reservas unicamente a Deus". Já Montaigne, por seu turno, "é incomparável no confundir o orgulho daqueles que, fora da fé, têm a pretensão de ser verdadeiramente justos, no mostrar o erro daqueles que se apegam às suas opiniões e acreditam encontrar verdades inabaláveis nas ciências e no convencer tão bem a razão de sua pouca luz e dos seus desvios, que se torna difícil, quando se faz bom uso dos seus princípios, ser tentado a encontrar repugnância nos mistérios". É aqui que, de certo modo, encontramos algumas das raízes daquelas meditações sobre a grandeza e miséria do homem que depois iremos encontrar nos *Pensamentos.*

Em 1656, Pascal esteve mais uma vez por duas semanas em Port-Royal, agora sob a tempestade da polêmica antijansenista. Em defesa dos jansenistas, sob o pseudônimo de Luigi de Montalto, ele começou a escreve as *Provinciais.* Em 23 de janeiro de 1656, saiu a sua primeira *Carta escrita a um provincial por um de seus amigos acerca das atuais disputas na Sorbonne.* A essa seguiram-se mais dezessete cartas, a última das quais datada de 24 de março de 1657. Em setembro desse mesmo ano, a Congregação do Index condenou as *Provinciais.* E, enquanto trabalhava nas *Provinciais* e prosseguia em suas investigações científicas, Pascal tentava realizar também um grande projeto, uma *Apologia do cristianismo.* Essa obra nunca se concluiu, mas alguns fragmentos desse seu projeto foram reunidos e ordenados nos *Pensamentos,* publicados pela primeira vez em 1669.

Pascal morreu em 19 de agosto de 1662. Entre 1659 e 1662, ele havia escrito aquela *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças,* na qual, entre outras coisas, podemos ler: "Faz, ó meu Deus, que eu adore em silêncio as disposições da tua adorável providência sobre a conduta da minha vida, que o teu flagelo me console e que, tendo vivido no amargor dos meus pecados durante a paz, eu prove a doçura celeste da tua graça durante os males salutares com que me afliges." E ainda: "Não te peço saúde, nem doença, nem vida, nem morte, mas sim que disponhas da minha saúde e da minha doença, da minha vida e da minha morte, para a tua glória, para a minha salvação e para o benefício da Igreja e dos teus santos, dos quais espero fazer parte por tua graça. Só tu sabes aquilo que é adequado para mim: sê o senhor supremo, faz o que quiseres. Dá-me ou retira-me, mas conforma a minha vontade à tua. E que, com submissão humilde e perfeita e com

santa confiança, eu me disponha a receber as ordens da tua providência eterna e que eu adore igualmente tudo aquilo que me vem de ti." Pascal morreu de tumor abdominal. Antes de morrer, quis se confessar e comungar. E, quando o pároco o abençoou, ele exclamou: "Que o Senhor nunca me abandone!" Teve um novo ataque, do qual não se refez. Deixou de viver precisamente à uma hora de 19 de agosto de 1662. Aos trinta e nove anos e dois meses.

4. As *Provinciais*

"As cartas provinciais de Pascal constituem uma obra-prima de profundidade e de humorismo, representando um dos primeiros monumentos literários da língua francesa" (N. Abbagnano). Elas "merecem ser novamente lidas e conhecidas, não apenas como inigualável obra-prima literária, mas também como um precioso documento para a história da religião e dos costumes do século XVII" (G. Preti).

Os jesuítas atacaram Arnauld, que, depois da morte de Saint-Cyran, se havia tornado o líder do movimento de Port-Royal. "Era preciso tentar uma defesa perante a opinião pública, que seguia com vivo interesse a controvérsia, para impedir que os jesuítas alcançassem seu objetivo de fazer passar por heréticos os *Messieurs* e as religiosas de Port-Royal para assim obter mais facilmente a dispersão dos 'solitários' e o fechamento das 'petites écoles' por eles instituídas. E Pascal assumiu essa tarefa" (P. Serini).

Mais do que os outros discípulos de Port-Royal, Pascal defendeu a doutrina jansenista contra a autoridade da Igreja, parecendo influenciado por ela e nela inspirado até as últimas conseqüências (E. Cassirer). Nas primeiras três cartas, Pascal procura eximir Arnauld das acusações, sustentando que os debates na Sorbonne eram "Disputas de teólogos e não de teologia" e afirmando que os inimigos de Arnauld, em sua polêmica contra ele, não eram movidos tanto pelo zelo religioso, mas muito mais pelo desejo de pôr Arnauld para fora da Faculdade de Teologia.

Depois dessas primeiras três cartas, Pascal passa ao ataque, deslocando o debate dos problemas de teologia dogmática para os problemas da teologia moral. E ataca profundamente o laxismo moral daqueles "novos casuístas — que eram os jesuítas. As últimas duas cartas (23 de janeiro e 24 de março de 1657) foram escritas depois da condenação, por parte do papa Alexandre VII (pela bula *Ad Sacram Beati Petri Sedem,* de 16 de outubro de 1656), das cinco proposições "no sentido em que as havia entendido Jansênio". Pois bem, Pascal diz que as cinco proposições devem ser

condenadas, mas observa que elas — no *sentido* em que aparecem na condenação — não se encontram no *Augustinus*.

No que se refere mais especificamente à doutrina da graça, Pascal discorda da doutrina dos jesuítas segundo a qual o cristão tem a graça suficiente para se salvar, desde que coopere com sua boa vontade. O que Pascal defende é que as obras não são de modo algum suficientes para obter a salvação sem uma intervenção eficaz da graça divina. A conseqüência de tal concepção é que a salvação não pode ser alcançada com tanta facilidade pela prática não trabalhosa e, no fundo, cômoda dos sacramentos. Em substância, Pascal é contrário a Calvino e a Lutero, para os quais as obras nada contam; entretanto, também é contrário à concepção de Molina, que não admite que as nossas boas obras e a nossa coooperação à salvação se devam à força da própria graça. Juntamente com santo Agostinho, Pascal afirma que as nossas ações devem-se ao nosso livre-arbítrio e que, por isso, são nossas, mas que, ao mesmo tempo, elas também são de Deus, pelo fato de que é a graça de Deus que faz com que o livre-arbítrio produza aquelas ações. Em suma, Deus nos faz querer aquilo que poderíamos não querer. Desse modo, vinculando-se à tradição da Igreja, que vai de Agostinho a Tomás, Pascal afirma a ortodoxia da posição de Arnauld e de Port-Royal.

Não podemos deixar de dizer que, quando a polêmica mais se enfurecia, aconteceu um fato que Pascal e seus amigos consideraram um "milagre". Esse acontecimento encorajou Pascal em sua ação contra os adversários e o estimulou a refletir sobre os milagres e a escrever a citada *Apologia do cristianismo* "contra todos aqueles que atacam a veracidade e a santidade do cristianismo". O acontecimento milagroso é o "milagre do Espinho", sobre o qual Pascal nunca teve dúvidas e que assim nos é contado por Racine: "No convento de Port-Royal, havia uma educanda de dez ou onze anos chamada Srta. Périer, filha do Sr. Périer, conselheiro na Corte dos Tributos de Clermond, e sobrinha de Pascal. Há três anos e meio, vinha sendo afligida por uma úlcera lacrimal no olho esquerdo, a qual, aumentando externamente, já havia corroído tudo internamente, tanto que, perfurando o osso do nariz e o palato, a matéria escorria-lhe continuamente ao longo da glote e das narinas, penetrando-lhe até na garganta (...). Vivia em Paris nessa época o Sr. de la Potterie, um nobre e piedoso eclesiástico, que havia reunido com grande amor diversas relíquias, entre as quais assegurava haver inclusive um espinho da coroa de Nosso Senhor (...). As monjas de Port-Royal também pediram para vê-lo; e, com efeito, receberam-no em 24 de março de 1656 (...). Recebido o santo Espinho, as monjas o colocaram no interior do coro, sobre uma espécie de pequeno altar, diante de uma grade (...). Ao término das

vésperas, todas as monjas foram beijar a relíquia, segundo os diversos graus: primeiro as professas, depois as noviças e por fim as educandas. A mestra das educandas (...), quando viu a pequena Périer, não pôde deixar de experimentar um sentimento de ternura misturado com compaixão diante de sua face tão deturpada pelo mal. E lhe disse: 'Roga a Deus, minha filha, e procura fazer com que teu olho doente toque no santo Espinho. 'A menina fez o que lhe havia sido dito (...). Encerrada a cerimônia, retirou-se para os seus aposentos, como todas as outras educandas, mas logo que entrou disse à sua companheira: "Minha irmã, não tenho mais nada: o santo espinho me curou.' "

"As *Provinciais* são uma obra polêmica não são, porém, um libelo. Nem têm apenas um elevado valor literário (...). Elas têm também um conteúdo ideal que excede as contingências históricas e as vicissitudes e necessidades polêmicas a que está ligada a sua gênese. Elas não somente identificaram com segurança os perigos inerentes à excessiva benignidade em que incorriam (por espírito casuístico ou por preocupações de política eclesiástica) muitos teólogos da época, jesuítas ou não, e não apenas conclamam as consciências a uma concepção da vida ético-religiosa mais pura e cristã, mas também deram uma clara demonstração dos descaminhos lógicos e práticos a que conduz a aplicação do juridicismo casuístico aos problemas da vida moral. E, sendo assim, mesmo sem querê-lo, as *Provinciais* contribuíram para a dissolução crítica do legalismo ético e para a fundação daquele princípio de autonomia da consciência moral que representa uma das maiores conquistas da filosofia moderna" (P. Serini).

5. A demarcação entre saber científico e fé religiosa

No fragmento do *Prefácio* ao projetado *Tratado sobre o vácuo,* Pascal traça com impressionante lucidez a demarcação entre *ciências empíricas* e *teologia,* especificando os relativos métodos de base e delineando as respectivas características do discurso científico e do discurso teológico. Antes de mais nada, Pascal ataca o *princípio de autoridade* na pesquisa racional: "(...) O respeito que se tem pela Antigüidade, nas matérias em que ela deveria ter menor valor, chegou a tal ponto que se consideram como oráculos todos os seus pensamentos e como mistérios as suas obscuridades, que não se podem propor coisas novas sem perigo e que o texto de um autor basta para destruir os argumentos mais válidos (...)."

Dar valor unicamente à autoridade dos livros antigos é, sem dúvida, um defeito. Pascal, porém, não pretende colocar tal defeito de lado apenas para introduzir um outro em seu lugar, isto é, o de

achar que o raciocínio é sempre e em toda parte o único valor. Com efeito, há âmbitos nos quais é obrigatório o recurso ao texto: "Quando se trata de saber qual foi o primeiro rei dos franceses, onde os geógrafos situam o primeiro meridiano, que palavras de uma língua morta ainda estão em uso e outras coisas semelhantes, que outros meios poderiam nos ajudar senão os livros? E quem poderia acrescentar alguma coisa de novo ao que eles nos ensinam, dado que queremos somente saber o que eles contêm? Aqui, só a autoridade pode nos iluminar."

E acrescenta Pascal: "Essa autoridade tem sua principal força na teologia, pois nela é inseparável da verdade e nós não a conhecemos senão através dela, de modo que, para ter a certeza mais absoluta nas matérias mais incompreensíveis para a razão, é suficiente vê-las nos livros sagrados (...)" A realidade é que os *princípios* da fé "estão acima da natureza e da razão. E a mente humana, como é muito fraca para nos fazer chegar até lá apenas com os seus esforços, só pode alcançar essas sublimes verdades quando levada a elas por uma força onipotente e sobrenatural".

Na teologia, portanto, o princípio de autoridade — a referência ao texto em que estão contidas as verdades de fé reveladas — é *legítimo e necessário.* Mas, precisa Pascal, "não se pode dizer o mesmo das matérias que dizem respeito aos nossos sentidos ou são objeto de raciocínio: aqui, a autoridade é inútil; só a razão tem condições de conhecê-las. Elas têm os seus direitos separados: lá, a autoridade tinha a supremacia; aqui, por seu turno, domina a razão". E onde dominam a experiência e a razão deve haver progresso: a inteligência "tem toda a liberdade para se expandir: a sua inexaurível fecundidade produz continuamente e as suas invenções podem ser ao mesmo tempo infinitas e ininterruptas".

Afirma Pascal que, assim, a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura e todas as ciências que dependem da experiência e do raciocínio devem se desenvolver: "Os antigos as encontraram apenas esboçadas por aqueles que os precederam e nós as deixaremos para os que vierem depois de nós em um estado mais avançado do que as tivermos recebido." As verdades teológicas e as verdades que obtemos com o raciocínio e a experiência são, portanto, diferentes: *eternas* as primeiras, *progressivas* as segundas; dom de Deus as primeiras, fruto da atividade humana as segundas; encontráveis nos textos sacros as primeiras, resultados da engenhosidade humana, de provas racionais e de experimentos as segundas.

Pois bem, a explicitação da diferença existente entre as verdades de fé e as verdades científicas "deve nos fazer lamentar a cegueira daqueles que, nas ciências físicas, apresentam apenas a autoridade como prova ao invés do raciocínio e das experiências,

assim como devemos ter horror pela malícia daqueles que empregam apenas o raciocínio na teologia ao invés da autoridade das Escrituras e dos Padres. É preciso encorajar aqueles tímidos que não ousam inventar nada na física e confundir a insolência daqueles temerários que cogitam de novidades em teologia".

É exatamente aí que Pascal vê a *desgraça* de seu tempo, já que, diz ele, "vemos que são apoiadas obstinadamente e recebidas com aplausos muitas opiniões novas em teologia, desconhecidas por toda a Antigüidade, ao passo que aquelas que se produzem em física, embora em menor número, parece que têm de ser consideradas falsas sempre que atinjam, mesmo que em pouca coisa, as opiniões acreditadas, como se o respeito pelos antigos filósofos fosse um dever, ao passo que o respeito pelos mais antigos Padres seria apenas benevolência". Mas essa atitude deve ser subvertida: é preciso deixar intactas as verdades reveladas e fazer progredir continuamente as verdades humanas.

6. A razão científica entre tradição e progresso

Não querer aceitar novas verdades no âmbito da razão é uma atitude irracional, que ocasiona a paralisação do progresso. Pascal observa que os antigos serviram-se de verdades que lhes haviam sido deixadas e o fizeram "como meios para alcançar novas verdades". Assim, "nós também devemos tomar aquelas (verdades) que nos foram deixadas do mesmo modo e, segundo o seu exemplo, fazer delas meios e não o objetivo dos nossos estudos, para dessa forma tentar ultrapassá-los, imitando-os".

Com efeito, não há nada mais injusto do que tratar os nossos antigos com mais *reserva* do que eles fizeram com seus antecessores. Propor e experimentar *novas* idéias não significa desprezar as pesquisas e os resultados dos antigos. Pelo contrário, já que "os primeiros conhecimentos que eles nos deram serviram de degraus para os nossos, de modo que, com tal vantagem, lhes somos devedores da superioridade que temos sobre eles. Com efeito, encontrando-nos em certo grau, a que eles nos conduziram, o menor esforço nos faz subir mais e, assim, com menos trabalho e menos glória, nos encontramos acima deles. E é por isso que podemos descobrir coisas que, para eles, era impossível perceber". Assim, constitui grave erro aquela atitude de quem "considera crime contradizê-los e atentado agregar-lhes alguma coisa, como se eles não houvessem deixado nenhuma verdade a ser descoberta".

A realidade é que "os segredos da natureza estão ocultos" e que "as experiências que nos fazem conhecê-los se multiplicam continuamente". Assim, pergunta-se Pascal, proibir as novidades

científicas não será talvez "tratar indignamente a razão do homem e colocá-la a reboque do instinto dos animais, eliminando sua principal diferença, que consiste no fato de que os efeitos do raciocínio aumentam continuamente, ao passo que o instinto permanece sempre no mesmo ponto?" O animal age por um instinto imutável, "o que já não acontece com o homem, que é feito só para o infinito". Uma abelha e uma formiga fazem as mesmas coisas durante toda a sua vida: uma abelha e uma formiga de hoje fazem as mesmas coisas que uma abelha e uma formiga faziam há mil anos. Os animais não acumulam experiência, os seus comportamentos são fixos.

Mas com o homem não se dá o mesmo: o homem "está na ignorância no princípio da vida, mas se instrui completamente em seu desenvolvimento: com efeito, ele tira vantagem não só de sua própria experiência, mas também da experiência de seus antecessores, porque conserva na memória os conhecimentos que adquiriu alguma vez e porque as experiências dos antigos estão sempre presentes nos livros que deixaram. E, à medida que conserva esses conhecimentos, também pode aumentá-los facilmente (...)".

O que é verdadeiramente interessante, prossegue Pascal, é a *prerrogativa particular* pela qual "não apenas cada homem progride dia a dia nas ciências, mas também todos os homens, juntos, realizam um contínuo progresso com o envelhecimento do universo, já que a mesma coisa acontece com o suceder-se dos homens, como nas diversas idades de um só homem". Desse modo, "toda a série dos homens, no curso de todos os séculos, deve ser considerada como um mesmo homem, que existe sempre e aprende continuamente".

Assim, o progresso do conhecimento é o progresso da humanidade, que, quanto mais envelhece, mais sabe. Conseqüentemente, "aqueles que chamamos antigos eram, na realidade, novos em todas as coisas e formavam propriamente a infância da humanidade. E, como acrescentamos aos seus conhecimentos a experiência dos séculos que se seguiram, é em nós que se pode encontrar aquela antigüidade que reverenciamos nos outros. Eles devem ser admirados pelas conseqüências que souberam extrair exatamente daqueles poucos princípios que possuíam e devem ser desculpados por aquelas em que falharam, mais por falta de experiência do que por força de raciocínio".

Em essência, a maturidade ou a velhice daquele "homem universal" que é a humanidade não deve ser buscada nos tempos antigos, mas sim em nossos dias. As teorias do passado (por exemplo, sobre a via láctea, sobre a incorruptibilidade dos corpos celestes, sobre o *horror vacui* etc.) eram teorias boas para o passado, teorias que então, devido aos meios de observação daquele

tempo, eram as melhores disponíveis. Assim, a história passada não deve ser ridicularizada. Deve ser respeitada, mas não deve ser venerada.

Sem os esforços do passado, sem a *tradição* que nos precedeu, não teríamos chegado onde estamos agora. Mas, para não permanecermos no ponto a que os antigos chegaram, devemos ir adiante, sem achar de modo algum que o progresso do conhecimento seja uma ofensa que fazemos contra os antigos. Nós somos herdeiros de uma tradição que é nossa missão desenvolver e corrigir e talvez até contradizer, se a isso somos levados pela verdade. Como diz Pascal: "Assim, podemos (...) afirmar o contrário daquilo que eles (os antigos) diziam e, qualquer que seja, enfim, o valor dessa antigüidade, a verdade deve ter sempre a precedência, ainda que descoberta recentemente, porque ela é sempre mais antiga do que todas as opiniões que já se teve e, na verdade, seria ignorar sua natureza imaginar que ela só começou a existir quando começou a ser conhecida."

7. O "ideal" do saber científico e as regras para construir argumentações convincentes

O saber científico, portanto, é autônomo e diverso das verdades de fé: estas, entre outras coisas, são imutáveis, ao passo que as verdades científicas estão e devem estar em expansão. Escreve Pascal nos *Pensamentos:* "A fé é diferente da demonstração: esta é humana, a outra é um dom de Deus. *Justus ex fide vivit* (...), mas essa fé está no coração e não nos faz dizer *sei*, mas *creio.*"

E o *ideal* do saber, isto é, do *scire,* é exposto por Pascal no escrito *Sobre o espírito geométrico e sobre a arte do persuadir.* O que é preciso fazer para tornar convincentes as nossas demonstrações? Pois bem, Pascal responde a essa interrogação afirmando que nossas demonstrações só poderão ser convincentes sob a condição de respeitarmos o *método* da geometria. Para dizer a verdade, mesmo esse método, como logo veremos, também encontra limites. Por essa razão, um método ainda mais eminente e perfeito — mas que, no entanto, é impossível de praticar — deveria consistir em duas coisas principais: "Uma seria não usar nenhum termo cujo sentido não se tenha explicado claramente antes. A outra seria nunca enunciar qualquer proposição que não seja demonstrada com verdades já conhecidas. Em suma, isso significa definir todos os termos e provar todas as proposições."

Ora, como comenta Pascal, esse método seria belo, mas é impossível: "Com efeito, é evidente que os primeiros termos que se quisesse definir pressuporiam termos anteriores que servissem

para a sua explicação e, da mesma forma, as primeiras proposições que se quisesse demonstrar pressuporiam outras precedentes. Desse modo, fica claro que nunca se chegaria aos primeiros termos e proposições. Assim, levando as pesquisas sempre mais adiante, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não podem mais ser definidas e a princípios tão claros que não se encontram outros que sejam mais claros para servir de prova deles."

Com isso, fica claro que "os homens são naturalmente e imutavelmente impotentes para tratar de qualquer ciência com ordem absolutamente completa". Entretanto, essa impotência para definir *todos* os termos e para demonstrar *todas* as proposições não deve nos fazer desesperar, pois, embora não seja possível um método perfeito e completo, é possível outro, "inferior" ao idealizado porque é "menos convincente, mas não porque seja menos certo". Trata-se do método da geometria: "Ele não define tudo e não prova tudo, sendo inferior ao outro método nisso; entretanto, supõe somente coisas claras e constantes pela luz natural, sendo por isso perfeitamente verdadeiro, já que é sustentado pela natureza, à falta de demonstração."

Portanto, trata-se de fazer com que nossas demonstrações — se elas quiserem ser convincentes — tenham, como premissas verdades evidentes para todos, isto é, proposições estabelecidas por aquele *lumen naturale seu intuitus mentis* de que fala Descartes nas *Regulae ad Directionem Ingenii.* Assim, a ordem ou método geométrico, "o mais perfeito para todos os homens, não consiste em definir ou demonstrar nada, mas sim em manter-se na justa medida de não definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens e definir todas as outras e de não provar as coisas já conhecidas dos homens e provar todas as outras. Contra tal ordem pecam igualmente aqueles que pretendem tudo definir e tudo provar e aqueles que deixam de fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas".

E esse, precisamente, é o procedimento indicado pelo método geométrico, que não define coisas como o espaço, o tempo, o movimento, o número, a igualdade, a maioria, a diminuição e muitas coisas semelhantes, "porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para aqueles que comprendem a língua, que a clarificação que se poderia tentar acabaria por produzir mais obscuridade do que esclarecimento". A *natureza* supriu à questão de ter que definir e demonstrar tudo, dando-nos de certas coisas "um entendimento mais claro do que aquele que a arte nos apresenta com as suas explicações".

Sendo assim, ao alcançar as primeiras verdades conhecidas, a geometria se detém e pede que elas sejam aceitas, pela razão de que não tem nada de mais claro para prová-las: desse modo, "tudo

aquilo que a geometria propõe é perfeitamente demonstrado, por luz natural ou por prova". E a luz natural dá certezas: "O que existe de mais evidente do que esta verdade, de que um número, qualquer que seja ele, pode ser aumentado? (...) Quem pode duvidar que um número, qualquer que ele seja, pode ser dividido pela metade? (...) Da mesma forma, que um movimento, por mais que seja lento, pode ser reduzido pela metade? (...) Nunca conheci uma pessoa que tenha pensado que um espaço não possa ser aumentado (...)." E, se essas e outras coisas são tão certas, então "a impossibilidade de serem definidas é mais perfeição do que defeito, porque não provém de sua obscuridade, mas sim de sua extrema evidência, que é tal que, mesmo não se tendo a convicção das demonstrações, tem-se a certeza".

Existem, portanto, "verdades que estão ao nosso alcance", verdades naturais sabidas por todos, como, por exemplo, a de que "o todo é maior do que uma de suas partes", a partir das quais, uma vez reconhecidas, podemos ter infalivelmente conclusões persuasivas. E, pelo que foi dito, o *método ideal* que realiza a "arte do persuadir" consiste em três partes essenciais: 1) definir, por meio de definições claras, os termos do quais devemos nos servir; 2) propor princípios ou axiomas evidentes como fundamento da prova; 3) na demonstração, sempre substituir mentalmente os termos definidos pelas definições. Na opinião de Pascal, essas três partes essenciais são explicitadas por um conjunto de *regras* que, respectivamente, dizem respeito às *definições,* aos *axiomas* e às *demons-trações.* E as regras essenciais dentre todas são as seguintes:

"*Regras necessárias para as definições.* Não admitir nenhum termo um pouco obscuro ou equívoco sem definição. Nas definições, usar somente termos perfeitamente conhecidos ou já explicados."

"*Regras necessárias para os axiomas.* Nos axiomas, enunciar somente coisas evidentes."

"*Regras necessárias para as demonstrações.* Provar todas as proposições, usando somente os axiomas evidentíssimos em si mesmos ou proposições já demonstradas ou admitidas. Nunca abusar da ambigüidade dos termos, deixando de substituir mentalmente as definições que os restrinjam ou expliquem o sentido."

8. *Esprit de géométrie* e *esprit de finesse*

Portanto, é esse o *ideal* de saber para Pascal. Mas não devemos de modo algum passar por alto o fato de que ele é precisamente um *ideal.* A argumentação é convincente se, de

premissas evidentes em si mesmas, se deduzem corretamente as conseqüências. Naturalmente, Pascal é de opinião de que uma mente vigilante e atenta, não obnubilada por desejos e paixões, está em condições de *intuir.* Nisso reside aquele *esprit de finesse* que iria adquirir sempre mais peso no pensamento posterior de Pascal e que, diferente-mente do *esprit de géométrie,* permite captar a riqueza e a profundidade da vida.

Como podemos ler nos *Pensamento,* o *esprit de géométrie* é relativo a princípios que, por assim dizer, "são palpáveis": "seria preciso ter mesmo uma mente completamente falseada para raciocinar mal sobre princípios tão rudimentares que é quase impossível que nos escapem". Mas, "na mentalidade intuitiva, os princípios pertencem ao uso comum e estão sob os olhos de todos. Não é necessário nada mais além de prestar atenção a eles, sem muito esforço: basta somente uma boa vista, mas que seja verdadeiramente boa, pois os princípios são tão tênues e tão numerosos que é quase impossível que algum deixe de escapar. Ora, a omissão de um princípio leva ao erro: por isso, é preciso ter a vista bem clara, para ver todos os princípios, mas também ter uma mente equilibrada, para não raciocinar falsamente sobre os princípios conhecidos".

A realidade do homem é um "prodígio" complexo, enigmático, contraditório, profundo e rico de infinitos aspectos: trata-se de uma realidade que escapa aos esforços mais tenazes e aos reiterados ataques da racionalização. Pascal, "além dos objetos 'claros' e 'tangíveis' da geometria, também descobre as 'coisas do sentimento', *de finesse,* cujo conhecimento não é ensinado, mas experimentado" (M. F. Sciacca).

E, segundo Pascal, os muitos princípios que dizem respeito à realidade do homem "são apenas entrevistos, são mais sentidos do que vistos — e são necessários esforços infinitos para dá-los a entender àqueles que não os entendem sozinhos. Trata-se de coisas tão delicadas e tão numerosas que é preciso um faro muito refinado e preciso para senti-las e julgá-las correta e justamente segundo esse sentimento, sem, muitas vezes, poder demonstrá-las metodicamente, como se faz em geometria (...). É preciso ver a coisa de golpe, com um só olhar, sem proceder por raciocínio, pelo menos até certo ponto. Por isso, é raro que os geômetras sejam intuitivos e que os intuitivos sejam geômetras".

Portanto, só podemos produzir argumentações convincentes a partir de premissas certas. Mas as premissas certas dos geômetras são "grosseiras", ou seja, aquelas que, no fim das contas, não conseguem captar os lados mais ricos e interessantes da realidade

e da vida. É preciso, portanto, o *esprit de finesse*. Mas, para Pascal, também o *esprit de finesse* tem uma forte valência normativa, pois também é um ideal regulador. Com efeito, o homem freqüentemente tende a se enganar, a refutar a verdade, a conviver com o erro, a entregar-se à mentira.

Como diz Pascal, "é uma doença natural do homem acreditar que possui a verdade diretamente e disso decorre que está sempre disposto a negar tudo o que lhe é incompreensível". E ainda: "Todos os homens são quase sempre levados a crer, não pelo caminho da demonstração, mas pelo caminho do que lhes agrada." E, nos *Pensamentos*, ele acrescenta: "O homem é um ser cheio de erro: erro natural e ineliminável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana. Estes dois princípios de verdade, a razão e os sentidos, não só carecem de sinceridade, mas se enganam mutuamente. O sentidos enganam a razão com as falsas aparências. E esse mesmo engano que os sentidos armam para a razão, por seu turno, o recebem da razão, que, desse modo, se vinga. As paixões da alma turbam os sentidos, neles produzindo impressões falsas. Mentem e se enganam reciprocamente."

A *razão* não é um dado de fato, é muito mais um imperativo. Mas, mesmo quando ela alcança seus objetivos e nos põe diante de verdades válidas para todos, das quais é possível extrair conseqüências também verdadeiras, entretanto nós percebemos que essas verdades já não contam tanto assim. Há outros domínios e outras realidades, que o *esprit de géométrie* não pode alcançar, mas que, porém, são alcançáveis através do *esprit de finesse,* isto é, através daquela "visão verdadeiramente boa", não obnubilada por paixões e desejos. "A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no tempo da aflição, mas a ciência dos costumes sempre me consolará da ignorância das coisas exteriores."

E eis ainda uma significativa confissão de Pascal sobre os limites da ciência em relação aos problemas mais importantes para o homem: "Eu havia passado muito tempo estudando as ciências abstratas, mas havia me desgostado pela pouca comunicabilidade que dele se podia extrair. Tão logo comecei o estudo do homem, vi que aquelas ciências abstratas não são próprias do homem e que, ao estudá-las, eu estava me desviando mais da minha condição do que os outros ao ignorá-las." Ademais, as verdades ético-religiosas são inteiramente estranhas a investigações científicas, mas é precisamente delas que depende o nosso destino e a elas, somente a elas, é que está ligado o sentido de nossa existência: diz Pascal que as verdades divinas não são parte da arte de persuadir, "porque estão infinitamente acima da natureza: só Deus pode infundi-las na alma e do modo como mais lhe agradar".

9. Grandeza e miséria da condição humana

"O homem, evidentemente, é feito para pensar: nisso reside toda a sua dignidade e a sua função. E todo o seu dever consiste em pensar como se deve. Pois bem, a ordem do pensamento está em começar pelo próprio 'eu', pelo próprio autor, pelo próprio fim." Assim como para Montaigne, também para Pascal o homem é o objeto sobre o qual a filosofia deve refletir. E a reflexão filosófica sobre o homem leva logo à consideração de que "o pensamento constitui a grandeza do homem".

É o pensamento que faz o homem diferente de todos os outros seres criados: "O homem nada mais é que uma cana, a mais fraca da natureza — mas é uma cana pensante. Não é necessário que o universo todo se arme para esmagá-lo: um vapor ou uma gota d'água basta para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem ainda seria mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e sabe da superioridade do universo sobre ele; já o universo, ao contrário, não sabe nada. Toda a nossa dignidade, portanto, consiste no pensamento. É com o pensamento que devemos nos nobilitar e não com o espaço e o tempo que poderemos preencher. Cuidemos portanto de pensar bem: esse é o princípio da moral." O pensamento é "uma coisa maravilhosa e incomparável por natureza".

Assim, *é no pensamento que estão a dignidade e a grandeza do homem.* E a grandeza do homem é tão evidente que pode ser deduzida até mesmo de sua miséria: "Com efeito, aquilo que é natureza nos animais, nós chamamos 'miséria' no homem, do que deduzimos que, sendo hoje a sua natureza semelhante à dos animais, ele decaiu de uma natureza melhor, que outrora lhe era própria." Mas, em todo caso, a grandeza do homem também está no fato de "que se reconhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. Mas ser grande equivale a conhecer que se é miserável."

E eis alguns sinais da miséria humana. Existem dois princípios de verdade: a razão e os sentidos; mas, como já sabemos, tanto uma como os outros "não somente carecem de sinceridade, mas também se enganam mutuamente". E, se deixamos de lado a razão científica e nos colocamos lucidamente diante dos nossos comportamentos morais, então a miséria humana aparecerá em toda a sua evidência. "Nós não estamos contentes com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver uma vida imaginária no conceito dos outros e por isso nos esforçamos por aparecer. Ficamos continuamente estudando como embelezar e conservar o nosso ser imaginário — e esquecemos do verdadeiro."

Na realidade, diz Pascal, "somos tão presunçosos que gostaríamos de ser conhecidos de toda a terra, como também por

aqueles que viverão quando não existirmos mais; e somos tão vaidosos que a estima de cinco ou seis pessoas que nos circundam já basta para nos alegrar e deixar contentes". A vaidade está arraigada no coração do homem: um soldado, um servente, um cozinheiro ou um varredor, com vaidade, anseiam por admiradores; "os próprios filósofos também os querem; e aqueles que escrevem contra a glória querem ter a glória de ter escrito bem; e aqueles que os lêem querem ter a glória de tê-los lido; e talvez até eu, que escrevo estas coisas, também a queira; e talvez aqueles que me lerem". Não só a vaidade, mas também o orgulho: "Em meio às nossas misérias, erros etc., o orgulho toma naturalmente posse de nós. Estamos até dispostos a perder a vida com alegria, desde que se fale disso."

Mas as coisas não ficam nisso, já que a miséria humana para a qual Pascal volta a sua atenção é a *miséria ontológica* de condição humana: "No fundo, o que é o homem na natureza? É nada em relação ao infinito, é tudo em relação ao nada, algo de intermediário entre o nada e o tudo. Infinitamente distante de poder abraçar os extremos, o princípio e o fim das coisas lhe estão irremediavelmente ocultos em um impenetrável segredo, pois ele é igualmente incapaz de ver o nada do qual foi extraído e do infinito pelo qual foi engolido. O que pode ele fazer então senão captar algumas aparências daquilo que é intermediário entre as coisas, em um eterno desespero por poder conhecer o seu princípio e o seu fim? Todas as coisas saíram do nada e estão voltadas para o infinito. Quem poderá seguir esses caminhos maravilhosos? Só o autor dessas maravilhas as compreende; ninguém mais pode fazê-lo (...). Então, devemos nos dar conta de nossas possibilidade: nós somos alguma coisa, mas não somos tudo; o tanto de ser que possuímos nos impede o conhecimento dos princípios que saem do nada e aquele pouco de ser que possuírmos nos oculta a visão do infinito (...)."

Segundo Pascal, essa é a nossa verdadeira condição, que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar em absoluto: "Nós navegamos em um vasto mar, sempre incertos e instáveis, atirados de um lado para outro. Todo escolho em que pensamos nos agarrar para nos salvar acaba nos abandonando; se o seguimos, escapa-nos, foge das nossas mãos e some, em uma fuga eterna. Para nós, nada se detém. Essa é a nossa condição natural, que, no entanto, é a mais contrária à nossa inclinação: desejamos ardentemente encontrar um alicerce e uma base última para edificar uma torre que se erga até o infinito, mas nossos fundamentos se dissolvem e a terra se abre em abismos."

Essa é, portanto, a *condição humana:* o homem é um ser instável e incerto, "não é anjo nem fera". E a grandeza do homem reside justamente no fato de "que se reconhece miserável". E suas

misérias provam a sua grandeza: "são misérias de um grande senhor, misérias de um rei destronado".Uma arvore não sabe que é miserável, mas o homem sim: "de miserável, só existe o homem". Portanto, a grandeza e a miséria do homem estão solidamente ligadas. E "é perigoso mostrar muito ao homem o quanto ele é semelhante aos animais sem mostrar-lhe a sua grandeza. Também é perigoso mostrar-lhe muito a sua grandeza, sem a sua baixeza. E é ainda mais perigos deixá-lo ignorar uma e outra. Por isso, é muito útil mostrar-lhe tanto uma como a outra".

Em suma, o homem não deve acreditar ser animal, mas também não deve presumir que é anjo. Por isso, "se se vangloria o rebaixo; se se rebaixa, o glorio; contradigo-o até que compreenda que é um monstro incompreensível". Esse é o *realismo trágico* de Pascal: o homem é plasmado de grandeza e miséria e, sozinho, com suas próprias forças, só consegue compreender que é um *monstro incompreensível;* sozinho, não conseguirá criar valores válidos e nem encontrar um sentido estável e verdadeiro da existência.

Como escreve Pascal: "Censuro igualmente tanto aqueles que se põem a louvar o homem como aqueles que o censuram por sectarismo ou aqueles que preferem divertir-se com ele: só posso aprovar aqueles que buscam gemendo". E *buscam gemendo* porque reconhecem a maldade de sua vontade corrupta e a impotência da razão no âmbito ético e no domínio religioso, mas ao mesmo tempo percebem o Bem que não têm. Mas, comenta Pascal, "é bom cansar-se e esforçar-se na inútil busca do verdadeiro bem, para estender os braços ao Libertador". Na realidade, a miséria do homem e todas as contradições perceptíveis naquele monstro incompreensível que é o homem "pareciam me afastar cada vez mais do conhecimento da religião, mas, ao contrário, conduziram-me mais depressa para a religião".

10. O *divertissement*

O homem, portanto, é uma criatura constitutivamente miserável. Ele "não sabe em que lugar se colocar. Ele se desviou visivelmente, tendo caído de seu verdadeiro lugar sem poder agora reencontrá-lo. E procura por toda parte, com inquietude e sem sucesso, entre trevas impenetráveis". Ora, a lucidez sobre essa *miséria ontológica* do ser humano impele Pascal a ajoelhar-se e invocar aquele sentido da vida que o homem, por si só, não consegue criar. Porque esse não é o caminho geralmente seguido pela humanidade.

Com efeito, diz Pascal, "as misérias da vida humana estão na base de tudo isso; tão logo os homens se aperceberam disso,

optaram pela diversão". Ou seja, não conseguindo vencer a morte, a miséria e a ignorânica, decidiram não pensar nelas para tornarem-se felizes". A diversão — o *divertissement* — é uma fuga diante da visão lúcida e consciente da miséria humana. É perturbação. "A única coisa que nos consola das nossas misérias é a diversão. E, no entanto, essa é a maior das nossas misérias. Porque é principalmente ela que nos impede de pensar em nós e nos leva inadvertidamente à perdição. Sem ela, nós ficaríamos entediados e esse tédio nos impeliria a procurar um meio mais sólido para sair disso. Mas a diversão nos distrai, fazendo-nos chegar inadvertidamente à morte."

Os homens são invadidos por preocupações desde cedo, toda manhã. E, se lhes acontece de ter algum momento de trégua, "eles são aconselhados a usá-lo para se divertirem e entregarem-se ao lazer, empenhando-se sempre completamente nisso. Como é insondável e como está cheio de poluição o coração do homem!" O homem vive sempre ocupado ou entregue à diversão, com medo de ficar só consigo mesmo, de olhar para dentro de si. Ele tem medo de sua própria miséria.

É como diz Pascal: "Deixai um rei inteiramente só, sem qualquer satisfação dos sentidos, sem qualquer preocupação na mente, sem companhia: deixai que pense em si, à sua vontade, e logo percebereis que um rei sem diversões é um homem cheio de misérias. É por isso que se tem tanto cuidado para evitar tudo isso: em volta de um rei, nunca falta um grande número de pessoas, que providencial para que aos negócios sigam as diversões e que estão atentas a todas as horas que ele tem disponíveis, para oferecer-lhe prazeres e diversões, de modo que não haja nunca um momento desocupado. Ou seja, os reis são circundados por pessoas que estão atentas para que eles não fiquem sozinhos e em condições de pensarem em si mesmos, sabendo muito bem que, pensando, seria miserável, apesar de rei."

A miséria humana e a vaidade do mundo estão aí, aos olhos de todos. Então, procuramos nos divertir, nos distrair e desviar o nosso olhar daquilo que nós verdadeiramente somos e que constitui a nossa mais autêntica profundidade. E o fazemos porque não suportamos a nossa miséria e a nossa infelicidade. Salomão e Jó, comenta Pascal, "foram os únicos que conheceram bem e melhor falaram da miséria do homem: o primeiro era o mais feliz, o segundo o mais infeliz; o primeiro conhecia por experiência a vaidade dos prazeres, o segundo a realidade dos males".

A realidade, portanto, é que nós somos míseros e infelizes. E isso pode ser provado pela afirmação de que, "se nosso estado fosse verdadeiramente feliz, não seria preciso distrair o nosso pensamento para nos tornar felizes". Mas é precisamente isso o que

fazemos: mergulhamos na distração e na diversão para não ficarmos sós, frente a frente com o nosso "eu" e a nossa miséria. "Quando eu me punha a considerar as diversas agitações dos homens e os perigos e penas a que se expõem, na corte ou na guerra, e que são causa de tantos litígios, de tantas paixões, de tantas empresas ousadas e de tantas ações amiúde más etc., descobri que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: ou seja, de não saber ficar tranqüilo em um aposento. Um homem que tem o bastante para viver, se soubesse ficar em casa com prazer, não sairia de casa para navegar ou para sitiar uma fortaleza. Não se compra uma patente no exército por preços tão caros senão porque se considera insuportável permanecer na cidade e não se procuram conversações e diversões senão porque não se pode ficar por gosto na própria casa."

Os homens não querem ficar sós. E a razão disso "consiste na infelicidade natural da nossa condição, fraca, mortal e tão miserável que nada pode nos consolar quando a consideramos seriamente". Conseqüentemente, os homens "procuram precisamente a confusão" e "amam tanto o barulho e a balbúrdia; por isso é que a prisão é um suplício tão horrível; por isso é que o prazer da solidão é uma coisa incompreensível". Desse modo, se explica por que os homens procuram tanto o jogo, a conversa das mulheres, a guerra, os grandes cargos.

Pergunta-se Pascal: "O que significa ser superintendente, chanceler ou presidente senão encontrar-se em uma situação na qual, desde o amanhecer, um grande número de pessoas acorre de toda parte, a ponto de não lhes deixar uma hora sequer no dia em que possam pensar em si mesmos? E depois, quando caem em desgraça e são enviados para as suas casas de campo, onde não lhes faltam bens nem servidores que os assistam em suas necessidades, nem assim deixam de ser miseráveis e abandonados, porque ninguém lhes impede de pensarem em si mesmos."

A diversão é uma fuga de nós mesmos. É uma fuga da nossa miséria. Mas ela é a maior das nossas misérias, porque nos impede de olhar para dentro de nós mesmos e de tomar consciência do nosso estado de indigência essencial, impedindo-nos assim de buscar e trilhar o único caminho em condições de nos levar para fora do beco sem saída da nossa miséria. A diversão diverte, desviando-nos do reto caminho. Ela não é uma alternativa digna do homem. Se o homem lança-se à confusão e deixa-se perturbar, está renunciando precisamente à sua dignidade, além de renunciar àquelas verdades às quais só o pensamento pode nos levar. E o pensamento leva à verdade essencial de que o homem é constitutivamente indigente e mísero. É com base nesse seco reconhecimento que Pascal constrói a sua apologia do cristianismo.

11. A impotência da razão para fundamentar os valores e provar a existência de Deus

A razão é limitada; a vontade humana é corrupta; o homem se descobre essencialmente indigente e miserável; tenta fugir desse estado mergulhando na confusão dos divertimentos; mas a diversão revela-se uma miséria ainda maior, pois obstaculiza o caminho da redenção para o homem. E a *salvação* não é fruto da ciência nem da filosofia: "Submissão e reto uso da razão: nisso consiste o verdadeiro cristianismo."

A razão é impotente diante das verdades éticas e religiosas: "O supremo passo da razão está em reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Se não chega a reconhecê-lo, ela é muito fraca. Mas, se as coisas naturais a transcendem o que dizer das coisas sobrenaturais? Nada é tão conforme à razão quanto essa denegação da razão (...). A fé é um dom de Deus. Não penseis que dizemos que ela é um dom do raciocínio. As outras religiões não falam assim de sua fé: dão apenas o raciocínio para que se chegue a ela, ele nunca a alcança. A fé é diferente da demonstração: esta é humana, aquela é um dom de Deus."

Falando a propósito das normas éticas em seus *Ensaios,* Montaigne escreveu que "a regra das regras e a lei geral das leis é de que ninguém deve observar aquela do lugar onde se encontra". Pois bem, na opinião de Pascal, essa regra geral é uma flagrante demonstração do fato de que, com sua razão, os homens não conseguiram saber o que é a justiça. Se o homem a conhecesse, então "o esplendor da verdadeira eqüidade teria conquistado todos os povos e os legisladores não teriam tomado como modelo, ao invés da justiça imutável, as fantasias e os caprichos dos persas e dos alemães".

A verdade é que "três graus da latitude subvertem toda a jurisprudência; um meridiano decide da verdade; ao cabo de poucos anos, mudam as leis fundamentais; o direito tem suas épocas (...). Singular justiça, que tem um rio por limite: verdade do lado de cá dos Pireneus, erro do lado de lá". E, com efeito, "o furto, o incesto, o assassínio de filhos ou pais, tudo já encontrou lugar entre as ações virtuosas. Pode ocorrer coisa mais irônica que esta: que um homem tenha o direito de me matar somente porque mora na outra margem do rio e o seu soberano está em litígio com o meu, embora eu não esteja com ele?" Claro, diz Pascal, há leis naturais, mas "essa bela razão corrupta corrompeu tudo" e nós não temos um critério humano seguro para conhecer e avaliar a justiça. Se sabemos que existe uma justiça é porque "a Deus aprouve nos revelá-la".

Se a razão humana não conhece e não sabe avaliar a justiça, por si só ela não pode muito menos chegar a Deus. Escreve Pascal:

"As provas metafísicas de Deus estão distantes do modo comum de pensar dos homens e são tão confusas que se mostram pouco eficazes. E, mesmo que fossem adequadas para alguns, serviriam só para o breve momento em que têm a demonstração diante dos olhos, pois uma hora depois já temem ter-se enganado. É esse o resultado a que conduz o conhecimento de Deus sem o conhecimento de Jesus Cristo: comunicar-se sem mediações com o Deus que se conheceu sem mediador. Ao passo que aqueles que conheceram Deus pela mediação de um mediador conhecem sua própria miséria." Por isso, "rir-se da filosofia significa filosofar verdadeiramente". "O coração — e não a razão — é que sente Deus. E isto é a fé: Deus sensível ao coração e não à razão." "O coração tem razões que a própria razão desconhece."

É uma experiência longa, contínua e uniforme que "nos convence sempre da nossa impotência para alcançar o bem com nossas forças". Estamos sempre insatisfeitos, pois a experiência nos engana. E, de infelicidade em infelicidade, chegamos a uma morte sem sentido. "Desejamos a verdade, mas só encontramos incerteza. Procuramos a felicidade, mas só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de deixar de desejar a felicidade e a verdade, mas também somos incapazes de ter a certeza e a felicidade. Esse desejo nos é deixado, seja como punição, seja para nos fazer sentir de que ponto nós caímos." A nossa razão é corrupta e a nossa vontade é má. Nenhuma coisa humana pode nos satisfazer. Somente Deus é a nossa verdadeira meta. Efetivamente, "se o homem não é feito para Deus, por que então ele não é feliz senão em Deus?" Ademais, "para ser verdadeira, uma religião deve ter conhecido a nossa natureza. Deve ter conhecido a grandeza e a pequenez, bem como a causa de uma e de outra. E quem a conheceu senão a religião cristã?" Com efeito, substancialmente, a fé cristã nos ensina apenas estes dois princípios: "a corrupção da natureza humana e a obra redentora de Jesus Cristo".

12. "Sem Jesus Cristo, não sabemos o que é a nossa vida, a nossa morte, Deus e nós mesmos"

Portanto, não há nenhuma contraposição entre a fé cristã e a natureza humana. A fé cristã ensina "que há um Deus do qual os homens são capazes e que há uma corrupção da natureza que os torna indignos dele. Interessa aos homens conhecer igualmente tanto um como o outro ponto, pois é igualmente danoso para os homens conhecer Deus sem conhecer sua própria miséria e conhecer sua própria miséria sem conhecer o Deus que pode curá-los. Um desses conhecimentos, isolado, gera a soberba dos filósofos, que

conheceram Deus mas não sua própria miséria, ou o desespero dos ateus, que conhecem sua própria miséria sem conhecer o Redentor". A fé em Cristo, em suma, é uma fé no homem.

Mas é preciso repetir que nós não conhecemos Deus através da ciência e da filosofia: Deus não se demonstra com a razão. "Como, vós também não dizeis que o céu e os pássaros provam a existência de Deus? Não. E a nossa religião, não o diz? Não, porque, embora em certo sentido isso seja verdade para algumas almas, às quais Deus concede essa luz, nem por isso deixa de ser falso para a maioria."

Para Pascal, a realidade é que "nós só conhecemos Deus por meio de Jesus Cristo. Sem esse Mediador, é impossível qualquer comunicação com Deus: é por meio de Jesus Cristo que conhecemos Deus. Todos aqueles que pretenderam conhecer Deus e provar sua existência sem Jesus Cristo tiveram apenas provas ineficazes. Para provar Jesus Cristo, porém, nós temos as profecias, que são provas sólidas e tangíveis. E o fato de que elas se confirmaram verdadeiras e foram provadas pelos acontecimentos fundamenta a certeza daquela veracidade, constituindo, assim, a prova da divindade de Jesus Cristo. Entretanto, é nele e por ele que conhecemos Deus. Sem isso, sem a Escritura, sem o pecado original e sem o Mediador necessário, prometido e chegado, não se pode absolutamente provar a existência de Deus. Mas, por Jesus Cristo e em Jesus Cristo, podemos provar a existência de Deus e ensinar a moral e a doutrina. Jesus Cristo, portanto, é o verdadeiro Deus dos homens".

E não apenas isso, porque "nós não apenas só conhecemos Deus por meio de Jesus Cristo como também só conhecemos a nós mesmos por meio de Jesus Cristo: nós só conhecemos a vida e a morte por meio de Jesus Cristo. Sem Jesus Cristo, não sabemos o que é a nossa vida, o que é a nossa morte, o que é Deus, o que somos nós mesmos. Portanto, sem a Escritura, que tem como o seu único objeto a Jesus Cristo, nós não conhecemos nada e só vemos obscuridade e confusão, tanto na natureza de Deus como na nossa".

13. Contra o "deísmo" e contra um "Descartes inútil e incerto"

Jesus Cristo é a prova de Deus. Não são as provas dos filósofos que provam Deus. Diz Pascal: "Nós conhecemos (...) a existência e a natureza do finito, porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito, mas ignoramos sua natureza, porque tem extensão como nós, mas não limites como nós. Mas não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque ele

é desprovido de extensão ou de limites." Portanto, nós *não conhecemos* nem a existência nem a natureza de Deus. "Entretanto, graças à fé, nós conhecemos a sua existência e, no estado de gloria, conheceremos a sua natureza."

Sendo assim, pode-se compreender muito bem a decidida polêmica que Pascal travou contra os filósofos que pretendiam ter encontrado Deus com suas forças humanas. Pascal é contrário ao Deus "dos filósofos e dos sábios"; é adversário do deísmo; não perdoa Descartes por ter transformado Deus em engenheiro que, depois de ter projetado o mundo, foi descansar. O *deísmo*, diz Pascal, "está tão distante da religião cristã quanto o ateísmo, que é exatamente o seu oposto". O deísmo consiste na afirmação de que há um Deus grande, poderoso e eterno. Mas as provas metafísicas relativas à existência de Deus não são de modo algum eficazes e persuasivas: "Não é só impossível, mas também inútil conhecer Deus sem Jesus Cristo. Por outro lado, não posso perdoar Descartes, que, em toda a sua filosofia, gostaria de poder ter deixado Deus de lado, mas que não pôde evitar de fazer com que Deus desse um peteleco no mundo para pô-lo em movimento, depois do que ele não sabe mais o que fazer com Deus." Por isso, acrescenta Pascal, Descartes é "inútil e incerto": "Incerto: porque sua filosofia, verdadeiro romance da natureza, semelhante à história de Dom Quixote, não se baseia em fatos, mas em alguns princípios inventados por ele e, portanto, suspeitos. Inútil: porque, ao invés de nos conduzir à única coisa necessária, perde-se em vãs especulações" (J. Chevalier).

Nem os metafísicos, nem os deístas e nem Descartes compreenderam a *miséria humana* e, por isso, não procuraram o verdadeiro Deus, o Deus dos cristãos: "O Deus dos cristãos não é simplesmente um Deus autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos, como pensavam os pagãos e os epicuristas. Não é somente um Deus que exerce a sua providência sobre a vida e os bens dos homens para conceder longos anos de felicidade àqueles que o adoram, como pensavam os hebreus. Mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos cristãos é um Deus de amor e consolação, é um Deus que prenche a alma e o coração daqueles de quem se assenhoreou, é um Deus que faz cada qual sentir interiormente a sua própria miséria e a misericórdia infinita de Deus, que se une com o íntimo de sua alma, que a inunda de felicidade, de alegria, de confiança e de amor, que torna cada um incapaz de ter outro fim além dele." Sendo assim, como o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó não é o Deus dos filósofos e dos sábios, então "todos aqueles que procuram Deus fora de Jesus Cristo e se detêm na natureza, não encontram nenhuma luz que os satisfaça ou então chegam a criar um meio de conhecer Deus e servi-lo sem mediador caem no ateísmo ou no deísmo, que são duas coisas quase igualmente detestadas pela religião cristã".

O conhecimento da existência de Deus é um dom de Deus. O verdadeiro se dá a conhecer por Jesus Cristo. E as verdades de fé não podem ser descobertas e fundamentadas pela razão. Entretanto, a razão não fica de todo inativa em relação à fé. O exercício da razão é relevante para a fé, antes de mais nada quando a razão, barrando a perturbação do *divertissement,* lança luz sobre a miséria humana. Em segundo lugar, também é a razão que pode avaliar em que medida a fé cristã pode explicar a miséria do homem, dissolver as contradições que envolvem o ser humano e dar sentido à existência humana. Claro, *a parte Dei,* a fé é dom de Deus. Nós "somos incomparáveis com ele" e Deus é "infinitamente incompreensível". Entretanto, a *parte hominis,* a razão — e aqui estamos no terceiro ponto — ainda pode fazer alguma coisa. E assim nos defrontamos com o argumento da "aposta".

14. **Por que apostar em Deus**

Uma coisa é certa: Deus existe ou não existe. Mas essa certeza propõe o problema mais urgente e difícil: para que lado nos inclinaremos? Diremos que Deus existe verdadeiramente ou que não existe? Diz Pascal: "Aqui, a razão não pode determinar nada: no meio do caminho, há um caos infinito. Na extremidade dessa distância infinita joga-se um jogo no qual sairá cara ou coroa. Em qual das duas ireis apostar? Segundo a razão, não podeis apostar nem em uma nem na outra, como também não podeis excluir nem uma nem a outra. Assim, não acuseis de erro quem já escolheu, porque não sabeis absolutamente nada."

É isso o que Pascal diz ao seu cético interlocutor imaginário. Mas este pode rebater: "Não, mas eu os censuro não por terem realizado tal escolha, mas por terem escolhido, porque, embora quem escolhe cara e quem escolhe coroa incorram no mesmo erro, ambos estão em erro. A única posição justa é não apostar de modo algum."

E Pascal retruca: "Sim, mas é preciso apostar: não é uma coisa que dependa dos vossos desejos, é um compromisso. O que escolhereis, portanto? Como é preciso escolher, vejamos aquilo que vos interessa menos. Tendes duas coisas a perder, a verdade e o bem; duas coisas a apostar no jogo, a vossa razão e a vossa vontade, o vosso conhecimento e a vossa bem-aventurança; e vossa natureza deve fugir de duas coisas, o erro e a infelicidade. A vossa razão não é atingida mais por uma escolha do que pela outra, já que é necessariamente preciso escolher. Eis uma questão liquidada. Mas e a vossa bem-aventurança? Vamos pesar o ganho e a perda, no caso de apostardes em favor da existência de Deus. Vejamos estes dois

casos: vencendo, ganhareis tudo; perdendo, não perdereis nada. Assim, apostai sem hesitar em que ele existe."

O cético acha "admirável" a argumentação de Pascal. Mas observa-lhe que é preciso apostar, sim, mas que desse modo se está *arriscando muito.*

E Pascal responde a esse ponto: "Como há uma probabilidade igual de vencer e perder, já vos seria conveniente apostar se tivésseis que ganhar apenas duas vidas contra uma. Mas, se houvesse a possibilidade de ganhar três, deveríeis jogar (já que vos encontrais na necessidade de fazê-lo). E, como sois obrigado a jogar, seríeis imprudente em não arriscar vossa vida contra três em um jogo no qual há igual probabilidade de vencer e perder. Mas há aqui uma eternidade de vida e de bem-aventurança. Sendo assim, mesmo que houvesse uma infinidade de casos, dos quais apenas um em vosso favor, sempre haveria razão de apostar um para ganhar dois. E estaríeis agindo sem critério se, sendo obrigado a jogar, vos recusásseis a arriscar uma vida contra três em um jogo no qual, em uma infinidade de probabilidades, houvesse uma apenas para vós, quando se trata de ganhar uma infinitude de vida infinitamente bem-aventurada."

É preciso escolher. E é racional escolher Deus, já que, escolhendo-se Deus, *pode-se* vencer tudo e não se perder nada. Com efeito, quais seriam os danos, supondo-se que a escolha de Deus fosse uma escolha errada? Afirma Pascal: "Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benéfico, amigo sincero, verdadeiro. Para dizer a verdade, não vivereis mais nos prazeres pestíferos, na vaidade, nas delícias. Mas não tereis mais outros prazeres? Eu vos digo que ganhareis nesta vida. E que, a cada novo passo que fizerdes nesse caminho, percebereis tanta certeza de ganho e tão pouco ou nenhum risco que, no fim das contas vereis que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual não haveis dado nada."

A fé é dom de Deus. Mas a razão pode mostrar pelo menos que essa fé que supera a razão não é contrária à natureza humana. É uma fé que vem ao encontro da miséria humana, explicando-a e resolvendo-a. Conseqüentemente, se a fé é dom de Deus, então, mais do que procurar aumentar o número das provas da existência de Deus, há necessidade de diminuir as nossas paixões.

Como diz Pascal no fim das argumentações a propósito do tema da "aposta": "Sabei que (este discurso) é feito por alguém que se pôs de joelhos antes e depois para rezar àquele Ser infinito e ímpar, ao qual submete todo o seu próprio ser, para que submeta a si também o vosso ser, pelo vosso bem e pela sua glória, e que, portanto, a sua força se harmonize com esta humilhação." Em suma, é preciso tornar-se disponível para receber a graça, embora se possa pensar que o próprio esforço moral de quem "busca

gemendo" já seja fruto de graça: "Nada compreendemos das obras de Deus se não tomamos por princípio o fato de que ele quis cegar uns e iluminar outros."

A graça é necessária, porque a queda e a nossa natureza corrupta nos tornaram indignos de Deus. É Deus que se revela, mas o Deus que se revela é, ao mesmo tempo, o *Deus absconditus:* "Ele ficou oculto sob o véu da natureza que o cobre até a Encarnação. E, quando veio para ele o tempo de se mostrar, ocultou-se ainda mais, cobrindo-se com a humanidade. Ele era bem mais reconhecível quando estava invisível do que quando se tornou visível. E, por fim, (...) decidiu permanecer no mais estranho e incompreensível segredo: a espécie eucarística. "Jesus Cristo é a prova de Deus. E Deus "se oculta àqueles que o experimentam e se revela àqueles que o buscam, porque os homens são ao mesmo tempo indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua natureza primitiva".

Capítulo XVII

GIAMBATTISTA VICO E A FUNDAÇÃO DO "MUNDO CIVIL FEITO PELOS HOMENS"

1. Vida e obras

Vivendo no ambiente cultural napolitano, atento para as novas correntes do pensamento moderno, do matematismo de Galileu e Descartes ao experimentalismo de Bacon e ao mecanicismo de Gassendi, Giambattista Vico primeiro se apaixonou por essas novidades, mas depois se retraiu preocupado, como quem, "assistindo ao fim de um mundo familiar, não sabe descobrir os sinais do surgimento de um novo", escreve ele em sua *Autobiografia,* elaborada na terceira pessoa. Inicialmente incerto sobre o caminho a seguir, escolheu depois, por tradição cultural e formação escolar, os estudos históricos e jurídicos.

"Enquanto assumia uma atitude de incompreensão e fechamento diante da física e das ciências naturais, isto é, diante das experiências fundamentais da época moderna, já no terreno da história e das coisas humanas civis, em um diálogo de dimensão européia com Bacon, Grotius e Descartes, Vico volta a propor problemas essenciais e a projetar soluções às quais, mais tarde, se iriam referir o positivismo e o historicismo, destacando aspectos diversos do seu pensamento" (Paulo Rossi). Essa falta de aprofundamento de alguns dos temas centrais da cultura moderna é a razão pela qual Vico viveu no isolamento no século XVIII, teve escassa resonância no século XIX e somente no século XX, por mérito de Benedetto Croce, foi estudado e reavaliado.

Giambattista Vico (1668-1744) foi o grande filósofo napolitano a quem se deve a descoberta e a fundação do "mundo civil feito pelos homens".

Giambattista Vico nasceu em Nápoles, em 23 de junho de 1668, filho de modesto livreiro. Depois dos estudos de gramática e "humanidades", estudou filosofia com o nominalista Antônio del Balzo. Insatisfeito com tal ensino, muito rebuscado e formal, abandonou os estudos regulares e entregou-se a leituras desordenadas e amiúde árduas, como a *Logica Magna* de Paulo Veneto, que o levaram a um certo "desespero". Assim, "tornado desertor dos estudos, divagou durante um ano e meio (...), vagando desse modo fora do direito que lhe marcara uma bem regrada juventude, como um generoso cavalo, muito e bem adestrado na guerra, que depois é deixado em sua cocheira, a pastar pelos campos".

Retomando os estudos de filosofia com o escotista Giuseppe Ricci, ele dedicou-se posteriormente ao direito civil, na escola de Felice Aquadies, professor de direito civil na Universidade de Nápoles, intercalando-o com estudos de direito canônico e romano. Mas não conseguiu completar seus estudos universitários, porque "nesse meio tempo pôs-se a perder sua delicada compleição física com o mal de *tysis* (a tísica), a fortuna familiar se havia reduzido nas muitas angústias por ele, tinha um ardente desejo de ócio para seguir seus estudos e seu espírito aborrecia-se grandemente com a balbúrdia do foro".

Por tais razões, aceitou o convite de dom Jerônimo Rocca para tornar-se preceptor "dos seus sobrinhos em um castelo de Cilento, num lugar belíssimo, com ótimo ar (...), cujo bom ar do lugar lhe iria restituir a saúde e lhe daria todas as condições para estudar". Na solidão do castelo, "onde residiu por bem nove anos, realizou o maior curso de estudos que poderia fazer". Aproveitando-se da rica biblioteca do castelo, estudou Platão e Aristóteles, Tácito e Agostinho, Dante e Petrarca, que o introduziram no mundo da metafísica, aplicada à história, e no mundo da literatura.

Estranho às novas correntes de pensamento, quando, em 1695, deixou Vatolla, "com essa doutrina e com essa erudição Vico foi recebido em Nápoles como forasteiro em sua própria pátria e encontrou-se diante da maior celebração da física de René (Descartes) pelos literatos de peso. A física de Aristóteles, por si mesma e muito mais pelas excessivas alterações dos escolásticos, já se tornara uma fábula".

Sob a premência de razões econômicas, concorreu à cátedra de Eloqüência Latina e Retórica da Universidade de Nápoles e iniciou suas aulas aprofundando e ampliando as três *Oratiunculae pro adsequenda laurea in utroque jure (Breves orações para conseguir a láurea em ambos os direitos),* preparadas em 1693 para a obtenção da láurea. Depois, retomou as pesquisas realizadas por ocasião do concurso sobre as *Instituições* e Quintiliano, isto é, o *De*

statibus causarum (título que se poderia traduzir por *Sobre os fundamentos das causas).*

Esse período foi particularmente fecundo, inclusive porque, empenhado em preparar as orações inaugurais do ano acadêmico de 1699 a 1708, pôde exercitar toda a sua cultura e expressar a sua discordância em relação às novas correntes filosóficas e científicas. A mais sugestiva dentre as orações inaugurais é a sétima, intitulada *De nostri temporis studiorum ratione (Sobre o método de estudos do nosso tempo),* publicada às suas próprias custas e recebida favoravelmente por suas muitas intuições pedagógicas, pelas penetrantes observações críticas sobre o método cartesiano e pelas não poucas antecipações sobre a correta interpretação da história, que desenvolveria a seguir.

Entre 1713 e 1719, Vico estudou as obras de Hugo de Grotius, particularmente o *De jure belli ac pacis,* que enriqueceu de observações filosóficas e notas históricas. No contexto dessas pesquisas jurídicas, ele também escreveu, a pedido do duque Adriano Carafa, a obra histórica *De rebus gestis Antonii Caraphaei libri quattuor (Quatro livros acerca das empresas de Antônio Carafa),* publicada em 1716. Antes disso, desejoso de chamar a atenção dos doutos, havia começado a escrever uma grandiosa obra, sob o título *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda (Sobre a antiqüíssima sabedoria itálica extraída das origens da língua Latina),* em três livros: *Liber metaphysicus, liber physicus e liber moralis.*

Tendo publicado o primeiro em 1710, que foi criticado pelo abalizado "Jornal dos Literatos da Itália" do ponto de vista filológico, Vico interrompeu a elaboração da obra, embora houvesse recolhido muito material. Foi uma decisão dolorosa, provocada não apenas pela reação negativa de boa parte da imprensa, que se alinhou logo nas posições da abalizada revista vêneta, mas também pelas restrições econômicas com que se defrontava, causadas em parte pela mulher Teresa Catarina Destito, completamente incapaz de governar bem a casa. Para fazer frente às necessidades de sua numerosa família, Vico foi obrigado a dar aulas particulares e a elaborar dedicatórias e inscrições, panegíricos e discuros de circunstância para terceiros.

Interessado desde sempre pela história jurídica, estimulado pelas críticas e comentários às sua prolusões acadêmicas e também e sobretudo desejoso de participar do concurso para a "cátedra primária matutina de leis", que remunerava muito melhor do que a de eloqüência e retórica, Vico escreveu em 1720 o *De universi juris uno principio et fine uno (Sobre o princípio único e o único fim do direito universal).*

Logo depois, escreveu o *De constantia philosophie* e o *De constantia philologiae*, duas partes do *De constantia jurisprudentis,* às quais se seguiram muitas *Notae.* A novidade e a originalidade das duas obras, não compreendidas, o tom polêmico em relação às orientações culturais da época e sobretudo as intrigas acadêmicas explicam por que Vico não conseguiu um voto sequer no concurso, tendo sido, como ele próprio escreve, "reprovado por unanimidade". Amargurado com essa desventura profissional, "perdeu a esperança de ter, para o futuro, um lugar digno em sua pátria". Entretanto, logo se recuperou "desse golpe de má sorte, diante do qual outros teriam renunciado a todas as letras ou se arrependido de algum dia tê-las cultivado".

Pois bem, embora "a Providência não tenha querido instalá-lo em situação confortável, barrando-lhe todos aqueles meios que havia tentado honestamente para tornar melhor a sua condição", Vico esperou alacremente, dedicando-se com empenho à elaboração de sua obra maior, que conclui em 1725, entre dificuldades econômicas e "abalos domésticos", sob o título *Princípios de uma nova ciência acerca da natureza das nações, pela qual encontramos os princípios de outro sistema de direito natural das pessoas* (obra conhecida como *Nova ciência primeira*). Tendo sido obrigado a reduzi-la para poder cobrir as despesas de publicação e, depois, aperfeiçoá-la, Vico viu sua obra conquistar poucos apoios e muitas críticas. Mas ele estava tão convencido da solidez e da novidade de sua obra que se considerava "mais afortunado do que Sócrates".

No mesmo ano, ou seja, em 1725, Vico escrevia a sua *Autobiografia,* a pedido de Giovan Artico di Porcia, que pretendia publicar uma série de biografias de contemporâneos. Escrita várias vezes, a primeira parte foi publicada sob a responsabilidade de Angelo Calogerà na *Coletânea de opúsculos científicos e filológicos* entre 1725 e 1728, sob o título *Vida de Giambattista Vico escrita por ele mesmo.* A segunda parte, cujo manuscrito leva o fecho "concluído na vigília de santo Agostinho, meu protetor particular, no ano de 1731", só foi publicada em 1818. Além de sua *Autobiografia,* ele dedicou esses últimos anos à reelaboração quase integral da *Nova ciência*, que publicou em segunda edição em 1730 — e que ficou conhecida como *Nova ciência segunda* —, e, com modificações estilísticas e novos acréscimos, em terceira edição, em 1744.

Recebida com uma certa simpatia na Itália, essa obra foi completamente ignorada na Europa, muito embora ele a houvesse dedicado às suas universidades. A pequena ressonância de sua obra maior, agregada às dificuldades econômicas, à saúde instável de uma filha e às delinqüências de um filho, contribuíram para minar a sua frágil constituição. A propósito de seu filho transviado,

o marquês Villarosa recorda: "Contra a sua vontade, em meio à dor, aquele pai encontrou-se diante da dura necessidade de recorrer à Justiça para fazê-lo prender. Mas, no momento em que isso se realizava, percebendo que os esbirros já subiam as escadas de sua casa e sabendo do seu objetivo, transportado pelo amor paterno, correu para o seu desgraçado filho e, tremendo, disse-lhe: 'Filho, salva-te!' Mas tal ato de ternura paterna não impediu que a justiça se realizasse, porque seu filho foi levado à prisão, onde ficou por longo tempo, até dar claros sinais de que havia verdadeiramente modificado seus costumes."

Entretanto, "pela idade avançada, cansado de tantos esforços, aflito com tantas vicissitudes domésticas e atormentado por dores espasmódicas nas coxas (...), com a mais perfeita conformidade ao desejo divino e pedindo perdão ao céu pelas faltas cometidas (...), Vico expirou tranqüilamente em 20 de janeiro de 1744, quando já havia passado dos setenta e seis anos de idade".

2. Os limites do saber dos "modernos"

Em seu primeiro escrito de um certo peso teórico, a sétima oração inaugural — *De nostri temporis studiorum ratione,* de 1708 —, Vico "evidencia com muita acuidade os perigos e os inconvenientes que derivam da aplicação do método cartesiano à pedagogia, à física, à geometria e à medicina; esclarece que a adesão exclusiva a esse método bloqueia toda possibilidade de desenvolvimento para as ciências morais, da história ao direito, à política e à arte de viver em sociedade; ao mesmo tempo, denota a impossibilidade de adotar para as ciências morais aquela metodologia que é característica das ciências da natureza. Por outro lado, contra os libertinos e os ateístas, que haviam submetido o conceito de senso comum a uma crítica feroz, Vico reivindica a validade daquela expressão espontânea da razão humana e sustenta a conciliabilidade plena desse ideal de sabedoria prática com a verdade revelada pela Igreja católica" (Paulo Rossi).

De particular interesse é a crítica que Vico faz ao método analítico cartesiano no plano da pesquisa científica, bem como no plano propriamente filosófico. No que se refere à pesquisa científica, Vico nota que o método cartesiano, inspirado na clareza e na distinção típicas do saber matemático e geométrico, é inteiramente abstrato, desprovido do critério de controle das hipóteses científicas. No *De nostri temporis ratione* podemos ler: "O método com que aquelas (proposições da física) são obtidas é o método geométrico: mas as verdades físicas assim alcançadas não são demonstradas com a mesma aceitabilidade dos axiomas geométricos. Nós esta-

mos em condições de demonstrar as proposições da geometria porque as criamos: se fosse possível demonstrar as proposições da física, isso significaria que seríamos capazes de criá-las *ex nihilo.*"

As características de clareza e distinção do saber matemático e geométrico se explicam porque somos nós os artífices de uma e outra ciência. Só seria possível pensar em semelhante método e pretender as mesmas características no campo do saber científico se nos considerássemos criadores do mundo e supuséssemos que ele está escrito em linguagem matemática e com caracteres geométricos. Se descartamos a primeira hipótese, evidentemente falsa, quem nos autoriza a defender a tese do pan-matematismo, segundo a qual a estrutura da realidade deve ser concebida em termos matemáticos, em cujo contexto foi concebido e é difundido o método cartesiano?

Essa tese parecia para Vico uma pretensão absurda, defendida em virtude de uma aceitação acrítica de uma filosofia presunçosa e infecunda. Os defensores do método cartesiano "transportaram para a física o método geométrico e, ligadas a ele como a um fio de Ariadne, (...) descrevem as causas através das quais essa admirável máquina do mundo foi construída pelo Deus ótimo e máximo não como físicos que avançam tateando, mas sim como arquitetos de uma qualquer obra imensa (...). Esses doutores afirmam que a física, por eles ensinada segundo o método geométrico, é a própria natureza e que, qualquer que seja o modo pelo qual se considere o universo, sempre nos encontramos diante dessa física".

A estruturação geométrico-matemática das ciências, tendo na coerência interna o critério do seu valor formal, não estará privada talvez do critério de garantia empírica? Vico coloca-se essa interrogação em seu segundo escrito, o *De antiquissima Italorum sapientia,* de 1710, no qual, depois de afirmar que "o verdadeiro humano é aquele que o homem, no ato de conhecê-lo, compõe em seus elementos", afirma: "Em física, consideram-se boas aquelas teorias que podem ser provadas com o fato, isto é, quando nós mesmos podemos realizar um efeito semelhante ao da natureza, tanto que, das descobertas que se fazem nas coisas naturais, as mais luminosas e aplaudidas são aquelas que podem ser acompanhadas com experimentos que realizam algo de semelhante ao que a natureza opera." O método analítico matemático, portanto, é insuficiente nas ciências naturais, porque não contempla entre os seus elementos aquele experimento factual com o qual se deve controlar a fecundidade e a validade das teorias.

Essas observações críticas sobre o valor do método cartesiano, em si mesmas já bastante penetrantes, inscrevem-se em um contexto doutrinário que revela a distância de Vico das correntes

de pensamento da época. Se o método matemático, integrado também pelo momento experimental — o método galileano-cartesiano —, apresentava uma certa validade intrínseca e se apresentava como o novo método do saber científico, o fundamento devia se encontrar naquela radical homogeneidade entre Deus, mundo e mente humana constituída pela estrutura matemática comum, expressão de perfeição e simplicidade.

Ora, pois onde Galileu e Descartes punham a homogeneidade, Vico põe a exterioridade e a heterogeneidade, no sentido de que Deus não é geômetra, nem a realidade tem uma estrutura matemática, nem o homem sente-se vinculado a um ou à outra através do saber matemático. Vico ainda está ligado a "uma cosmologia de origem gnóstico-cabalística na qual, em pleno século XVIII, aparecem os elementos da tradição hermética e os temas vitalistas do *Timeu* platônico" (Paulo Rossi). Com efeito, no *De antiquissima Italorum sapientia,* ele afirma que "as propriedades da matéria são as de ser informe, defeituosa, obscura, lenta, divisível, móvel e 'outra', como diz Platão, ou seja, sempre diversa de si mesma; e, por todas essas propriedades, a matéria tem essa natureza de ser desordem, confusão e caos, ávida por destruir todas as formas". O Vico desse enfoque "metafísico" estava completamente fora das correntes mais vivas de sua época, que, inspirando-se na estrutura matemático-geométrica da natureza, pretendiam combater uma concepção da realidade que tornava impossível a ciência e entregava a natureza à magia e à cabala.

Além do campo científico, o racionalismo cartesiano também parece insuficiente para Vico no campo filosófico. O *cogito ergo sum,* aos seus olhos, não representa aquela verdade fundamental capaz de bloquear o ceticismo mais tenaz e onipresente. Descartes chega à *consciência da existência,* não à *ciência:* podemos até dizer que chega à certeza psicológica dela, mas não à ciência. A consciência se identifica com a percepção e a aceitação do fato, ao passo que a ciência se identifica com as causas e os elementos constitutivos do fato. Ora, o *cogito* revela e atesta a existência do pensamento e, portanto, a sua consciência, mas não as suas causas, não levando assim à ciência. Vico revela: "O cético não duvida de pensar; ao contrátrio, está tão certo de pensar que parece-lhe até vê-lo (...); tampouco duvida de existir (...). Mas sustenta que a certeza que tem de pensar é consciência, não ciência: uma cognição comum de que qualquer idiota é suscetível, não uma verdade rara e procurada, que exige a meditação de um filósofo para ser encontrada."

Ademais, o método cartesiano da clareza e da distinção não se nega o acesso à ampla gama do verossímil, que é "algo de intermediário entre o verdadeiro e o falso"? E não é essa a verdade

humana por excelência, enquanto verdade problemática, porque privada de garantia infalível? E o que dizer do mundo moral, das forças do sentimento e da fantasia? O que dizer da poesia, da arte e da eloqüência, que se inspiram mais no verossímil do que no verdadeiro e no falso? E o que dizer, em suma, da *história,* da qual esses elementos constituem o contínuo alimento?

Ainda no *De antiquissima,* escreve Vico: "O inconveniente mais grave do moderno método de estudos é que, onde se consagra um maior empenho a cultivar as disciplinas naturais, não consideramos na mesma medida as disciplinas morais, especialmente a parte que diz respeito à índole do espírito humano e suas paixões em relação à vida civil e à eloqüência, às propriedades dos vícios e das virtudes, às boas e más artes, às características dos costumes em função da idade, do sexo, da condição social, da fortuna, da estirpe e da racionalidade de cada um, quando não àquela 'arte do decoro' que dentre todas é a mais difícil, razão pela qual a ciência tão extensa e importante do Estado jaz junto a nós, abandonada e inculta."

Assim, podemos ver que, se Vico percebeu com clareza e combateu com razão a redução do saber filosófico ao modelo físico-matemático, entretanto ele não se deu conta de que o novo método científico constituía uma revolução de alcance incalculável. Deslocando o objeto da reflexão do cosmos para o homem, ele abria um novo capítulo da pesquisa científica, mas ao mesmo tempo ficava à margem das principais correntes do pensamento moderno.

3. O *verum-factum* e a descoberta da história

A polêmica contra o racionalismo cartesiano e sua pretensão universal de extensão e intensidade baseia-se na persuasão de que só é possível ter ciência daquilo que se está em condições de fazer ou re-fazer: "A norma do verdadeiro é tê-lo feito." É esse o caminho para alcançar autenticamente a clareza e a distinção como características do saber rigoroso. Só o artífice tem condições de ter ciência do artefato. Foi essa *intuição teórica* que guiou Vico na crítica ao método cartesiano e que iria se tornar sempre mais explícita, à medida que vai se configurando o seu pensamento.

Como é possível pretender produzir um saber claro e distinto a propósito da cosmologia, visto que nós não somos os artífices do mundo? A clareza e a distinção da geometria e da matemática se explicam pelo fato de que somos nós que as construímos. O feito ou o fazer é a condição ou lugar do verdadeiro. Escreve Vico no *De antiquissima:* "Em latim, verum e factum têm uma relação de

reciprocidade ou, para usar uma expressão comum nas escolas, 'se convertem' (...). Daí, é lícito conjecturar que os doutos itálicos convergiam nos seguintes pensamentos: o verdadeiro é a mesma coisa que o feito; Deus é o primeiro verdadeiro, enquanto é o primeiro fautor e criador."

Deus é suma sabedoria porque é o artífice de tudo. E o homem? Ele só está em condições de conhecer aquilo de que é artífice, começando pela matemática e a geometria e passando depois para o mundo externo, mas somente nos oscilantes e estreitos limites de sua capacidade experimental e re-criativa. Mas, fora desses âmbitos, não há um reino em que o homem é o protagonista incontrastado? Há: é *o mundo da história,* com suas instituições, seus negócios, as guerras, os costumes, os mitos, as linguagens. Não será o homem o artífice de tudo isso?

Afirma Vico na *Nova ciência:* "Este mundo civil certamente foi feito pelos homens e seus princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana. Quem quer que reflita nisso, deve ficar maravilhado como todos os filósofos esforçaram-se seriamente por alcançar a ciência deste mundo natural, do qual só Deus tem ciência porque o fez, mas deixaram de meditar sobre este mundo das nações, ou seja, o mundo civil, do qual os homens podem ter ciência, já que eles o fizeram."

É esse o mundo que, até então inexplorado, é preciso investigar. Tendo sido feito pelos homens, ele nos permitirá alcançar um saber tão claro como o saber geométrico e matemático. Mas, como se trata de um capítulo novo da ciência, é preciso explicitar princípios e métodos com os quais *reduzir a ciência* uma matéria até então "mantida sepulta". Trata-se de uma ciência, ao mesmo tempo, análoga e superior à geometria. Com efeito, tal ciência deverá proceder "como a geometria que, enquanto o constrói ou contempla, com seus elementos, ela mesma se faz o mundo das grandezas, mas com muito mais realidade do que podem ter pontos, linhas, superfícies e figuras. E é esse mesmo o argumento de que tais provas de uma espécie divina, devendo, ó leitor, trazer-te um divino prazer, porque em Deus o conhecer e o fazer são uma mesma coisa".

4. Vico contra a história dos filósofos

Bacon, com sua crítica aos "idolo"; Descartes, com suas idéias claras e distintas; Leibniz, com a *mathesis universalis;* Spinoza, com a exaltação da razão, à qual devem ser submetidas as paixões e emoções — todos eles estavam de acordo no perseguir um ideal

cognoscitivo inspirado na simplicidade da matemática e no rigor da lógica.

Nesse contexto, qual era o lugar reservado ao material documental dos povos primitivos, que naquele período já se encontrava acumulado? Não era, talvez, um conjunto de fantasiosos e distorcidos relatos de acontecimentos e pessoas reais? Não é verdade que os historiadores estão freqüentemente em contradição entre si? Não é verdade que inventam ou muitas vezes injetam episódios com notícias inexatas ou inexistentes ou, de todo modo, não documentadas? E o que dizer das exaltações ou idealizações de personagens e episódios, freqüentemente ignóbeis, feitas por historiadores por "amor à pátria" em detrimento da honestidade intelectual?

Ademais, não parece conveniente desperdiçar energias para apurar fatos remotos que nada podem ensinar. Ou o passado é incognoscível em sua objetividade histórica, muito distante de nós, ou, sendo cognoscível, nada pode ensinar ao nosso presente, sustentado e iluminado por uma razão já madura. Quem iria expressar com dura ironia essa orientação seria Voltaire, para quem as épocas próprias para recordar e exumar o passado são as "épocas felizes", nas quais os "seres humanos alcançaram a plenitude de sua estatura e criaram civilizações das quais podem estar orgulhosos: a época de Alexandre, na qual se inclui a época clássica de Atenas; a época de Augusto, na qual se inclui a República e o Império nos seus melhores momentos; a Florença do Renascimento; e a época de Luís XIV na França" (I. Berlin).

Se essa orientação moralizante, por si só, já distraía a atenção de uma investigação histórica cientificamente comprometida, a construção teórica geral, de tipo predominantemente galileano-cartesiana, expulsava o saber histórico do âmbito do saber científico. Com efeito, "o modelo científico (ou 'paradigma') que dominava o século, com a sua forte implicação de que somente aquilo que era quantificável ou, de todo modo, mensurável — ou seja, aquilo que, em princípio, era passível de ser objeto dos métodos matemáticos — era real, fortaleceu grandemente a antiga convicção de que, para cada pergunta, só havia uma resposta verdadeira, universal, eterna e imutável. Esse era o caso, ou assim parecia ser, da matemática, da física, de mecânica e da astronomia e logo seria a vez da química, da botânica, da zoologia e das outras ciências da natureza. E daí derivava o corolário de que o mais aceitável critério de verdade objetiva era a demonstração lógica, a mensuração ou, pelo menos, uma aproximação a elas" (I. Berlin).

É natural que, no contexto de uma estrutura teórica tão matematizante e quantificadora, não podia haver espaço algum para um "material" essencialmente qualitativo como o histórico.

Efetivamente, "Descartes insinua que não deseja vetar aos homens esse passatempo: eles podem achar bastante agradável consumir o seu próprio tempo desse modo; certamente, afirma ele, não é pior do que aprender um dialeto qualquer, como, por exemplo, suíço ou baixobretão, mas essa, naturalmente, não é ocupação para quem está seriamente empenhado em incrementar o saber. Malebranche considerou a história como mexeriquice, nisso estimulado por outros cartesianos; até mesmo Leibniz, que escreveu uma obra bastante volumosa, apresenta uma idéia inteiramente convencional da história, como um meio para satisfazer as curiosidades sobre as origens das famílias e dos Estados e como uma escola de moralidade. Devia parecer óbvia para todos os pensadores a inferioridade da história em relação à matemática e à filosofia baseada nas ciências matemáticas e naturais e nas outras descobertas da razão pura" (I. Berlin).

A desatenção para com a história, portanto, não era um fato marginal, mas sim o efeito de uma atitude filosófica. A histórica não pode ser uma ciência. Quando muito, é uma escola de moral, onde conta mais a força persuasiva do ensinamento do que a cientificidade daquilo que é contado. A história é moral — e a moral não é ciência. Em claro contraste com essa orientação, Vico sustenta que a história não é ciência, mas pode e deve tornar-se tal, porque "este mundo civil certamente foi feito pelos homens" e, assim, é mais disciplinável cientificamente do que qualquer outro âmbito do real. Mas isso só será possível com a condição de se abandonar os pressupostos arbitrários de muitas reconstruções históricas e de se teorizar rigorosos instrumentos conceituais e metodológicos relativos ao mundo da história.

5. Vico contra a história dos historiadores

Além de criticar a história dos filósofos, Vico também é contra a história dos historiadores. Com efeito, juntamente com os filósofos seus contemporâneos, ele estava convencido dos graves erros, contradições e contrafacções em que estavam viciadas muitas reconstuções historiográficas. Trata-se de pesquisas realizadas com base em princípios de interpretação insuficientes ou desviados, que ele denuncia como "vanglória das nações" e "vanglória dos doutos".

Antes de mais nada, vejamos a "vanglória das nações", que consiste na inclinação a imaginar origens ilustres para os Estados. Antes de estar presente nos historiadores contemporâneos, é um vício presente nos historiadores que redigiram e transmitiram informações e datações de fatos e acontecimentos, mas com a

preocupação de mostrar que a sua nação, como afirma Vico na *Nova ciência,* "encontrou as comodidades da vida humana antes das outras" e conservou "a memória de suas coisas desde o princípio do mundo". Por isso, ele considera pouco aceitáveis as reconstruções de Heródoto, Tucídides, Políbio e Lívio, muito tomados de "amor à pátria".

Referindo-se às obras de historiadores contemporâneos, como Marsham, Spencer e Van Heurn, Vico os censura por terem tomado ao pé da letra os documentos dos historiadores alexandrinos, para os quais a civilização começou com os egípcios e através deles se difundiu, como rios de uma única fonte. Onde está o seu erro? Na leitura acrítica desses textos, isto é, no fato de não levar em conta a "vanglória das nações", pela qual estavam atingidos os historiadores alexandrinos. Quem não está consciente dessa inclinação, forte especialmente nos primeiros historiadores deprovidos de sentido crítico, acredita estar fazendo uma história aceitável só porque se atém escrupulosamente aos documentos do passado.

Qual o valor dessa observação crítica de Vico? Pois bem, denunciando a "vanglória das nações", Vico pretende "se referir ao esquema conceitual em geral e ao sistema de conhecimentos e crenças que um escritor ou doxógrafo tem em si pelo próprio fato de pertencer a uma sociedade historicamente dada. O esquema conceitual usado e as coisas conhecidas ou acreditadas, por exemplo, por um grupo de narradores como os rapsodos não são produtos individuais dos próprios rapsodos, mas sim da sociedade em que eles viviam e para a qual criavam os seus relatos. As fontes tradicionais da documentação histórica, portanto, não refletem simplesmente os pré-juízos pessoais do indivíduo ou dos indivíduos que foram os instrumentos de sua produção, embora, naturalmente, isso também possa ocorrer. Em grau muito maior e mais importante ainda, elas refletem também o sistema de crenças, valores e pressupostos, tanto factuais como normativos, e o esquema conceitual geral em que se colocavam na sociedade à qual aqueles criadores pertenciam" (L. Pompa). Deixar de examinar o esquema conceitual de um povo que visa à sua autoexaltação, imaginando origens ilustres, significa ficar prisioneiro de cadeias que impedem de interpretar corretamente um documento.

Se a "vanglória das nações" diz respeito à documentação de primeira mão e às reconstruções acriticamente baseadas nela, a "vanglória dos doutos" diz respeito aos historiadores contemporâneos e "consiste em interpretar o documento histórico ou literário supondo que ele seja produto de modos de pensar adequados a sociedades muito posteriores àquela que efetivamente os produziu e só possíveis nelas" (L. Pompa). Trata-se de um erro que pode ser qualificado como "anacronismo conceitual" ou como extensão

indevida de categorias típicas de nossa época a épocas distantes de nós. E os pressupostos de tal anacronismo estão tanto no escasso senso dos condicionamentos históricos como na exasperada exaltação da razão, que se considera operar do mesmo modo em todas as épocas históricas.

Assim, falando de Bacon, que, ao interpretar as fábulas gregas, via nelas "a incomparável sabedoria dos antigos", Vico censura essa transposição, não porque os antigos não fossem sábios, mas porque Bacon confunde a sabedoria de sua própria época com a dos povos primitivos. No que se refere à história romana primitiva, Vico critica os historiadores que interpretaram os respectivos documentos, particularmente "povo, reino e liberdade", em bases modernas, esquecendo-se de que por "povo" se entendia somente a camada dos patrícios e por "reino" se entendia "tirania".

Um exemplo de vanglória das nações e, ao mesmo tempo, de vanglória dos doutos é dado pela interpretação das *Doze Tábuas* (antigo códice romano de leis), consideradas como uma reedição do códice ateniense. A vanglória das nações está na inclinação a apresentar os romanos como os herdeiros naturais da civilização grega e a vanglória dos doutos está em ler a *Doze Tábuas* com categorias filosóficas e jurídicas não apropriadas ao grau de civilização dos antigos romanos.

E exatamente por rejeitar a história dos filósofos e a história dos historiadores, Vico considera que é preciso começar do início. Confessa ele na *Nova ciência:* "Para essa pesquisa, deve-se fazer de conta que não existem livros no mundo", no sentido de que "nada deve ser acolhido com fundamento na erudição anterior". As reconstruções históricas dos filósofos e dos historiadores são inadequadas porque os pressupostos teóricos que se encontram em sua base são arbitrários e insuficientes.

6. Os "quatro autores" de Vico

Em sua *Autobiografia,* Vico fala das etapas principais do seu itinerário cultural e dos autores que mais contribuíram para a configuração do seu projeto teórico. Em primeiro lugar, ele põe Platão, que lhe despertou "o pensamento de meditar um direito ideal eterno que se celebrasse em uma cidade universal na idéia ou desígnio da Providência, idéia com base na qual se alicerçam todas as repúblicas de todos os tempos e de todas as nações". Enquanto os outros filósofos pareciam-lhe voltados para a análise de problemas particulares, Platão lhe parecia o teórico de uma sabedoria

universal e, ao mesmo tempo, concreta. Com efeito, ele pensava que "em metafísica, as substâncias abstratas tinham mais realidade que as corpóreas", substâncias portadoras daquela identidade "inteiramente isenta de corpo, que, em sua cognição ou vontade, cria todas as coisas em tempo e as contém dentro de si — e, contendo-as, as sustenta". Assim, configura-se em Vico aquela "justiça ideal que, na vida das cidades, ocupa o lugar do arquiteto e governa suas justiças particulares, a comutativa e a distribuitiva, como duas forjas divinas".

Mas como foi que essa justiça ideal sustentou a história concreta da humanidade, quais os caminhos efetivos de sua realização? O autor que o sustenta no discernimento da história factual dos homens é Tácito, que, diferentemente de Platão, que teoriza "o homem ideal", "contempla o homem como ele é". Tomado pelo fascínio da perfeição ideal, Platão ignorou o estado efetivo do homem primitivo e "elevou as bárbaras e rudes origens da humanidade gentia ao estado perfeito de suas elevadíssimas cognições". Portanto, ele é o teórico do homem como ele deve ser, ao passo que Tácito é o teórico do homem tal como ele é.

Sempre na terceira pessoa, é assim que Vico expõe a contribuição de ambos à sua própria formação: "Assim como Platão, com aquela ciência universal, se difundiu em todas as obras de honestidade realizadas pelo homem sábio de idéias, da mesma forma Tácito distribuiu a todos os conselhos da utilidade, para que, entre os infinitos e irregulares acontecimentos da maldade e da sorte, o homem sábio na prática possa se conduzir bem. E a admiração por tal aspecto desses dois grandes autores era para Vico um esboço daquele desígnio a partir do qual ele depois elaborou uma história ideal eterna, com base na qual transcorreria a história universal de todos os tempos, na qual, por sobre certas propriedades eternas, se dessem as coisas civis, os aparecimentos, estados e decadências de todas as nações, num processo onde se formasse o sábio conjunto, ao mesmo tempo de sabedoria elaborada, como é a de Platão, e de sabedoria comum, como é a de Tácito."

Se Platão é o teórico "da sabedoria eterna", Tácito é o teórico da "sabedoria comum", pois se ocupou dos "aparecimentos, estados e decadências de todas as nações". Mas logo junta-se aos dois também "Bacon, senhor de Verolme, homem igualmente de incomparável sabedoria, comum e elaborada". Para Vico, Bacon é "um homem universal na doutrina e na prática", *filósofo e ministro*. Com efeito, Bacon viu "o quanto falta nas letras que deveríamos encontrar e promover" e contribuiu para fazer "justiça a todas as ciências, com o conselho de que cada uma contribua com sua parte na soma que constitui a república universal da letras".

Essa é uma etapa importante no amadurecimento de Vico, porque contribui para esclarecer que a união entre "a sabedoria oculta" (Platão) e a "sabedoria comum" (Tácito) deve se dar no contexto de um saber unitário, onde as análises não se dêem em detrimento da síntese. Trata-se do projeto baconiano da "república universal das letras". Escreve Vico que o fim das pesquisas de Bacon era fazer com que "todo o saber humano e divino se governasse em toda parte por um só espírito, que penetrasse em todas as suas partes, de modo que as ciências se dessem as mãos umas às outras e nenhuma constituísse impedimento para as outras". A questão da unidade do saber, respeitando os âmbitos particulares da realidade, é uma questão central em Vico.

O quarto autor de Vico é Hugo de Grotius, que, com seu *De jure belli et pacis,* revelou a fecundidade da relação entre filosofia e filologia, a primeira *ciência do verdadeiro,* a segunda *consciência do certo.* Esse é o caminho para superar o caráter puramente conceitual da filosofia e o particularismo da "filologia dos gramáticos", que se estava desperdiçando em uma série desligada de observações críticas de caráter lingüístico.

Nas próprias palavras de Vico, são estas as contribuições dos quatro autores, com particular ênfase em Grotius: "Platão, mais que formar adorna a sua sabedoria elaborada com a sabedoria comum de Homero; Tácito esparge a sua metafísica moral e política pelos fatos, que os tempos haviam antes espalhado e confundido sem sistema; Bacon vê todo o saber humano e divino que existia como devendo se suprir naquilo que não tinha e corrigir naquilo que tinha, mas em torno das leis, e, com seus cânones, não se elevou em demasia ao universo das cidades e aos abalos de todos os tempos nem à extensão de todas as nações. Mas Hugo de Grotius colocou no sistema de um direito universal toda a filosofia e a filologia, em ambas as partes desta última, tanto na história das coisas, fabulosa ou certa, como na história das três línguas: hebraica, grega e latina."

Nessas observações, pode-se entrever o projeto teórico de Vico: juntar Platão e Tácito, o mundo das idéias universais (Platão) e o mundo dos fatos (Tácito), através do instrumento da filologia (Grotius) aplicado às línguas, aos costumes, às instituições civis e religiosas, criando a "república universal das letras" (Bacon).

7. Distinção e unidade entre "filosofia" e "filologia"

A orientação geral da leitura que Vico faz da história é constituída pela síntese vital entre universal e particular, entre abstrato e concreto, entre ideal e factual e, portanto, entre "filoso-

fia" e "filologia". Sem a filologia, a filosofia é vazia; e, sem a filosofia, a filologia é cega. Não se trata de uma justaposição de duas atividades separadas, que se deve conjugar depois que cada uma se desenvolveu por sua própria conta, mas sim de uma interação constante, razão pela qual não é concebível a filosofia sem a filologia e a filologia sem a filosofia. Decididamente contrário a uma filosofia abstrata, que se exaure em verdades de razão ou no verdadeiro conceitual, de que tinha um exemplo no racionalismo cartesiano, Vico queria ser o teórico daqueles princípios universais cuja validade e fecundidade devem emergir da capacidade de explicar a história em suas fases principais.

Portanto, não se trata de uma filosofia estabelecida *a priori* e dotada de uma força apodítica intrínseca, mas sim de uma filosofia que, iluminando a história e explicando os seus momentos mais relevantes, encontra nessa sua capacidade de explicação o seu próprio tribunal. Mais do que as simples afirmações, o que fica comprovado ou desmentido é *o sistema teórico em conjunto.* Em suma, o tribunal que decidirá da fecundidade de tal sistema não será este ou aquele episódio particular, mas o conjunto dos fatos de uma época histórica, dos costumes às instituições religiosas e civis, da linguagem aos mitos e às fábulas.

Por outro lado, a filologia não pode ser concebida inteiramente desprovida de uma informação teórica, se não quiser cair naquele filologismo dos gramáticos, incapazes de se dar conta da imensa riqueza de significados de que os documentos históricos são portadores. A ausência de uma perspectiva teórica de grande fôlego, diz Vico na *Nova ciência,* com efeito, explica o fato de que a filologia, "por sua deplorada obscuridade de razões e quase infinita variedade de efeitos, teve quase horror de raciocinar".

Como é possível subtrair a filologia à série desarticulada de análises desconexas e fragmentárias a que se reduziu e dela fazer uma autêntica ciência? A filologia pode tornar-se uma ciência "descobrindo-se para ela o desígnio de uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações". Embora sem explicitar logo as características essenciais dessa história ideal eterna, o que é importante destacar aqui *é a necessidade de que a filologia seja colocada em uma perspectiva teórica.* Com efeito, não existem fatos brutos, neutros, privados de implicações teóricas. Restaurar esse quadro teórico e utilizá-lo na atividade filológica significa transformar em ciência rigorosa uma atividade considerada as mais das vezes como uma simples poeira de observações gramaticais de um documentário lingüístico.

Obviamente, a filologia não é a filosofia, ainda que se conjugue com ela. Ela tem por finalidade a definição dos fatos, que vão

das instituições civis e religiosas às várias linguagens, das mitologias às poesias, tudo o que se inscreve nos "fragmentos da Antigüidade" ou material documentário de natureza histórica. Os filólogos são "todos os gramáticos, historiadores e críticos que se ocupam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como é o caso dos costumes e das leis, como fora, como é o caso das guerras, da paz, das alianças, das viagens, dos negócios". A filologia é a doutrina de tudo o que foi produzido nas comunidades humanas, dos costumes mais díspares às linguagens e às instituições religiosas e civis.

Entretanto, a definição dos fatos seria impossível ou pelo menos incompleta se não se sustentasse no *verdadeiro* da filosofia, ou seja, se não fosse guiada por um projeto teórico que encontre no *certo* o seu tribunal de confirmação ou desmentido. O verdadeiro é a *idéia* (filosofia), o certo é o *fato* (filologia). *Verdade* e *certeza* ou verdade e fato (verum et factum convertuntur) devem se compenetrar até a sua convertibilidade. *Não o verdadeiro fora do fato ou o verdadeiro sem o fato, mas sim o fato no verdadeiro e o verdadeiro no fato.* Ou seja, trata-se de verificar o certo e certificar o verdadeiro, o que transforma a *consciência* dos fatos em *ciência* dos fatos. Daí o caráter empírico-teórico do discurso global de Vico, no qual as duas vertentes são irredutíveis e, ao mesmo tempo, indissociáveis. Platão ("o homem como ele deve ser") não pode estar dissociado de Tácito ("o homem como ele efetivamente tem sido").

Retomando um princípio spinoziano *("ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"),* Vico, ainda na *Nova ciência,* escreve que "a ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas". Trata-se de um princípio que é transposto da ordem lógica para a ordem histórica. O processo ideal (a filosofia) deve se encontrar no processo histórico, sem trair o seu conteúdo e sem perturbar sua ordem de nascimento e desenvolvimento. Nesse contexto de conciliação entre o verdadeiro e o certo, entre a idéia e o fato, entre a filosofia e a filologia, ele critica tanto o trabalho dos filósofos de sua época como o trabalho dos filólogos.

A propósito, escreve Vico: "A filosofia contempla a razão, de onde vem a ciência do verdadeiro; a filologia observa a autoridade do arbítrio humano, de onde vem a consciência do certo. (...). Tanto os filósofos que não acertaram as suas razões com a autoridade dos filólogos como os filólogos que não cuidaram de verificar sua autoridade com a razão dos filósofos demonstram ter faltado pela metade a tal dignidade: se o houvessem feito, teriam sido mais úteis às repúblicas e nos teriam precedido no meditar esta *Ciência.*" Trata-se das núpcias entre *cogitada et visa* (Bacon), entre as verdades de razão e as verdades de fato (Leibniz).

8. A verdade que a filosofia fornece à filologia

Já foi dito que a filologia encontra a sua verificação na filosofia, já que esta oferece as idéias, ao passo que a filologia oferece os fatos. Sem essa simbiose, tudo iria em detrimento tanto da filologia, que permaneceria como uma série desligada de fatos, quanto da própria filosofia, que não poderia certificar a sua verdade. Mas quais são os princípios teóricos que caracterizam a filosofia e qual a gramática de leitura do universo histórico? É o próprio Vico quem indica as "dignidades" que constituem o entrelaçamento teórico da filosofia, quando, na *Nova Ciência,* escreve que, "da quinta à décima quinta, que nos dão os fundamentos do verdadeiro, servirão para meditar este mundo de nações na sua idéia eterna, por aquela propriedade de cada ciência apontada por Aristóteles, segundo a qual "sciencia debet esse de universalibus et aeternis".

Vico sabe que a história ficou à margem porque desprovida de princípios ou axiomas, únicos elementos capazes de conferir à pesquisa o crisma da cientificidade. E, no clima do matematismo galileano-cartesiano, não quis se subtrair a tal exigência. É por isso que ele se preocupa em estabelecer algumas *dignidades* (*digno* = *axios*; dignidade = axioma) ou princípios teóricos universais, através dos quais seja possível dar um caráter racional ao saber histórico. São princípios que agem nos acontecimentos humanos com constância e uniformidade, constituindo a "idéia eterna" ou projeto teórico universal e necessário. O objetivo de tais princípios é o de reduzir a filologia "a uma forma de ciência, com a descoberta do esboço de uma história ideal eterna, sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações".

Antes de mais nada, o que entende Vico por "história ideal eterna" ou projeto ideal, da qual a filosofia é a intérprete privilegiada e à qual a filologia deve fazer referência? Vico parte da constatação de que a história humana, embora entre dificuldades e por vias tortuosas, realiza uma certa *ordem civil.* Trata-se da construção da "grande cidade do gênero humano". Isso é um fato. A filosofia, porém, não se ocupa diretamente do fato, mas sim do mundo ideal ao qual se dirige tal fato ou pelo qual é sustentado e fermentado. O seu objeto é aquela *necessidade ideal* que orientou os primeiros passos incertos dos homens primitivos e depois se impôs lentamente, sem nunca se exaurir ou se dispersar da factualidade histórica.

Na construção da grande cidade dos homens, com suas primitivas instituições – o matrimônio, a religião e o sepultamento dos mortos, com seus pressupostos e suas implicações ideais –, uma orientação voltada para uma certa direção, não redutível, à

pura factualidade empírica. Essencialmente criativo, o homem podia mover-se na direção do bem e do mal, do justo ou injusto, do verdadeiro e do falso. As forças titânicas primitivas podiam dar lugar a formas destrutivas ou a formas construtivas da sociedade. Não parece impossível explicar a direção tomada se não virmos naquelas forças ou paixões primitivas algo que as transcende, embora operando nelas e por seu intermédio. O homem agiu segundo a justiça, moderando as paixões e refreando todos os outros instintos. Como explicar esse itinerário em direção à justiça, à beleza ou à verdade, que mesmo trabalhosa e parcialmente foram emergindo na história primitiva, se não virmos no homem os germes de tais ideais? E nisso residiria a força de Platão, o teórico insuperável do *homem como ele deve ser.*

A história nos atesta o quanto foi lenta e trabalhosa a conquista de certos ideais. Mas como explicar tal orientação, dos primórdios até nossos dias, privando a razão dessa "luz eterna"? Pois é essa a idéia eterna de que Vico fala e que pretende apresentar ao filólogo para que ele interrogue em profundidade os documentos históricos e possa captar o seu grau de aproximação em relação ao ideal. Com efeito, a história não se explica pelo *acaso,* como pretenderam Epicuro, Hobbes e Maquiavel, ou pelo *destino,* como propuseram os estóicos e Spinoza: o acaso não explica a ordem que se impôs, embora lentamente; o destino não explica a liberdade, que parece indiscutível, pela qual o homem podia escolher outros caminhos (e, de fato, temos na história exemplos de civilizações extintas ou de povos que, tão logo emergiram, já desapareceram).

Vico prefere recorrer a uma forma de "sabedoria comum" como participação na "sabedoria ideal", que guiou os homens inicialmente de forma indistinta, mas depois de modo sempre mais claro. E foi essa *idéia eterna* que acompanhou os homens antes que eles tivessem consciência dela. Nesse quadro, Vico anuncia o seguinte princípio ou dignidade: "Fora do seu estado natural, as coisas nem se acomodam nem perduram". Isto é, *nada pode permanecer longamente se não for expressão de aspectos fundamentais do homem.* Não se pode explicar completamente a história quando se afirma que a moralidade se baseia na opinião, o direito na força e o nascimento da sociedade na utilidade, como pretendiam não poucos filósofos antigos. Como explicar a persistência de determinados valores ou de certas instituições na história se não formos escavar mais profundamente? Será que a opinião, a força e a utilidade não devem ser mais aprofundadas, em busca de algo mais originário, ainda que não expresso? Trata-se de um trabalho de escavação que nos leva a ler com mais atenção os achados históricos, guiados pelo princípio de que aquilo que não tem uma

ligação real com o homem não pode permanecer e muito menos *criar tradição.*

Além desse importante princípio, Vico enuncia outro, igualmente fundamental: "A natureza das coisas nada mais é do que seu nascimento em certos tempos e de certas formas, as quais, sempre que são tais, tais e não outras nascem as coisas." Com isso, descreve o itinerário que leva ao conhecimento efetivo de um fenômeno social relevante, isto é, a indicação de sua gênese e do seu desenvolvimento e, portanto, das condições que permitiram o seu nascimento, como também das condições provocadas sobre a estrutura social anterior e sobre os homens que são seus artífices. Em suma, é um princípio que enuncia *a natureza histórico-social do homem que produz e, produzindo, muda o ambiente e, com ele, a si mesmo.* Em tal contexto, captar a gênese de um fenômeno social relevante significa saber precisar as circunstâncias em que ele surgiu e a força com que incidiu sobre a estrutura social e seus próprios atores.

Essa orientação teórico-empírica nos adverte no sentido de não enriquecermos o homem com falsos atributos e ilusórias potencialidades, mas sim evidenciar aquelas propriedades que se revelaram e se realizaram através de instituições ou atividades das quais restem traços significativos. Como escreve Vico, "as propriedades inseparáveis dos sujeitos devem ser produzidas pela modificação ou forma com que as coisas nasceram, pelas quais elas possam nos revelar ser tal e não outra a natureza ou nascimento dessas coisas". As propriedades dos sujeitos, portanto, não devem ser estabelecidas a priori, mas extraídas dos seus produtos, captando as modificações provocadas em constante fidelidade à relação homem-instituições.

A teoria do caráter histórico-social dos acontecimentos e das instituições humanas é essencial em Vico, pois, segundo ela, não é lícito analisar os fatos históricos prescindindo do homem ou considerar o homem independemente de sua efetividade histórica. Se o projeto ideal nos impede de exaurir o homem na empiricidade do fato ou de afogá-lo em um oceano de acontecimentos desconexos, também nos impede de nos entregarmos aos puros e simples princípios abstratos, deixando de lado as modalidades de sua efetiva concretização.

O *verdadeiro* ou a construção teórica que a filosofia elabora e oferece à filosofia articula-se portanto em três núcleos teóricos: a *idéia eterna* ou projeto ideal, decorrente daquele conjunto de valores — justiça, verdade, sacralidade da vida etc. – tematizados por Platão; a sua *incidência na mente humana,* à qual deve chegar em última análise a investigação empírica, pois de outro modo não se explicaria a constância de certos acontecimentos na história e

sua capacidade de criar tradição; finalmente, para ter uma explicação satisfatória de um fato histórico relevante, é preciso *reconstruir a gênese ou as condições* que lhes permitiram o nascimento e indicar as modificações provocadas sobre os mesmos homens que são seus atores.

9. O certo que a filologia oferece à filosofia

Enquanto a filosofia é a ciência do verdadeiro, a filologia é a consciência do certo. Mas o que é o "certo" para Vico? A primeira indicação nos é dada pela nova dignidade: Os homens que não sabem o verdadeiro das coisas procuram se ater ao certo, porque, não podendo satisfazer o intelecto com a ciência, pelo menos que a vontade repouse sobre a consciência." A filologia, portanto, tem como âmbito específico aquela área da história em que os homens, não estando ainda em condições de conhecer as causas e finalidades de certos fenômenos e, portanto, sendo incapazes de explicá-los ao nível científico, contentam-se com a simples consciência ou certificação do dar-se de determinados fatos. Com efeito, a consciência representa "um nível epistemológico inferior ao conhecimento, já que se afirma que ela é tomada como fundamento para a ação só quando falta o conhecimento" (L. Pompa). A filologia, assim, se ocupa daquele longo período histórico no qual a ciência ainda não constituía a base das ações e o homem ainda não se dava conta da natureza das coisas e das finalidades de suas próprias ações.

Agora, mais em pormenores, quais são os âmbitos específicos da filologia no interior desse amplo período histórico? O primeiro âmbito é constituído pelas *tradições*. A propósito desse ponto, escreve Vico: "As tradições comuns devem ter-se revestido de públicos motivos de verificação, pois nasceram e se conservaram em povos inteiros por longos períodos de tempo." Trata-se de um campo vasto e, ao mesmo tempo, fundamental, desde que as tradições apareçam como expressão do povo e, portanto, de seus costumes, crenças e instituições.

Naturalmente, essas tradições chegaram até nós distorcidas pela sobreposição de elementos estranhos. E a função do filólogo é o de libertá-las das formas subreptícias que lhes foram sendo agregadas em tempos sucessivos, para que o juízo sobre "o verdadeiro nelas oculto" seja crítico e contribua para a compreensão daquele momento histórico de que são expressão. Essa obra de "desocultação" é fundamental para que não se atribua a um período aquilo que corresponde a outros períodos. E isso se torna possível pela atenta leitura dessas tradições e, portanto, do discernimento, que leva a não sobrepor planos ou concepções diversas do real.

O segundo âmbito importante é constituído pela *linguagem,* sobre a qual Vico escreve: "Os falares populares devem ser os testemunhos de maior peso dos antigos costumes dos povos, que se celebravam no tempo em que eles formavam suas línguas." Os "falares populares", portanto, são os "testemunhos de maior peso", sobre os quais o filólogo deve se deter com mais atenção. A razão desse peso ou importância está no fato de que tais "falares" apareceram juntamente com os costumes primitivos, dos quais, portanto, são expressão. Mas decifrá-los para alcançar aquelas formas de vida primitiva é tarefa difícil e, ao mesmo tempo, insubstituível.

Na dignidade seguinte, Vico destaca com força esse aspecto: "Língua de nação antiga, que se conservou reinante até alcançar seu termo, deve ser um grande testemunho dos costumes dos primeiros tempos do mundo." Esse *nexo entre língua e vida* é constante e radical, razão por que não é possível entender uma sem entender a outra. Pelo contrário, uma é o veículo da outra, uma está dentro da outra. E, indagando sobre o aspecto lingüistico, Vico nos convida a não nos determos nos "falares populares" determinados. O aprofundamento das linguagens singulares deve nos levar a admitir uma língua comum, ou melhor, uma "língua mental comum a todas as nações", em condições de explicar aquela disponibilidade para comunicar que depois se traduziu nas muitas linguagens que tornaram possível a convivência social. Portanto, trata-se de uma estrutura de comunicação originária, que tornou possível a história humana.

É óbvio que, além de se ocupar daquele período histórico no qual a consciência dos fatos ainda não havia se tornado ciência dos fatos, a filologia também se ocupa do período no qual predomina a ciência, já que a verificação crítica dos fatos é uma tarefa insubstituível em qualquer pesquisa ou investigação histórica. Nesse contexto mais amplo, pode-se dizer que a filologia diz respeito à verificação de todos os fatos, tanto das épocas remotas como das mais próximas e das contíguas a nós, já que se ocupa "deste mundo civil, feito pelos homens". Conseqüentemente, os termos "filologia e filólogos" são sinônimos de "história e historiadores", voltados para identificar fatos e costumes, acontecimentos pacíficos ou bélicos e, com eles e através deles, o projeto humano que pouco a pouco foi se realizando. Portanto, podemos dizer com Vico que pelo termo "certo" entendemos tudo o que foi concretizado pelos homens: "Certo, em bom latim, significa particularizado ou, como dizem as escolas, individualizado."

Como conclusão, aquilo que é importante salientar e que não se deve deixar de lado por ser fundamental é que a filologia é uma ciência voltada para verificar os fatos, com a intenção de fazer

emergir toda a "sabedoria comum" neles contida. Assim, a filologia não é mais uma série desconexa de observações gramaticais, mas sim uma reconstrução, através da pesquisa do material documental — linguagens, instituições e acontecimentos relevantes –, daquele mundo de necessidades, de paixões e, ao mesmo tempo, de latentes idealidades com o qual e através do qual a história surgiu e se afirmou. É essa a sabedoria comum (filologia) que, participando da sabedoria ideal (filosofia), nos permite ver a história não mais como um mundo caótico e informe, mas sim como uma série de acontecimentos através dos quais os homens realizaram ou até desprezaram a "história ideal eterna", sobre a qual transcorrem no tempo as histórias das nações.

10. Os homens, protagonistas da história, e a heterogênese dos fins

Na *Nova ciência,* escreve Vico: "Naquela densa noite de trevas que encobre a primeira e de nós tão distante Antigüidade, aparece a luz eterna desta verdade, que nunca se apaga e da qual não se pode duvidar sob nenhuma condição: que este mundo civil certamente foi feito pelos homens, cujos princípios podem, porque devem, ser encontrados dentro das modificações de nossa própria mente humana." O homem, portanto, é protagonista da história. Mas quais são os seus traços específicos e como é que a história, da qual é artífice, retroagiu sobre ele, modificando-o?

Antes de mais nada, Vico considera que por natureza o homem é sociável. A sociabilidade não é um traço derivado, mas sim um traço original do homem. Impelido por paixões e finalidades egoístas, o homem, se pudesse, viveria sozinho. Entretanto, apesar da vida em comum exigir moderação e refreamento das paixões, os homens se associaram. Isso significa que a dimensão social, que emergiu apesar dos sacrifícios que impõe, se insere na natureza mesma do homem, a tal ponto que é lícito defini-lo como "animal sociável".

Além de sociável, o homem é livre. Escreve Vico: "O arbítrio humano, por natureza incertíssimo, é certificado e determinado com o senso comum dos homens em torno das necessidades ou utilidades humanas, que são as duas fontes do direito natural dos povos." Contra o destino dos estóicos e o acaso dos epicuristas, Vico sustenta a centralidade do arbítrio humano. A história não é fruto de uma necessidade cósmica ou de pura acidentalidade. Tanto uma como outra versão não explicam o efetivo desenvolvimento da história. Ela é aquilo que os homens quiseram que fosse, mas no quadro das condições e dos meios disponíveis. Por natureza, o

arbítrio humano é incerto, só se determinando e manifestando no ato em que se opera.

Ora, essa tese parece em contraste com outra tese, também claramente afirmada por Vico: "Este mundo, sem dúvida, saiu de uma mente amiúde diferente e, às vezes, totalmente contrária e sempre superior aos fins particulares que os homens se haviam proposto." Pois bem, apesar dessa explícita afirmação sobre as conseqüências não desejadas e não previstas das ações humanas, Vico também escreve: "Aquele que fez tudo isso fê-lo tendo em mente que os homens o fizessem com inteligência, não para que o fizessem com eleição; não por acaso, porque com perpetuidade, sempre fazendo assim, acabam na mesma coisa."

Para entender essa tese, conhecida como teoria da *heterogênese dos fins,* é preciso explicitar as relações existentes entre os homens e as instituições que eles criam e que reagem sobre eles, modificando-os. Assim, por exemplo, escreve Vico: "No estado animal, o homem ama somente a sua salvação; mas, depois de tomar mulher e gerar filhos, ama a sua salvação através da salvação da cidade (...)." Trata-se da ampliação de interesses egoístas, mais do que de perspectivas perseguidas intencionalmente. Se, vivendo só, o homem primitivo cuida de sua incolumidade, ao se tornar chefe de tribo passa a cultivar outros interesses, com profundas repercussões psicológicas.

A explicação dessas modificações "é que as decisões do homem são determinadas pelo seu sistema de instituições: incapaz de alcançar todas as vantagens que deseja, ele é forçado por tais instituições a buscar aquelas que lhe são obrigatórias. O caráter das instituições do homem determina assim a sua atividade social. O modo como a concepção que o homem tem de seu próprio interesse é determinada pelas suas instituições, é a razão por que as ações, empreendidas por aqueles que parecem ser os seus fins particulares, acabam por promover outros fins, mais amplos" (L. Pompa).

O homem, portanto, cria as instituições e estas retroagem sobre o homem que as criou. Esse é o caminho através do qual potencialidades ocultas e germes de idealidades superiores se afirmam lentamente, antes que o homem se dê conta. Assim, a história não amadurece contra o homem ou apesar dele, mas é o lugar no qual necessidades recônditas, inscritas em sua natureza, emergem e se impõem à sua atenção e ao seu espírito, que desse modo se amplia e afina.

Por conseguinte, não é possível conhecer as instituições sem conhecer os homens e vice-versa. O homem muda no tempo e, com ele, tudo o que por ele é produzido. "As instituições mudam em concomitância com o pensamento humano, mas esse pensamento

— e, conseqüentemente, as intituições que dele dependem — muda à media que a própria natureza humana sofre um processo de desenvolvimento. Assim, o desenvolvimento das instituições e o desenvolvimento da natureza humana são aspectos mutuamente condicionantes de um único processo histórico" (L. Pompa).

Somente para exemplificar, através do instituto do casamento, o homem primitivo satisfez as suas paixões de modo novo e a sua psique enriqueceu-se com outra emoção, o amor. Este novo sentimento funciona como pólo agregador de outros sentimentos, como o sentido de propriedade e as respectivas instituições de proteção. Trata-se de elementos novos, provocados pelos próprios institutos criados pelo homem, que agora reagem sobre ele, em intercâmbio constante e incisivo.

São esses, portanto, os caminhos subterrâneos através dos quais emergem valores que se impõem lentamente à consciência, tornando-se depois estímulos explícitos de pesquisa e de luta. A heterogênese dos fins, portanto, é uma tese central na economia da interpretação da história de Vico, porque mostra com quanto trabalho e por meio de que tortuosos caminhos a consciência humana se clarifica e se afirma. Somente ao cabo de um laborioso caminho é que o homem percebe de que germes estava dotada a sua natureza. Com efeito, Vico estava persuadido de que "inicialmente os homens sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado para finalmente refletirem com a mente pura".

11. As três épocas da história

Vico divide a história em *época dos deuses, época dos heróis* e *época dos homens.* 1) A primeira começa com "homens estúpidos, insensatos e horríveis animais", cuja natureza é marcada pela prevalência dos sentidos, desprovida de qualquer poder de reflexão. Os primitivos "sentem sem perceber", escreve Vico. É *a época dos sentidos* ou daquela fase de crescimento em que somos "atingidos pelos objetos não enquanto tais, mas somente enquanto produzem em nós uma modificação agradável, dolorosa, excitante ou deprimente: é o momento da subjetividade ainda fresca e imediata, em relação à qual o mundo só existe e interessa à medida que repercute em nós" (F. Amerio). Além da época dos sentidos, essa é também a *época dos deuses,* pelo fato de que, incapazes de refletir, os homens identificavam os fenômenos da natureza com divindades. E é a *época da infância,* quando, afirma Vico, "a natureza da mente humana faz com que ela atribua ao efeito a sua natureza e, em tal estado, a sua natureza era de homens todos robustos em força corporal, que, urrando e resmungando, explici-

tavam as suas violentíssimas paixões; assim, fingiram que o céu era um grande corpo animado, que por esse aspecto chamaram Júpiter (...), que, com o assobio dos raios e o fragor dos trovões, lhe parecia dizer alguma coisa".

Em virtude dessa visão da natureza habitada por divindades terríveis e punidoras, "os primeiros costumes foram todos salpicados de religião e piedade". Nasceu assim a "teologia poética": "Os primeiros homens, que falavam por sinais, por sua natureza consideraram os raios e trovões como sinais de Júpiter (...), achando que Júpiter governava por sinais, que tais sinais eram palavras reais e que a natureza fosse a língua de Júpiter; acreditaram universalmente os povos que a ciência dessa língua era a advinhação, que pelos gregos foi chamada 'teologia', que quer dizer 'ciência do falar dos deuses'." E essa é "a primeira fábula divina, a maior de todas que já se inventou, isto é, Júpiter rei e pai dos homens e dos deuses".

No quadro da teologia poética, "os primeiros governos foram divinos, que os gregos chamaram 'teocráticos', nos quais os homens acreditaram que tudo era comandado pelos deuses, e que foi a época dos oráculos, que são as mais antiga das coisas que lemos na história". Governos teocráticos ou repúblicas monásticas, fundadas na autoridade paterna como vicária da autoridade divina, criaram uma legislação ou direito também divino, no sentido de que as leis eram impostas como expressão da vontade dos deuses. Com efeito, "os pais de família queixavam-se aos deuses dos erros que haviam sido cometidos contra eles (...) e invocavam esses deuses como testemunhas de suas razões".

Vale a pena destacar que estamos diante de uma imagem unitária de teologia poética, de regime teocrático e de direito divino. Trata-se de uma unidade sociológico-metafísica, no sentido de que uma dimensão remete à outra e todas expressam o mesmo estágio de desenvolvimento. A natureza do primitivo se reflete nas crenças religiosas, estas na organização social e esta, por seu turno, na própria natureza dos homens primitivos, não mais inteiramente desenfreada, mas em vias de domínio e de contenção.

Com esses acenos ao mundo inteiramente sensitivo dos primitivos, Vico, em polêmica com os vaidosos doutos da época, queria dissolver "a opinião da sabedoria inalcançável dos antigos, que tanto se desejou descobrir, de Platão até Bacon de Verolme, *De sapientia veterum,* que foi sabedoria comum de legisladores que fundaram o gênero humano, não a sabedoria elaborada de sumos ou raros filósofos". Convidando-nos a não menosprezar esse período da história humana e acenando aos esforços que sua pesquisa comportou, Vico acrescenta que nos é "naturalmente negado poder

penetrar na vasta imaginação daqueles primeiros homens, cujas mentes não eram em nada abstratas, em nada refinadas, em nada espiritualizadas, porque estavam todas imersas nos sentidos, todas tomadas pelas paixões, todas sepultadas nos corpos, razão pela qual (...) pode-se apenas entender, mas em absoluto não se pode imaginar, como pensavam os primeiros homens que fundaram a humanidade dos gentios".

2) À época dos deuses, segue a *época dos heróis,* caracterizada pelo domínio da fantasia sobre a reflexão racional. As primeiras associações, formadas para se autoproteger dos agressores nômades, foram logo subjugadas pela *auctoritas* dos *patres* ou chefes de tribo. Essas tribos se ampliaram pela ocorrência daqueles que, privados de defesa, pediam asilo e proteção. Eram os primitivos escravos que, ampliando os primeiros pequenos grupos, deram lugar às primitivas formas de vida estável. Para manter a vida interna sob governo e preparar-se para os conflitos com eventuais tribos rivais, foi elaborado o *direito heróico,* ou seja, baseado na força, "já sustentada pela religião, a única que pode manter a força dentro da justiça". Trata-se de uma estrutura social baseada na autoridade, indiscutida e indiscutível, porque expressão da vontade dos deuses.

A época dos heróis é a época das grandes inimizades entre os povos primitivos, que, alcançando certa coesão interna, canalizavam para o exterior todo o seu potencial destrutivo. É um mundo ao mesmo tempo heróico, poético e religioso, cantado por Homero, compêndio de uma potência anônima e coletiva, permeada por um ideal másculo e guerreiro. Será que se pode considerar a *Ilíada* de Homero como um documento de uma mente filosoficamente refinada, elaborado para "domesticar a ferocidade do vulgo", como pretendiam alguns?

Pois Vico se opõe a tal interpretação, em nome do critério da unidade de uma época histórica e de suas obras. A coerência interna dos episódios, os elementos fantásticos e imaginosos, o gosto pela ferocidade, o fascínio pelo sangue e, portanto, "os costumes rudes, vilões, ferozes, orgulhosos e móveis (...) só podem pertencer a homens quase crianças por fraqueza de mente, quase mulheres pela robustez da fantasia, quase violentíssimos jovens pelo bulir das paixões; daí negar-se a Homero toda sabedoria elaborada".

Se algum trecho, isolado do contexto, poderia fazer pensar diferente, o conjunto da obra mostra que também a época dos heróis, na qual a consciência racional, embora já apontando, ainda não se desenvolveu, é considerada à luz de um único princípio de interpretação, razão por que os elementos constituintes da época dos heróis aparecem em sua unicidade e coerência, sem desequilí-

brios, que seriam erros de "anacronismo conceitual". Se é verdade que constitui uma obra que está em condições de delinear aquele tipo de sociedade de que é expressão, então devemos dizer que a *Ilíada* nos remete a uma época poética, heróica e guerreira, na qual "os jogos e os prazeres são trabalhosos, como luta, corrida, (...), ou são ainda eivados de perigo (...), onde tende-se a deter as forças e o espírito e a despedaçar a vida; onde não se cultiva em absoluto o luxo e as comodidades; onde as repúblicas são fortíssimas, aristocráticas por natureza ou tão naturalmente fortes que restringem aos poucos chefes nobres todas as honras civis".

3) Às épocas dos deuses e dos heróis, segue-se a *época dos homens* ou da "razão toda explicada". É uma transição longa e laboriosa, caracterizada por lutas internas nas cidades e povos em particular, provocadas por todos aqueles que, escravos e servos, começam a se rebelar e pretender concessões no que se refere à instituição do matrimônio e aos ritos do sepultamento. Os registros conseqüentes a isso, como o reconhecimento desses direitos, levam a formas de legislação escrita e, portanto, à prosa. "Com o passar dos anos, cada vez mais se ampliando as mentes humanas, as plebes dos povos se desacreditaram finalmente da vaidade de tal heroísmo e se julgaram serem seres de igual natureza humana que os nobres, razão por que também eles quiseram ingressar nas ordens civis das cidades." Daí as épicas lutas entre *agathói* e *kakói* na Grécia e entre *patrícios* e *plebeus* em Roma, das quais e junto com as quais se desenvolveram o debate, a retórica e a filosofia.

Assim, tendo traçado um quadro pré-racional a propósito dos primeiros estágios da história humana, Vico começa agora a penetrar no sofisticado mundo da lógica e, portanto, da razão filosófica. Da metafísica fantástica, passa-se agora para a metafísica racional; da vaga percepção dos ideais de justiça e verdade, passa-se para a sua explícita tematização. A síntese desse laborioso período é representada pela polis grega e pela filosofia de Platão, que resume essa estupenda fase da razão humana.

É essa a época em que os homens alcançam finalmente a consciência crítica daquela sabedoria entrevista e vagamente percebida nas épocas anteriores. Os ideais nos quais os homens haviam inspirado sua conduta, mas sem uma percepção crítica, tornam-se agora objeto de explícita tematização. Nesta época, a história baseia-se em uma "natureza inteligente e, portanto, modesta, benigna e racional, que reconhece por lei a consciência, a razão e o dever". O direito também é "humano, ditado pela razão humana explicitada", ao passo que os governos "são humanos e neles, pela igualdade dessa natureza inteligente, que é a própria natureza do homem, todos se igualam com as leis, de modo que todos nascem livres em suas cidades, livres e populares, onde todos

ou a maioria constituem essa força justa das cidades, forças justas pelas quais eles são os senhores da liberdade popular, ou nas monarquias, nas quais os monarcas igualam todos os súditos com suas leis e, tendo só eles nas mãos toda a força das armas, são distintos apenas na natureza civil".

Em resumo, trata-se de mudança geral, não no sentido de que se perdem as dimensões típicas das épocas anteriores, mas no sentido de que seu conteúdo em termos de verdades encontra-se mais disciplinado e assumido racionalmente. Trata-se de enriquecimento e integração, não de rejeição. É a metafísica natural dos primitivos que agora se torna metafísica racional, com óbvias repercussões sobre as instituições sociais, religiosas e civis.

12. **Linguagem, poesia e mito**

Com escreveu A. Pagliaro, "no quadro da 'nova ciência', a doutrina da linguagem ocupa lugar central e é inclusive o núcleo em torno do qual se desenvolveu coerentemente, embora nem sempre organicamente, o edifício sólido e, se assim se preferir, grandiosamente barroco do pensamento de Vico". Com efeito, em suas várias configurações, a linguagem ilumina desde o interior as atividades humanas, de modo que é através da linguagem que podemos captar a unidade da família humana. Ela é o lugar universal e o repertório original das imagens, o lugar do inconsciente e do não formulado, que é possível encontrar "na gramática e nas metáforas do comportamento de um povo" (S. Hampshire). Colocando-nos à margem do mundo flutuante de paixões e imagens, a análise filológica da linguagem permite que nos aproximemos das instituições civis e religiosas não do exterior, como se se tratasse de "resíduos históricos", mas do interior, para nelas captar conflitos e tentativas de superação.

A linguagem não é uma criação arbitrária. Inata como disposição para a comunicação, a linguagem formou-se lentamente, sob a pressão de urgentes necessidades, ou seja, de problemas imediatos e prementes a serem resolvidos. Por esse seu caráter "natural", a linguagem deve ser vista como veículo privilegiado do mundo efetivo dos povos primitivos. Com efeito, escreve Vico que "os falares vulgares devem ser os testemunhos de maior peso dos antigos costumes dos povos, que se celebravam no tempo em que eles formaram as línguas".

Procurando identificar as formas genéticas da linguagem, Vico enuncia um princípio geral e nele baseia seu discurso sobre a etimologia. Escreve Vico: "A mente humana inclina-se naturalmente com os sentidos a ver-se fora do corpo e, com muita

dificuldade, por meio da reflexão, a entender-se a si própria. Essa dignidade nos dá o princípio universal de etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são transportados dos corpos e das suas propriedades de corpos para significar as coisas da mente e do espírito." Assim, por exemplo, se diz "cabeça para dizer cimo ou princípio: frente e costas para designar adiante e atrás; chamam-se de olhos os brotos da videira (...) e de boca toda abertura; de lábios as orlas dos vasos e outros recipientes; diz-se dente de arado, de ancinho, de serra, de pente; chama-se de barbas as raízes (...). E tudo isso deriva daquela dignidade de que o homem ignorante se faz regra do universo".

E I. Berlin comenta: "Quando dizemos que o nosso sangue está fervendo, trata-se para nós de uma metáfora convencional para expressar a ira; mas, para o homem primitivo, a ira assemelhava-se literalmente à sensação do sangue fervendo dentro dele. Quando falamos dos dentes do arado, da boca dos rios ou dos lábios do vaso, para nós trata-se de metáforas comuns (...); mas, para os nossos antepassados remotos, os arados pareciam efetivamente munidos de dentes, os rios (...) tinham bocas, as terras eram dotadas de gargantas e de línguas, os metais e minerais de veias, a terra tinha vísceras, os carvalhos tinham coração, os céus sorriam ou franziam o sobrecenho, os ventos se enfureciam e toda a natureza era viva e ativa."

Mas, antes de incorporar essas referências à anatomia e à conduta do homem, a linguagem era *gestual*, no sentido de que a comunicação se dava através de movimentos ou ações particulares. Com efeito, os primitivos se explicavam "com atos e corpos que tivessem uma relação natural com as idéias (como, por exemplo, o ato de fazer o movimento da foice três vezes ou mostrar três espigas para significar 'três anos')". O exemplo evoluído dessa linguagem gestual, por retratos ou ideogramas, é o exemplo *hieroglífico,* a propósito do qual Vico diz que "os caracteres originais da linguagem eram divinos, chamados propriamente de 'hieróglifos' (...). E foram certos universais fantásticos, ditados naturalmente por aquela propriedade inata da mente de deleitar-se no uniforme, que, não podendo fazê-lo pela abstração em gêneros, fizeram-no com a fantasia, por retratos".

Assim, Vico toma posição contra os filólogos que interpretavam essa linguagem como intencionalmente hermética para ocultar verdades religiosas dos profanos. Com efeito, "uma abordagem científica a toda a questão da antiga história egípcia (à qual pertence essa linguagem) não pode ter outro resultado senão o de demonstrar que não havia a possibilidade objetiva do desenvolvimento de concepções como a de que os hieróglifos tinham a função de ocultar. Uma vez investigada a natureza do homem poético, os

hieróglifos serão vistos em sua verdadeira natureza, como uma linguagem ideográfica que apresenta significado através de relações naturais e não convencionais com os seus objetos" (L. Pompa).

À linguagem gestual ou muda e à linguagem ideogramática ou hieroglífica segue-se a *linguagem cantada,* que precede a linguagem recitada e a linguagem em prosa. O canto, que exigia uma certa cadência, corresponde ao momento propriamente poético e se expressa em formas rítmicas ou versificadas. Vico antepõe o canto às outras formas de expressão, porque "os homens desafogam as grandes paixões dando-se ao canto, como se experimenta nos sumamente adolorados ou alegres". E esse período, ainda não dominado pela razão, caracteriza-se pelos fortes sentidos e pelas grandes fantasias.

Convencido de que "os homens inicialmente sentem sem perceber, depois percebem com o espírito perturbado e abalado", Vico considera que a poesia é a expressão mais adequada desse espírito perturbado e abalado, que se expressa com imagens corpóreas e fantásticas, em formas alógicas ou apenas pré-lógicas. Afastando-se do objetivismo grego, segundo o qual a poesia é uma comovida imitação da realidade com finalidades catárticas, Vico destaca a criatividade, a originalidade, a alogicidade e a autonomia da poesia em relação à razão e às suas expressões.

Essa tese, que tanta influência teria no pensamento estético posterior, nos leva a dar à poesia um valor bem diferente, no sentido de que ela "não é um embelezamento consciente, inventado por escritores sofisticados, nem consiste em uma sabedoria secreta expressa de forma mnemônica, mas é a forma direta de expressão coletiva e comum dos nossos remotos antepassados. Homero não representa a voz de um poeta em particular, mas sim de todo o povo grego" (I. Berlin). Atribuir tal valor à poesia significa, por seu intermédio, penetrar naquele mundo de paixões violentas e de sentimentos originários do qual o canto é o veículo de expressão. É um "mundo divino", cujos costumes são "permeados de religião", que depois refluirá na linguagem articulada e racional posterior.

Com efeito, às três épocas da história correspondem três formas de linguagem: "a língua dos deuses era quase toda muda, pouquíssimo articulada; a língua dos heróis, igualmente mesclada de articulada e muda e, conseqüentemente, de falares vulgares e de caracteres heróicos, com os quais escreviam os heróis, que Homero chamava *sématas;* a língua dos homens, quase toda articulada e pouquíssimo muda, de modo que não há língua vulgar tão copiosa, visto que não são mais as coisas, mas as vozes que as representam." Obviamente, não se trata de estágios separados, porque se trata muito mais de uma absorção, ainda que parcial, das formas anteriores por parte da linguagem posterior: "A fábula

poética (...) percorreu tão longo itinerário dentro do tempo histórico, como os grandes e rápidos rios, que se lançam muito para dentro do mar, levando-lhe águas doces, carregadas com a violência do seu curso." O maior intérprete desse estágio de confluência foi o "divino Platão".

Vico reconhece aos mitos o mesmo valor que concede à poesia. Os mitos não são, como pretendia Voltaire, "delírios de selvagens e invenções de tratantes", mas sim "verdadeiras e severas histórias dos costumes das antiquíssimas gentes da Grécia". Incapazes de abstrações lógicas e, portanto, desprovidos de conceitos, os primitivos davam lugar aos "universais fantásticos", isto é, a imagens ou mitos, com os quais resumiam e transmitiam as suas experiências, muitas vezes conflitivas e violentas.

Os mitos, portanto, não são "descrições conscientemente distorcidas de um mundo imaginário, mas sim a expressão natural de concepções metafísicas. As formas retóricas, que abundam nas fábulas antigas — similitudes, metáforas, sinédoques, metonímias etc. —, não eram desenvolvidas, conscientemente ou não, como uma tentativa de aumentar a fruição fantástica daqueles mitos, mas representavam o único modo pelo qual o homem daquela época podia pensar as coisas, no estágio ao qual a história institucional levou a sua capacidade de pensar" (L. Pompa). Assim, por exemplo, o mito de Ariadne expressa as primeiras aventuras marinhas: Ariadne representa a arte da marinhagem, o fio representa a navegação e Dédalo o mar Egeu; o Minotauro é o símbolo do primeiro conflito racial, porque é filho de sangue misto; Marte ferido por Minerva resume a derrota dos plebeus pelos patrícios; a maga Circe alude ao predomínio das paixões, desligadas de qualquer idealismo.

Os mitos, portanto, eram as únicas formas que permitiam aos primitivos pensar e transmitir as suas experiências. Por esse extremo realismo, o filósofo inglês Berlin, já citado, escreve que Vico "é um engenhoso e fantástico materialista histórico: Cadmo, Ariadne, Pégaso, Apolo, Marte e Hércules, todos são símbolos de vários pontos-chave da história da transformação social. Aquilo que para o pensamento racional de uma época posterior parecia uma série de combinações bizarras de atributos — Cibele, que é mulher, é ao mesmo tempo a terra; cavalos alados, centauros, ninfas e imagens semelhantes —, na realidade são esforços dos nossos antepassados para combinar certas funções ou idéias em uma imagem concreta singular. Vico chama essas entidades de 'universais impossíveis', imagens combinadas de características incompatíveis, razão pela qual os seus descendentes, que falavam em conceitos e não em termos sensíveis, substituíram-nas por uma fraseologia abstrata".

E deve-se mencionar o fato de que Vico atribui *autonomia* a essas primitivas formas culturais, no sentido de que cada estágio da nossa história tem a sua "lógica" e o seu fascínio, não sendo legítimo considerá-lo em função do estágio sucessivo, assim como o inverno, mesmo preparando a primavera, conserva o seu fascínio e a sua autonomia.

13. A Providência e o sentido da história

Vico afirma claramente que a história, além de obra do homem, é também obra de Deus: "Porque, embora os homens tenham feito este mundo de nações (...), ele, sem dúvida, saiu de uma mente freqüentemente diversa e, às vezes, inteiramente contrária e sempre superior aos fins particulares que os homens se haviam proposto." Portanto, são dois os artífices da história: os *homens* e *Deus*. Mas qual é a sua relação? Certo, não se pode tratar de uma relação que se expressa através de uma intervenção da Providência desde o exterior ou interior, de caráter necessário. Em ambos os casos, cair-se-ia naquele fatalismo que Vico rejeitou e negar-se-ia que os homens sejam os efetivos protagonistas da história, pois assim estariam reduzidos a instrumentos executivos. Assim, é preciso excluir tanto o determinismo histórico, que identifica a Providência com a racionalidade intrínseca da história, como aquele providencialismo miraculoso, que, do exterior, conduz os acontecimentos para um fim que está fora da própria história.

Para entender tal relação, é preciso observar antes de mais nada que, por "Providência", Vico entende o artífice daquele desígnio ideal ou "história ideal eterna sobre a qual transcorrem no tempo as histórias de todas as nações nos seus surgimentos, progressos, estados, decadências e fins". Em breve, trata-se daquela idéia eterna ou conjunto de idealidades — justiça, bondade, sacralidade da vida e do mundo etc. — em cuja direção os homens orientaram sua conduta desde os primórdios.

Mas por que Vico fala de tal projeto e, portanto, da presença ativa da Providência? Embora dominados por paixões violentas e por uma robusta fantasia, os primeiros homens desencadearam o nascimento da "grande cidade do gênero humano". Embora sendo "animais", tornaram-se posteriormente sempre mais humanos. Como explicar tudo isso sem pressupor nos homens, latentes, mas operantes, os germes desse mundo ideal? Excluindo-se o destino, que não explica a liberdade, e o acaso, que não explica a ordem, é preciso admitir uma mente divina como artífice desse projeto. "Se o homem primitivo fosse verdadeiramente animal e não apenas na aparência, isto é, se não tivesse um sentimento ainda que obscuro

do fim providêncial, aquelas crenças sociais normativas, como as instituições a elas conexas, nunca começariam a se formar (como, de fato, não se formam nos animais) e a história não começaria" (V. Mathieu).

Assim, desde os primórdios, os homens percebem a *presença desse projeto ideal,* que se esclarece à medida que transcorrem os séculos. A época dos deuses e, depois, a época dos heróis expressam esse sentimento espontâneo da ação providencial. Trata-se de um sentir que "já participa da verdade, caso contrário não se transformaria em um saber consciênte" (V. Mathieu). Vico qualificou os primeiros dois estágios como essencialmente poéticos. Pois bem, a atividade poética presta-se bem para esclarecer as modalidades de participação dos homens no mundo ideal. Com efeito, "na poesia há efetivamente um aspecto de projeção técnica e um aspecto de inspiração ao mesmo tempo, mas que não se dividem em partes: o poeta faz tudo por arte e, no entanto, se é poeta verdadeiro, também faz tudo por inspiração. Por isso, essa situação é a interpretação mais ideal da relação dos homens com a Providência. Nela, toda a história é feita pelos homens e toda ela também é feita pela Providência, sem que se possa falar de duas ações que se compõem (assim como não se compõem, como 'duas coisas' na arte, a técnica e a inspiração)" (V. Mathieu).

Assim, a Providência age nos homens através daquele projeto ideal, que não é obra dos homens ou fruto da história. Ele nunca é completamente entendido, porque está nos homens, mas não foi criado pelos homens, está na história, mas não faz história. Os ideais de justiça, de bondade e de verdade se realizam ou são esmagados, são propostos ou traídos na história, mas não estão à mercê dos homens e tampouco à mercê da história. Mesmo vivendo sob a sua influência, o homem não se torna o seu senhor, porque eles possuem os homens, mas não são possuídos pelos homens. Ele é o veículo de comunicação dos homens com Deus, a ponte entre o eterno e o tempo, entre o transcendente e o histórico. Se Galileu havia falado de um *Deus geômetra,* Vico fala de um *Deus providente,* porque a ligação entre o homem e Deus não se institui ao nível matemático — a matemática é obra do homem e seria presunção dizer que ela revela a estrutura do real —, mas sim ao nível das supremas idealidades. E a solda dessa ligação ocorre na história, na qual essa dependência se concretiza e a paternidade divina se revela.

Daí, é lícito concluir que o sentido da história está na história e, ao mesmo tempo, fora da história, como o projeto ideal que fermenta o tempo sem se dissolver nele. E é por isso que Vico considera a história como uma espécie de "teologia civil e racional da providência divina". E, como o homem tem primeiro um vago pressentimento e depois uma consciência mais lúcida, pode-se

dizer que os efeitos das ações vão sempre além da intencionalidade explícita dos homens. O homem faz mais do que sabe e, freqüentemente, não sabe aquilo que faz. Consciente da vertente técnica de suas ações, o homem nem sempre o é de sua vertente ideal. Além de teoria do sentido da história, a teoria da Providencia de Vico é também teoria do homem e de sua consciência.

14. As recaídas históricas

Ainda na *Nova ciência*, Vico traça do seguinte modo a sucessão das épocas históricas, em uma espécie de resumo de tudo o que expusemos: "A ordem das idéias deve proceder segundo a ordem das coisas. A ordem das coisas humanas procedeu assim: primeiro foram as selvas, depois os tugúrios, em seguida as aldeias, depois as cidades e finalmente as academias. Os homens primeiro sentem o necessário, depois preocupam-se com o útil, em seguida percebem o cômodo, mais adiante se deleitam no prazer, logo se dissolvem no luxo e, finalmente, enlouquecem em querer ultrapassar as substâncias. A natureza dos povos primeiros é rude, depois severa, logo benigna, em seguida delicada e finalmente dissoluta."

Trata-se mais de um relato daquilo que aconteceu — "a ordem das coisas procedeu assim" — do que uma lei inexorável para todas as nações. A obra da Providência é universal, mas não como coisa necessária. Os homens mantêm sua liberdade e responsabilidade, podendo tanto se manter fiéis ao projeto ideal eterno como traí-lo. Muitas nações desapareceram antes de alcançar o estágio de maturidade e algumas chegaram de um só golpe à última época, como os Estados Unidos. A Europa cristã aparece para Vico como de posse de todos os elementos para prosseguir e permanecer no estágio da maturidade, levando a um desenvolvimento ulterior os muitos germes de civilização de que é dotada. O povo que seguiu o itinerário dos três estágios foi o povo romano, que caminhou "com justos passos, fazendo-se regular pela Providência".

Portanto, a lei das recaídas históricas ou das quedas não é uma lei universal e muito menos necessária. Se assim não fosse, retornar-se-ia ao desprezado fatalismo e não teria sentido a intenção que Vico se determinou a alcançar com a *Nova ciência:* "Socorrer a prudência humana, de modo que ela atue para que as nações que vão cair de fato não caiam ou não se precipitem na sua ruína." Entretanto, embora não seja uma lei necessária, a lei das recaídas é uma possibilidade objetiva, no sentido de que, dadas certas condições, se recai na barbárie e nos cabe o dever de retomar o caminho.

Mas que condições são essas e quando tal queda se verifica? Em breve, pode-se dizer que a recaída se verifica quando o domínio da razão é tal que cai na abstração, na sofisticação e, portanto, na progressiva esterilização do saber, não estando mais em condições de se alimentar nas fontes profundas e remotas dos sentidos e da fantasia, consideradas como participações vitais e corporais ao projeto ideal. A perda da relação simbiótica com o nosso passado e com os estágios anteriores esteriliza as fontes da vida e do pensamento, provocando a ruptura com a inspiração ou o mundo ideal da Providência, substituída pelo pensamento puramente humano ou por uma projeção puramente egoísta. A perda da memória do passado cria um homem sem raízes e sem seiva vital. Crendo-se artífice arbitrário de sua história, o homem encontra-se novamente diante dos ideais da verdade, da justiça e da sacralidade da vida, cuja transcendência desconhece, reduzindo-os a puros e simples pretextos.

Para que se tenha uma visão de conjunto, que nos faz entender também por que Vico insistiu tanto nos primeiros dois estágios da história da humanidade, é significativo o que escreve Hampshire: "A questão é que a história da espécie humana só em parte pode ser definida como um progresso, como um crescimento do homem da infância até à velhice e à decadência, através da maturidade; ela deve ser escrita também como uma sobreposição de grandes ciclos, como o ciclo das estações, de modo que, ao inverno da argumentação racional e do pensamento conceitual, com seu esqueleto nu de claras definições e uma rala folhagem de associações, deverá se suceder sempre um renovar-se da imaginação e o livre florescimento da poesia e da invenção lingüística. A questão é que o pensamento maduro e racional, tanto no indivíduo como na raça, torna-se estéril e desprovido de interesse tão logo se perde o acesso às fontes inconscientes da imaginação, às fontes da poesia (...). E a questão conclusiva é que a verdadeira antropologia (...) é uma combinação de filologia e cultura literária, sendo também um estudo da estrutura das linguagens e dos sistemas de mitos e das atividades simbólicas que as completam."

Assim, para Vico, a história não é uma espécie de desenvolvimento unilinear e progressivo, onde não há erro, mal ou decadência, não é uma galopada direta, sem possibilidade de paradas ou retornos; da mesma forma, a razão também não é uma força destinada ao triunfo, porque tanto uma como a outra podem se deteriorar e estagnar, recaindo em uma espécie de nova barbárie e de mais refinada violência. Na história, nem tudo e sempre é positivo. A história não justifica, mas julga. Quando a razão, pela ruptura com suas fontes primárias, entra em crise, temos o enfraquecimento de todo o homem e do seu mundo institucional.

Mas mesmo nesse estágio de corrupção e decadência se faz sentir a presença insuprimível do projeto ideal eterno, através do qual opera a Providência, impelindo os homens a retomarem a caminhada. Se assim não fosse, nenhum povo teria sobrevivido e todos estariam destinados a desaparecer. Por isso, escreve Vico na *Conclusão da obra,* "Bayle nega que possa de fato haver nações do mundo sem qualquer cognição de Deus".

Oitava parte

A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA

"O iluminismo é a saída do homen do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se do seu próprio intelecto sem a guia de outro. (...) Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do iluminismo."*

Emmanuel Kant

Voltaire (1694-1778) foi o pensador mais representativo da cultura iluminista e um dos mais tenazes defensores da tolerância.

Capítulo XVIII

A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA

1. O lema do iluminismo: "tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"

Emanuel Kant, na *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?* (1784), assim escreve: "O iluminismo é a saída do homem do estado de minoridade que ele deve imputar a si mesmo. Minoridade é a incapacidade de valer-se de seu próprio intelecto sem a guia de outro. Essa minoridade é imputável a si mesmo se sua causa não depende de falta de inteligência, mas sim de falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do iluminismo."

Para os iluministas, como mais tarde para Kant, somente o crescimento de nossa consciência pode libertar nossas mentes de sua servidão espiritual: "servidão aos pré-juízos, aos ídolos e aos erros evitáveis" (K. R. Popper). Uma confiança decidida, mas não ingênua na razão humana, um despreconceituoso uso crítico da razão voltado para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, às relações desumanas entre os homens, às tiranias políticas: eis a característica fundamental do iluminismo.

E, como afirmam Max Horkheimer e Theodor W. Adorno na *Dialética do iluminismo* (1947), embora hoje "a Terra, inteiramente iluminada, resplandeça sob o signo de triunfal desventura", "o iluminismo, no sentido mais amplo de pensamento em contínuo progresso, sempre perseguiu o objetivo de acabar com o medo dos homens e torná-los senhores (...). O programa do iluminismo era o de libertar o mundo da magia. Ele se propunha dissolver os mitos e derrubar a imaginação com a ciência". Em suas *Lectiones de praeiudiciis* (1689-1690), foi Christian Thomasius (1655-1728)

quem distinguiu entre pré-conceitos devidos à autoridade e pré-conceitos devidos à precipitação. Os iluministas se configuram como um exército em luta contra todos os pré-conceitos: a verdade não tem outra fonte senão a razão humana. E eles fazem "da tradição um objeto de crítica do mesmo modo que a ciência da natureza (faz) em relação à aparência sensível (...). Não é a tradição, mas sim a razão, a fonte última da autoridade" (H. G. Gadamer).

Embora não constituindo o único movimento cultural da época, o iluminismo foi a filosofia hegemônica na Europa do século XVIII. Ele consistia em um articulado movimento filosófico, pedagógico e político, que conquistou progressivamente as camadas cultas e a ativa burguesia em ascensão nos vários países da Europa, da Inglaterra à França, da Alemanha à Itália, em parte também na Rússia e até em Portugal. Inserindo-se em *tradições diversas,* o iluminismo configurou-se não tanto como um compacto sistema doutrinário, mas muito mais como um movimento em cuja base está a *confiança na razão humana, cujo desenvolvimento representa o progresso da humanidade* e a libertação em relação aos vínculos cegos e absurdos da tradição, da ignorância, da superstição, do mito e da opressão.

A Razão dos iluministas se explicita como *defesa do conhecimento científico e da técnica* enquanto instrumentos de transformação do mundo e de melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade; *como tolerância ética e religiosa;* como defesa dos *inalienáveis direitos naturais do homem e do cidadão;* como *rejeição dos dogmáticos sistemas metafísicos factualmente incontroláveis;* como *crítica daquelas superstições que seriam constituídas pelas religiões positivas* e como *defesa do deísmo* (mas também do materialismo); como *luta contra os privilégios e a tirania.* São precisamente esses os traços ou "semelhanças de família" que, dentro das "mutações" apresentadas pelos diversos iluminismos (e nós examinaremos o francês, o inglês, o alemão e o italiano), nos permitem falar do iluminismo em geral.

2. A "razão" dos iluministas

O iluminismo é uma filosofia otimista. É a filosofia da burguesia em ascensão: assim, é uma filosofia que se empenha e trabalha pelo progresso. "Algum dia, tudo será melhor — eis a nossa esperança", dizia Voltaire. E essa esperança poderia também se realizar sem o nosso empenho, como o desenvolvimento da humanidade poderia estagnar e como tudo poderia se perder. De

qualquer modo, tem havido e há progresso, muito embora não haja, como pensariam alguns positivistas, uma inelutável lei de progresso. E os iluministas põem na base desse *progresso espiritual, material e político,* que não é linear, mas que, mesmo entre obstáculos, tem ocorrido e pode ocorrer, precisamente o *uso crítico e construtivo da razão.*

Mas esse é precisamente o problema central e ineludível: de que *razão* se trata? Pois bem, como escreve E. Cassirer, "para os grandes sistemas metafísicos do século XVII, para Descartes e Malebranche, para Spinoza e Leibniz, a razão é o território das 'verdades eternas', daquelas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino. Aquilo que conhecemos e intuímos graças à razão, o intuímos diretamente 'em Deus': cada ato da razão nos confirma a participação na essência divina e nos descerra o reino do inteligível e do supra-sensível".

Mas, prossegue Cassirer, "o século XVIII dá à razão outro significado, mais modesto. Ela não é mais um complexo de 'idéias inatas' dadas antes de qualquer experiência, nas quais se manifesta a essência absoluta das coisas. A razão não é tanto uma *posse,* mas muito mais uma determinada forma de *aquisição.* Não é o erário nem o tesouro do espírito, no qual a verdade esteja bem custodiada, como uma moeda cunhada: ao contrário, é a força originária do espírito, que leva à descoberta da verdade e à sua determinação. Esse ato determinante é o germe e a indispensável premissa de toda segurança verdadeira".

Todo o século XVIII entende a razão com esse significado: "Ele não a considera como um *conteúdo* fixo de cognições, de princípios e de verdades, mas muito mais como uma *faculdade,* uma força que só se pode compreender plenamente apenas no seu exercício e na sua explicação (...). E a sua função mais importante está em sua capacidade de ligar e dissolver. Ela decompõe cada simples dado de fato, tudo aquilo que se crê com base no testemunho da revelação, da tradição ou da autoridade e não descansa enquanto não decompõe tudo em seus simples componentes e até os últimos motivos de fé e da crença. Mas, depois desse trabalho de decomposição, começa novamente o esforço da construção. A razão não pode se deter nos 'disjecta membra', mas deve fazer surgir novo edifício (...). Somente com esse duplo movimento espiritual é que se pode definir inteiramente o conceito de razão como conceito não de um 'ser', mas sim de um *fazer.*" Foi Lessing quem disse que não é a posse da verdade, mas sim a *tendência para a verdade* que é tipicamente humana. Por seu turno, Montesquieu iria sustentar que a alma humana nunca poderá se deter em seu anseio de saber: as coisas formam uma cadeia e não se pode conhecer a causa de

alguma coisa ou de alguma idéia sem ser possuído pelo desejo de conhecer a coisa ou idéia que se segue. Diderot, de sua parte, estava persuadido de que a *Enciclopédia,* entre outras coisas, tinha o objetivo de "mudar o modo comum de pensar".

Em suma, os iluministas têm confiança na razão — e, nisso, são herdeiros de Descartes, Spinoza ou Leibniz —, mas, diversamente das concepções desses filósofos, *a razão dos iluministas é aquela do empirista Locke,* que analisa as idéias e as reduz todas à *experiência.* Trata-se, portanto, de uma razão limitada: *limitada à experiência e fiscalizada pela experiência.* A razão dos iluministas é a razão que encontra o seu *paradigma na física de Newton,* que não aponta para as essências, não se perguntando, por exemplo, qual é a causa ou essência da gravidade, não formulando hipóteses nem se perdendo em conjecturas sobre a natureza última das coisas, mas sim, partindo da experiência e em contínuo contato com a experiência, procura as *leis* do seu funcionamento e as submete à prova.

O uso da razão iluminista é uso público. Como diz Kant, "o uso público da razão deve ser livre em qualquer tempo e só ele pode concretizar o iluminismo entre os homens (...). Entendo por uso publico da própria razão o uso que alguém faz como estudioso diante de todo o público de leitores". Ou como escreve Voltaire no *Tratado de Metafísica:* "Nós não devemos nunca nos apoiar em simples hipóteses e nunca devemos começar pela invenção dos princípios, com os quais nos pomos depois a explicar todas as coisas. Ao contrário, devemos começar pela exata decomposição dos fenômenos que nos são conhecidos. Se não recorremos à bússola da matemática e ao archote da experiência, não estamos em condições de dar sequer um passo."

Na opinião dos iluministas, o verdadeiro método da filosofia, "no fundo, coincide com aquele que Newton introduziu, com resultados tão fecundos, no conhecimento da natureza". E é ainda Voltaire a dizer que "o homem, quando pretende penetrar na essência interior das coisas e conhecê-las em si mesmas, percebe na verdade os limites postos às suas faculdades, encontrando-se na condição do cego ao qual se pede um juízo sobre a essência da cor. A análise, porém, é a bengala que a natureza benigna colocou nas mãos do cego. Com a ajuda dessa bengala, ele pode avançar tateando pelo mundo dos fenômenos, pode perceber sua sucessão e pode identificar a sua ordem — e isso é tudo de que precisa para a sua orientação espiritual, para a formação da vida e da ciência" (E. Cassirer).

3. A "razão iluminista" contra os sistemas metafísicos

A razão dos iluministas, portanto, é a razão de Locke e de Newton: é uma razão independente das verdades da revelação religiosa e que não reconhece as verdades inatas das filosofias racionalistas. Trata-se, portanto, como já dissemos, de uma razão limitada *à experiência e* controlada pela experiência. Limitada em seus poderes e progressiva em seu desenvolvimento, a razão dos iluministas, porém, não fica confinada aos fatos da natureza, como em Newton. A razão dos iluministas não considera excluído nenhum campo de investigação: é uma *razão* que diz respeito à natureza e, ao mesmo tempo, também ao homem.

Em seu *Ensaio sobre os elementos da filosofia* (1759), d'Alembert escreve que o Renascimento é típico do século XV, que a Reforma é o acontecimento mais significativo do século XVI e que a visão do mundo muda com a filosofia cartesiana no século XVII. No século XVIII, d'Alembert vê um grandioso movimento análogo, chamando-o "o século de filosofia": "Quando consideramos atentamenta o século em cuja metade nos encontramos e quando levamos em conta os acontecimentos que se desenvolvem diante de nós, os costumes nos quais vivemos, as obras que produzimos e até as conversações que mantemos, notamos sem esforço que em todas as nossas idéias houve notável mudança: uma mudança que, por sua rapidez, faz prever uma revolução ainda maior no futuro. Só com o tempo será possível determinar exatamente o objeto dessa revolução e indicar sua natureza e seus limites... e os pósteros estarão em condições de conhecer melhor do que nós os seus defeitos e méritos."

D'Alembert prossegue dizendo que a sua época gostava de chamar-se *época da filosofia:* "Com efeito, quando estudamos sem preconceitos o estado presente do nosso conhecimento, não se pode negar que a filosofia fez notáveis progressos entre nós. A ciência da natureza adquire a cada dia novas riquezas; a geometria amplia o seu território e já penetrou nos campos da física que lhe estavam próximos; o verdadeiro sistema do universo foi finalmente conhecido, desenvolvido e aperfeiçoado. Da Terra a Saturno, da história dos céus à história dos insetos, a ciência natural mudou de fisionomia. E, com ela, todas as outras ciências assumiram uma nova forma (...)."

E continua: "Esse fermento, que agiu em todas as direções, atingiu tudo o que se lhe apresentava, com violência, como uma torrente que rompe as barragens. Dos princípios da ciência aos fundamentos da ciência revelada, dos problemas da metafísica aos

do gosto, da música à moral, das controvérsias teológicas às questões da economia e do comércio, da política ao direito dos povos e à jurisprudência civil, tudo foi discutido, analisado e revirado. A nova luz que se fez sobre muitos assuntos e as novas obscuridades que daí derivaram foram o fruto daquele fermento geral dos espíritos, assim como o efeito da alta e da baixa maré consiste em levar à praia muitas coisas novas e dela carregar muitas outras coisas."

Ou seja, *o homem não se reduz à razão, mas tudo aquilo que lhe diz respeito pode ser indagado através da razão:* princípios do conhecimento, comportamentos éticos, estruturas e instituições políticas, sistemas filosóficos e crenças religiosas.

A razão iluminista é crítica enquanto é empírica, ou seja, enquanto está ligada à experiência. E exatamente por ser "experimental" e "indutivo", o racionalismo iluminista, "na Inglaterra e na França, começa por infringir a forma anterior de conhecimento filosófico, a forma dos sistemas metafísicos. Ele não acredita mais no direito e no rendimento do 'espírito do sistema', não encontrando nele a força, mas muito mais um limite e um obstáculo à razão filosófica (...). Ao invés de encerrar a filosofia nos limites de um dado edifício doutrinário e ao invés de ligá-la a determinados axiomas, estabelecidos de uma vez por todas, e às deduções que deles se podem extrair, o iluminismo considera que a filosofia deve se desenvolver em liberdade e, nesse seu processo imanente, desvelar a forma fundamental da realidade, a forma de todo o ser, seja natural, seja espiritual" (E. Cassirer).

E, desse modo, prossegue Cassirer em *A filosofia do iluminismo* (1932), a filosofia não é bloco de conhecimentos que se colocam além ou acima dos outros conhecimentos: a filosofia "não se separa mais da ciência natural, da história, da ciência do direito e da política, mas, de certo modo, constitui para todas elas a respiração vivificante, a única atmosfera na qual podem existir e atuar. Não é mais a substância do espírito, mas muito mais um todo em sua pura *função,* no modo específico de suas pesquisas e dos seus postulados, do seu método, do seu puro procedimento cognoscitivo".

Em suma, o iluminismo não é muito original nos *conteúdos,* que freqüentemente lhe provêm do século anterior. A originalidade filosófica do pensamento iluminista está no *crivo crítico* desses conteúdos e no *uso* que pretende fazer deles tendo em vista a melhoria do mundo e do homem que habita nesse mundo. Para o iluminismo, em suma, a filosofia não é "o próprio tempo apreendido com o pensamento" e a filosofia iluminista não é um modo de acompanhar a vida e refletir sobre ela na reflexão. O iluminismo atribui ao pensamento "não (...) apenas méritos secundários e

imitativos, mas também a força e a tarefa de *plasmar* a vida. Ele não deve apenas escolher e ordenar, mas também promover e realizar a ordem que considera necessária, para demonstrar precisamente com esse ato de realização a própria realidade e veracidade" (E. Cassirer).

A filosofia do iluminismo aparece com clareza não nas suas doutrinas em particular ou em um conjunto de axiomas, "mas onde está ainda acontecendo, onde duvida e procura, onde demole e constrói". A verdadeira filosofia do iluminismo não se identifica com as teorias dos iluministas. Com efeito, ela "não consiste tanto em determinadas teses, mas muito mais na forma e no modo da investigação conceitual. Somente no ato e no constante proceder dessa investigação é que se pode captar as forças espirituais fundamentais aqui dominantes e somente aí é que é possível sentir a palpitação da vida íntima do pensamento na época iluminista" (E. Cassirer).

4. O ataque contra as "superstições" das religiões positivas

Ligado à experiência e contrário aos sistemas metafísicos, o racionalismo iluminista é um movimento laico no que concerne aos "mitos" e às "superstições" das religiões positivas, que os iluministas freqüentemente ironizaram com desprezo sarcástico. A atitude cética e até mesmo irreverente é um traço característico e essencial do iluminismo, uma filosofia que sem dúvida pode ser vista como "um grande processo de secularização do pensamento". Já menos irreverentes em relação à religião, como veremos, foram o iluminismo inglês e o francês. E, embora se tenha desenvolvido um filão materialista e ateu no interior do iluminismo francês, a filosofia iluminista é uma filosofia do *deísmo.*

O deísmo é parte integrante do iluminismo: *o deísmo é a religião racional e natural,* é tudo aquilo e só aquilo que a razão humana (lockianamente entendida) pode admitir. E a razão dos deístas admite: 1) a existência de Deus; 2) a criação e o governo do mundo por Deus (enquanto os deístas ingleses — Toland, Tindal, Collins e Shaftesbury — atribuem a Deus o governo do mundo físico e também do mundo moral, Voltaire defende a maior indiferença pelos acontecimentos humanos por parte da divindade); 3) a vida futura, em que recebe a paga pelo bem e pelo mal.

Como diria Voltaire, "para mim é evidente que existe um Ser necessário, eterno, supremo e inteligente — e isso (...) não é verdade de fé, mas sim de razão". É óbvio então que, se são só essas as verdades religiosas que a razão pode alcançar, verificar e

aceitar, então os conteúdos, os ritos, as histórias sagradas e as instituições das religiões positivas são unicamente superstições, fruto do medo e da ignorância. E é tarefa da razão iluminar as trevas das religiões positivas, mostrando a variedade dessas religiões, analisando suas origens históricas e seus usos sociais e evidenciando toda a sua desumanidade. "Ecrasez l'infâme!", esse foi o grito de guerra de Voltaire, não contra a crença em Deus, mas sim, como dizia ele, contra a superstição, a intolerância e os absurdos das religiões positivas.

Depois de Voltaire, porém, nem sempre continuou sendo destacada a sua distinção entre crença em Deus, por um lado, e religiões positivas e Igrejas, por outro. Assim, a crença em Deus e as religiões foram freqüentemente combatidas como obstáculos ao progresso do conhecimento, como instrumentos de opressão e geradores de intolerância, como causa de princípios éticos equivocados e desumanos e como fundamento de péssimos ordenamentos sociais. Em sua *Política natural* (1773), d'Holbach acusaria a religião pelo fato de que, educando o homem a temer tiranos invisíveis, o estava educanto de fato para o servilismo e a velhacaria diante dos tiranos visíveis, apagando nele a capacidade de independência e aquela força que o faria mover-se por si só.

Já Diderot, no *Tratado sobre a tolerância,* escreve que o deísta cortou uma dezena de cabeças da hidra da religião, mas deixou-lhe aquela única cabeça da qual renascerão as outras. Conseqüentemente, segundo Diderot, é a natureza que deve suplantar a *divindade:* em suma, é preciso ter a coragem de libertar-se dos vínculos da religião, renunciar a todos os deuses e reconhecer os direitos da *natureza,* uma *natureza* que diz ao homem: "Renuncia aos deuses que se arrogaram as minhas prerrogativas e volta às minhas leis. Volta-te novamente para a natureza, da qual fugiste, que ela te consolará e expulsará do teu coração todas aquelas ânsias que te oprimem e toda a inquietude que te dilacera. Entrega-te à natureza, à humanidade, a ti mesmo — e encontrarás flores por toda parte no caminho da tua vida."

Existe, portanto, uma tendência ateísta e materialista no interior do iluminismo. Mas isso não deve nos fazer esquecer que o iluminismo é substancialmente permeado de *deísmo,* isto é, uma *religiosidade racional natural e leiga* à qual se vincula uma *moralidade laica.* Afirma d'Alembert: "Os deveres a que somos obrigados em relação aos nossos semelhantes pertencem exclusiva e essencialmente ao âmbito da razão, sendo portanto uniformes junto a todos os povos." E Voltaire escrevia: "Por religião natural devemos entender os princípios morais comuns a todo o gênero humano."

Portanto, *deísmo,* que significa crenças naturais, e *deveres naturais,* que, como a tolerância, a liberdade etc., são também

racionais, leigos e independentes da revelação. Com base nessas constatações, E. Cassirer pode dizer que, no iluminismo, "reina um sentimento fundamental verdadeiramente criativo, predomina uma confiança incondicional na formação e na renovação do mundo. Uma renovação, precisamente, que se exige e se espera da própria religião. (...) Quanto mais se sente a insuficiência das *respostas* dadas até agora pela religião às principais questões do conhecimento e da moralidade, tanto mais intensa e apaixonada se faz a proposição dessas questões. A batalha não se trava mais em torno dos dogmas em particular e de suas interpretações, mas sim em torno do modo da certeza religiosa: ela não se refere só às coisas em que se crê, mas também ao modo e à orientação, à função da fé enquanto tal. Portanto, sobretudo na filosofia iluminista *alemã*, aspira-se não tanto à dissolução da religião, mas à sua motivação 'transcendental' e ao seu transcendental aprofundamento. E com essa aspiração explica-se o caráter específico da religiosidade na época iluminista, bem como sua tendência negativa e sua tendência positiva, sua fé e sua incredulidade. Somente quando se reúnem esses dois elementos e quando se reconhece a sua dependência mútua é que se pode entender verdadeiramente, em sua real unidade, o desenvolvimento histórico da filosofia religiosa no século XVIII".

5. "Razão" e direito natural

Contrário aos sistemas metafísicos e fautor de uma religiosidade e uma moralidade racionais e laicas, o racionalismo iluminista estabelece a *razão* como fundamento das normas jurídicas e das concepções do Estado. E, assim como se fala de *religião natural* e de *moral natural,* fala-se também de *direito natural.* E, aí, *natural* significa *racional* e, melhor ainda, *não sobrenatural.* O espírito crítico dos iluministas, que peneira toda idéia, opinião e crença proveniente do passado, penetra por toda parte, "encontrando-se também nas obras dos escritores de filosofia política e jurídica, empenhados em rever e transformar os princípios da vida social e as formas em que ela se organiza. O ideal jusnaturalista de um direito em conformidade com a razão precisa-se de modo sempre mais radical no século XVIII, inspirando projetos de reformas. Tais reformas muitas vezes são operacionalizadas pelos próprios soberanos, muitos dos quais gostam de ser chamados 'iluminados', embora permanecendo absolutistas, mas outras vezes também são propugnadas e realizadas contra eles. Na França, o iluminismo jurídico-político iria desembocar na revolução, um de cujos primeiros atos seria precisamente a declaração tipicamente

jusnaturalista dos direitos do homem e do cidadão. Com efeito, é próprio do iluminismo orientar a pesquisa cognoscitiva para fins práticos, com o objetivo de tornar melhor a condição do homem, ou seja, torná-la mais conforme à razão — que se considerava o modo para torná-la mais feliz" (G. Fassò).

"Em seu significado mais amplo, as leis são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas", afirma Montesquieu em *O espírito das leis*. E, embora livres das cadeias da religião, devemos estar sujeitos ao domínio da justica, pois as leis do direito são objetivas e não modificáveis, à semelhança das leis da matemática, continuava dizendo Montesquieu nas *Cartas persas*. Por seu turno, embora constatando a grande variedade de costumes e vendo que "aquilo que em uma região se considera virtude é precisamente aquilo que em outra se vê como vício", Voltaire era de opinião que "existem certas leis naturais sobre as quais os homens de todas as partes do mundo devem estar de acordo (...). Assim como (Deus) deu às abelhas um forte instinto, pelo qual elas trabalham em comum e procuram juntas o seu alimento, da mesma forma também deu ao homem certos sentimentos que ele nunca poderá renegar: eles são os vínculos eternos e as primeiras leis da sociedade humana". A fé em uma natureza imutável do homem — feita de inclinações, instintos e necessidades sensuais — pode ser encontrada também em Diderot, que a reafirmou contra as teses de Helvetius, segundo as quais os instintos morais nada mais seriam do que máscaras do egoísmo. Para Diderot, existem vínculos naturais entre os homens, vínculos que as morais religiosas procuram despedaçar.

Segundo Mário A. Cattaneo, um filósofo do direito, nosso contemporâneo, as características gerais da doutrina iluminista são: 1) "uma atitude *racionalista* em relação ao direito natural"; 2) "uma atitude *voluntarista* em relação ao direito positivo". A racionalidade e a universalidade da lei, a tradução das regras eternas e imutáveis do direito natural em leis positivas pelo legislador e a certeza do direito estariam entre as instâncias mais positivas da doutrina iluminista, que, sempre na opinião de Cattaneo, se configura como uma luta pela elaboração e realização de valores jurídicos essenciais.

Trata-se de uma concepção que, em um primeiro momento, move-se dentro dos limites do despotismo iluminado, para depois sair desse quadro, com propostas políticas, teóricas e práticas de natureza liberal, para desembocar finalmente na revolução ou então em reformas institucionais que subvertem a ordem do *ancien régime* e que se mostram decisivas para a construção do moderno Estado de direito. Desse modo, a conclusão de Cattaneo é "a afirmação do caráter essencialmente liberal e democrático da

filosofia jurídica iluminista e, na adesão a essa concepção, a indicação de uma tomada de posição em favor da liberdade política e da democracia".

O iluminismo jurídico, portanto, influiu sobre os "soberanos iluminados", sobretudo na Alemanha e na Áustria, bem como sobre aquela burguesia em ascensão que, sobretudo na França, se rebelaria contra os soberanos. Conseqüentemente, como destacou recentemente outro filósofo do direito, G. Tarello, o iluminismo jurídico da área germânica é "a ideologia operativa dos soberanos e funcionários, isto é, (...) a ideologia de quem detém o poder político", ao passo que o iluminismo jurídico, especialmente francês, mas também italiano, seria constituído por "uma série de ideologias de contestação e oposição, não compartilhadas em geral pelos soberanos, nem, durante muito tempo, por seus funcionários".

Tais ideologias, acrescenta Tarello, em si não eram revolucionárias, mas tornaram-se tais quando, sob a premência dos acontecimentos históricos, a burguesia a transformou em "uma máquina ideológica complexa, capaz de destruir a cultura e as instituições jurídico-políticas existentes". A distinção entre um iluminismo jurídico reformador e um iluminismo político revolucionário sem dúvida parece útil, pelo menos em primeira instância, "para descrever a formação e os resultados que algumas doutrinas jurídicas apresentaram, respectivamente, na França e na área alemã do século XVIII" (P. Comanducci).

Foi com base nas idéias jusnaturalistas dos iluministas que se elaborou a doutrina dos direitos do homem e do cidadão, que encontra a sua realização mais eloqüente na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão,* na qual, em 1789, a Assembléia Constituinte francesa quis especificar princípios que seriam o documento programático da Revolução Francesa. Os direito do homem e do cidadão que a Assembléia Constituinte considerou naturais foram: a liberdade, a igualdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. A lei é igual para todos e estabelece limites precisos ao poder executivo, a fim de proteger a liberdade pessoal, de opininão, de religião e de palavra. A lei é expressão da vontade geral, sendo feita com o concurso dos cidadãos ou através dos representantes de todos os cidadãos. A propriedade é afirmada como um direito "sagrado e inviolável".

De clara inspiração individualista, a *Declaração* francesa de 1789 se refere à declaração norte-americana de 1776, isto é, à "declaração dos direitos feita pelos representantes do bom povo da Virgínia, reunido em plena e livre convenção", cujo Artigo 1º diz que "todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes, tendo certos direitos inatos, dos quais não podem privar ou

despojar seus pósteros através de nenhum pacto, quando entram em estado de sociedade, isto é, o gozo da vida e a posse da propriedade, a persecução e a obtenção da felicidade e da segurança". O Artigo 2º diz que "todo o poder reside no povo e, por conseguinte, dele deriva". O Artigo 3º: "O governo é ou deve ser instituído para o bem comum, a proteção e a segurança do povo." O Artigo 4º: "Nenhum homem ou grupo de homens tem direito a emolumentos ou privilégios particulares." O Artigo 5º: "Os poderes legislativo e executivo do estado devem ser separados e distintos do poder judiciário." E assim por diante, com a enunciação daqueles que, em seguida, seriam considerados os princípios do estado liberal-democrático ou *Estado de direito.*

Criticados pela direita e pela esquerda, os princípios fixados na doutrina dos direitos do homem e do cidadão se encontram na base do ordenamento constitucional dos Estados democráticos de tipo ocidental. E, apesar de seus limites, tantas vezes denunciados, o iluminismo jurídico ainda está vivo, na teoria e na prática do Estado de direito dos nossos dias. No que se refere mais especificamente ao século XVIII, ele atuou muito fecundamente, "removendo resíduos de doutrinas e de instituições efetivamente superadas e (...) estimulando a racionalização da legislação e a afirmação dos princípios jusnaturalistas de liberdade e tolerância" (G. Fassò).

No que se refere à racionalização da legislação, basta pensar que, por exemplo, na França, "a unificação do sujeito de direito outra coisa não era (...) do que a eliminação dos múltiplos *status* jurídicos (nobre, eclesiástico, comerciante, católico, protestante, hebreu, homem, mulher, primogênito etc.) que tinham relevância processual e substancial, correspondendo à estratificação social do *ancien régime"* (P. Comanducci).

Se as idéias jusnaturalistas de "liberdade" e "igualdade" do "indivíduo" foram vistas pelos intérpretes marxistas como a sistematização superestrutural de um processo econômico estrutural, o filósofo do direito Joel Solari escrevia em 1911 que "a codificação resume os esforços seculares dos princípios, dos jurisconsultos e dos filósofos para reduzir a legislação civil a uma unidade material e formal(...). A invocada uniformidade das leis civis implicava a abolição de todas as desigualdades jurídicas derivadas do nascimento, da classe social, da profissão, da riqueza ou do domicílio".

E, se os princípios éticos e jurídicos são naturais, também são *naturais* aqueles *princípios* que economistas como François Quesnay (1694-1774), Mercier de la Rivière, Du Pont de Nemours e outros iriam resumir no *pensamento fisiocrático,* cujo núcleo essencial encontra-se na fórmula liberal: *laissez faire, laissez passer.* A propriedade privada e a livre concorrência são "naturais",

ao passo que é contrária à "ordem natural" qualquer intervenção estatal visando a bloquear ou obstaculizar tais *leis naturais*. E a função do Estado ou do soberano é essencialmente negativa: remover os obstáculos que impedem o normal desenvolvimento da "ordem natural".

6. Iluminismo e burguesia

O desenvolvimento do iluminismo se entrelaça com o *desenvolvimento variado* da burguesia nos vários países europeus. "O avanço da burguesia, que já havia caracterizado o desenvolvimento de uma parte notável dos mais civilizados países da Europa no século anterior, assumiu no século XVIII um novo ímpeto e uma nova força: realizaram-se significativas transferências de riquezas, surgiram novos empreendimentos econômicos, aumentou o comércio, reorganizou-se e consolidou-se a exploração dos povos coloniais. As novas iniciativas, porém, não toleravam mais ser obstaculizadas, entrando então em aberto conflito com as forças que haviam detido o monopólio do poder nas épocas anteriores (...). Avanço da burguesia, aumento da produção, confiança nas iniciativas humanas e laicização da cultura são fenômenos que, todos juntos, caracterizam o grandioso e complexo desenvolvimento da sociedade européia no século XVIII" (L. Geymonat).

Nesse quadro de desenvolvimento, diferenciado de nação para nação, como veremos mais adiante, o interesse dos intelectuais voltava-se para a classe burguesa, que era o agente desse *progresso*. Embora a posse da terra ainda fosse uma importante fonte de riqueza no século XVIII, o artesanato se ia transformando decididamente em indústria, enquanto a ciência e a tecnologia parecia realizar o sonho de Bacon de transformação do mundo a serviço do homem. E, com a indústria, incrementava-se o comércio em escala que antes seria inimaginável. Eis o que escreve Voltaire na décima de suas *Cartas inglesas* a propósito do *significado* do comércio britânico: "O comércio, que enriqueceu os cidadãos na Inglaterra, contribuiu para torná-los livres e, por seu turno, essa liberdade ampliou o comércio, de onde derivou a grandeza do Estado. Foi o comércio que, pouco a pouco, formou aquelas forças navais graças às quais os ingleses são os senhores dos mares." Uma estabilidade interna substancial e uma expansão para o exterior, facilitada pela política do equilíbrio, foi o que permitiu à burguesia inglesa um desenvolvimento privado daqueles obstáculos que, ao contrário, a burguesia francesa encontrou diante de si.

Na França, a política absolutista de Luís XIV havia alargado cada vez mais o fosso entre a classe política e as forças ativas e em

ascensão da nação. Foram graves as conseqüências do fracasso da política externa de Luís XIV, pois as longas guerras enfraqueceram pesadamente as finanças do Estado. É claro que, com a revogação do edito de Nantes (1685), o rei consolidou a unidade política do país, mas, com isso, a França pagou o alto preço da perda de preciosas energias. Ademais, o terceiro Estado, ao qual os huguenotes eram ligados, desvinculou basicamente a sua própria sorte do destino do poder absoluto: ao contrário, voltou-se progressivamente contra ele, chegando até à revolução.

Nessa luta contra um poder incapaz de interpretá-la e deixar que fosse feita, contra os privilégios feudais da nobreza e do clero, a burguesia iria usar como poderosa arma as idéias propugnadas pelos iluministas, que, por seu turno, haviam visto nessa classe o agente do progresso e em suas iniciativas os efetivos passos adiante no caminho da realização de tal progresso.

Em testemunho disso tudo, eis o que escreve Diderot na *Enciclopédia* a respeito dos grandes estabelecimentos industriais: "A qualidade dos materiais é questão de atenção, ao passo que a rapidez e a perfeição do trabalho estão apenas em função do número de operários empregados. Quando uma fábrica tem numerosos operários, cada fase de manipulação ocupa um homem diferente: um operário cumpre e cumprirá por toda a vida uma só e única operação, outro operário uma outra e assim por diante, de modo que cada uma é cumprida bem e prontamente e a melhor execução coincide com o mínimo custo. Ademais, o gosto e a destreza se aperfeiçoam indubitavelmente entre um grande número de operários, já que não é difícil que existam alguns capazes de refletir, combinar e descobrir enfim o único modo que lhes permita superar os companheiros, ou seja, como economizar material, ganhar tempo ou fazer progredir a indústria, seja com uma nova máquina, seja com uma operação mais simples."

O entusiasmo de Diderot por aquela revolução industrial que, em poucas décadas, iria provocar uma reviravolta na maior parte dos países europeus — e não apenas europeus — é um entusiasmo sincero, mas, visto com os olhos de hoje, é no mínimo bastante ingênuo. "Os problemas sociais das classes trabalhadoras ainda não suscitam um interesse muito grande no século XVIII, nem mesmo entre os pensadores mais progressistas. A preocupação fundamental, no momento, é outra: a de facilitar a iniciativa dos novos empreendedores (abatendo os obstáculos que ela encontra nas velhas legislações de origem feudal) e permitir que eles assumam no mais breve tempo possível o peso político que compete à sua crescente força econômica" (L. Geymonat).

7. Como os iluministas difundiram as "luzes"

Pelas razões que mencionamos, as idéias iluministas não penetraram nas massas populares da Europa no século XVIII. Em linhas gerais, as classes populares permaneceram estranhas ao movimento iluminista, enquanto os iluministas conseguiam difundir as novas idéias nas camadas intelectuais e entre a burguesia avançada de toda a Europa, interessando, cultural e politicamente, nações muito diferentes entre si: da Inglaterra à Itália, de Portugal à Prússia, da França à Rússia.

A capacidade de divulgação dos iluministas impôs-se como um acontecimento supreendente e exemplar na história cultural européia. Na verdade, os *philosophes* (como eram chamados comumente os expoentes das "luzes") não tiveram idéias filosóficas muito originais nem criaram grandes sistemas teóricos. Entretanto, eles se consideravam mestres de sabedoria para todos, conselheiros natos de monarcas, guias naturais da classe média emergente. É compreensível, portanto, que tenham enfatizado a *divulgação* de suas opiniões para torná-las eficazes. E os meios usados para acelerar a circulação das idéias iluministas foram as academias, a maçonaria, os salões, a *Enciclopédia,* as cartas e os ensaios.

As *academias,* nascidas no século XVI e difundidas no século XVII, multiplicaram-se no século XVIII. Colocando-se em posição crítica em relação às academias por demais dedicadas a atividades abstratamente literárias, os iluministas conseguiram maior espaço nelas para as ciências naturais, físicas e matemáticas, para os estudos agrários etc. Na Itália, foi exemplar a *Academia dos Punhos,* fundada em 1762 por um grupo de milaneses liderado por Pietro Verri. Os membros dessa academia eram todos jovens, decididos a criticar a cultura e os costumes de seus pais e prontos a emergir como expoentes das luzes e da cultura empírica. Os jovens milaneses implantaram um clima de debates tão vivos que, zombeteiramente, chamaram o seu grupo precisamente de Academia dos Punhos. Os singulares acadêmicos milaneses conseguiram publicar uma revista, "O Café", entre 1764 e 1766, na qual tratavam de tudo, da física galileana à inoculação da varíola, de temas astronômicos e assuntos historiográficos, lingüísticos e políticos.

A *maçonaria* foi outro veículo eficaz do iluminismo. Surgida em Londres em 1717, logo virou moda na Europa. Foram maçons Goethe e Mozart, Voltaire e Diderot, Franklin e... Casanova. A primeira maçonaria londrina correspondeu às exigências de paz e tolerância de uma Inglaterra que recém saíra de profundos contrastes políticos e religiosos. Já a maçonaria do mundo latino mostrou-se mais agressiva e anticlerical. E, no entanto, ela se

desenvolveu baseando-se em princípios profundamente iluministas, como a fé não dogmática em um Deus único (foram precisamente os iliuministas que difundiram a rejeição pelo termo "dogma"), a educação da humanidade, a amizade tolerante entre homens de culturas diversas.

As primeiras *Constituições* da maçonaria, publicadas por James Anderson em 1723, declaravam que "um maçon tem a obrigação, em virtude do seu título, de obedecer à lei moral; e, se bem compreende a arte, nunca será um estúpido ateu, nem um libertino sem religião". Mas acrescentava-se: "Nos tempos antigos, os maçons (quer dizer, os pedreiros medievais, pertencentes às corporações de ofício) eram obrigados em cada país a professar a religião de sua pátria ou nação, qualquer que fosse ela. Mas hoje, deixando-os com suas opiniões particulares, é mais adequado obrigá-los apenas a seguir a religião sobre a qual todos os homens estão de acordo: ela consiste em ser bons, sinceros, modestos e pessoas de honra, qualquer que seja o credo que as dintingue." A Igreja logo condenou a maçonaria (1738), nela percebendo a rejeição daquelas proposições dogmáticas (entendidas como verdades de fé) que considerava básicas para o cristianismo. Entretanto, a condenação papal teve um êxito apenas limitado.

Os *salões* constituíram outro veículo da cultura iluminista. "A vida cultural do século encontra a sua expressão mundana nos salões. Lugares de encontro e reunião de literatos e estudiosos, bem como aparecimento obrigatório dos estrangeiros de destaque, os salões constituíram um vivo, variado e flexível instrumento de relações e intercâmbios intelectuais. Quem forneceu o modelo foi Paris, essa Paris que, nesse século, representa o espelho em que se reflete todo o mundo intelectual europeu" (F. Valsecchi). Foram exatamente os salões que permitiram às mulheres se inserirem vivamente na cultura do século, discutindo sobre filosofia e interessando-se por descobertas científicas.

A *Enciclopédia,* da qual falaremos mais amplamente um pouco adiante, resume o saber iluminista em dezessete volumes, tendo constituído um estrondoso sucesso editorial. O lucro dos editores foi 500%, um lucro nunca visto em qualquer outro tipo de comércio, como anotou Voltaire. Assim, a *Enciclopédia* mostrou-se um formidável instrumento do pensamento iluminista.

O *epistolário* constitui para os iluministas outro modo, pessoal e imediato, de difundir o apreço pelas luzes da razão. A Europa da segunda metade do século XVIII gozava finalmente de um longo período de paz, o que permitiu uma intensa correspondência, que fez dos iluministas um vaso comunicante colocado acima das fronteiras nacionais. Por carta, transmitiam-se sobretudo experiências de viagem (no século XVIII, viajava-se muito mais que no

século anterior) e informações científicas (das quais se beneficiaram as ciências naturais e muito também a historiografia).

Os *ensaios* representaram outro poderoso instrumento de divulgação iluminista. Em nome de todos os outros, Voltaire manifestava seu tédio e seu desapreço pelos escritos áulicos e altissonantes. Em geral, os iluministas preferiam o *ensaio,* isto é, um escrito breve e consistente, se possível vivaz e arguto, de bom grado polêmico. O ensaio se transformava facilmente em libelo irônico e sarcástico, em panfleto. Os franceses tranformaram-se em mestres no gênero ensaístico. E, na Itália, surgiu um ensaio que alcançou um estrondoso sucesso, *Dos delitos e das penas,* de César Beccaria.

O estilo dos ensaios se expressou também nos *diários* e *periódicos*. Tais publicações, que já existiam no século anterior, tornaram-se mais ágeis e numerosas no século XVIII, revelando-se como uma poderosa arma de difusão ideológica. "Em 1782, publicavam-se em Londres dezoito diários; dez anos depois, já se publicavam quarenta e dois", anota maravilhado o historiador Anderson. Em geral, os jornais e perídicos gostavam de difundir opiniões sobre os fatos políticos e culturais, em estilo fácil e imediato. E era moda chamar de "iluminadas" tais opiniões.

Entretanto, apesar de sua grande capacidade de divulgação, o iluminismo "era mais uma atitude mental do que uma orientação científica e filosófica. Poucos seguiam de perto as discussões intelectuais que se desenvolviam entre um punhado de homens em Londres e, sobretudo, em Paris. E menos ainda foram aqueles que aceitaram todas as conclusões dos pensadores mais revolucionários. Mas, apesar das variantes locais e das contradições individuais, lentamente se difundiam novos valores através da Europa" (N. Hampson).

8. **Iluminismo e neoclassicismo**

O iluminismo também influiu sobre a arte neoclássica, antes de mais nada sobre a arquitetura. Conseqüentemente, a compreensão do neoclassicismo ajuda na interpretação do iluminismo e vice-versa. O binômio iluminismo-neoclassicismo teve uma interessante e precoce expressão na Itália, na chamada teoria da "arquitetura em função". Já em 1756, F. Algarotti escrevia no *Ensaio sobre a arquitetura:* "Um douto e corajoso homem (refere-se ao franciscano Carlos Francesco Lodoli), por amor à arquitetura, empreendeu em nossos dias uma empresa semelhante à realizada por Sócrates por amor à filosofia (...), querendo sem exceção alguma que nada se deve colocar em representação que não esteja

também verdadeiramente em função e que, com vocábulo próprio, deva se chamar de abuso tudo aquilo que se afasta tanto ou quanto de tal princípio." Portanto, segundo Lodoli e Algarotti, *a arquitetura deve ser funcional,* isto é, deve obedecer racionalmente ao objetivo pelo qual se constrói. Algarotti escreve ainda que Lodoli manteve-se firme nesse seu princípio, segundo o qual "a boa arquitetura deve formar, ornar e mostrar e que, nela, a função e representação devem ser uma só coisa". Trata-se da *condenação do barroco e do rococó: a razão evita ornato redundante e pretende harmonizar beleza e utilidade.*

Entretanto, o binômio iluminismo-neoclassicismo não deu sorte à arte neoclássica, que teve uma história crítica cheia de vicissitudes. Freqüentemente, o neoclassicismo foi julgado uma arte menor e fria, com poucas exceções, em raros momentos felizes. Na realidade, toda subestimação do iluminismo levou a uma subestimação do neoclassicismo. Só recentemente, ao que parece, se chegou a uma compreensão mais equânime da arte neoclássica, com a obra de E. Kaufmann, *A arquitetura na época da razão* (1955), e, sobretudo, com a mostra *A época do neoclassicismo,* realizada em Londres pelo Conselho da Europa (1972).

O caso do arquiteto neoclássico Giuseppe Piermarini (1734-1808) é significativo. Ele, sem, dúvida, foi o arquiteto mais corajoso da época neoclássica na Itália: o Teatro alla Scala de Milão, o Palácio Real de Milão e a Vila Real de Monza dão testemunho do seu gênio. Pois bem, em quase dois séculos de crítica de arte, Piermarini foi julgado de modos flagrantemente opostos: como vanvitelliano, como palladiano, até como barroco etc. Só recentemente se compreendeu que "a atitude 'científica' ou 'racional' de Piermarini estava voltada para a distribuição funcional dos espaços e para a correspondência da forma do conjunto com a destinação do prédio. Na decoração (...), o seu gosto leva-o para formas simples, claramente definidas, secas e de perfis salientes, distribuídas sobre planos a partir da superfície movimentada e reduzida a uma escala diretamente referida à escala humana (...); qualquer outro valor é sacrificado ou, pelo menos, subordinado à propriedade, isto é, à adesão ao fim prático ou à simplicidade" (G. Mezzanotte).

O iluminismo de Piermarini se expressou em linhas simples e humanas, agradáveis e funcionais ao mesmo tempo. O Teatro alla Scala de Milão é testemunho dessa arquitetura de inspiração iluminista, com a ausência da linha curva barroca, a predominância da linha reta lógica e funcional, o pórtico últil para as carroças, a sala perfeitamente acústica etc. Em suma, Piermarini *expressou nas linhas* a mais importante escola iluminista italiana, a escola de Beccaria e dos irmãos Verri, de Parini e de Frisi. A arte de Piermarini representou em espaços urbanísticos e em modelos

arquitetônicos o espírito das reformas de Maria Teresa da Áustria, que pretendia racionalizar em Milão as escolas e o cadastro, as finanças, a agricultura e toda a burocracia.

Com seu característico sentido de medida e com o seu equilíbrio, Piermarini tornou-se um expoente singular do espírito iluminista-neoclássico. Senhor de vastas áreas da matemática e rico em conhecimentos mecânicos, ele se deleitava em invenções úteis ao trabalho e em ensinar aos artesãos preciosos segredos do ofício. Como bom iluminista, preocupava-se com a educação dos artesãos, tendo em vista o progresso: "À noite, ele tinha grande prazer em reunir junto a si os melhores artesãos, interrogá-los sobre os seus trabalhos em curso, iluminá-los sobre os progressos alcançados em cada ramo da mecânica e da arte e orientá-los na execução de certas obras que lhes confiava. (... Ele próprio) torneava objetos de toda espécie e se divertia a poli-los de todos os lados (...). Construía arados mecânicos, projetava bombas para jardim e até mesmo esculpia pequenas lareiras de aquecimento para salas de recepção." É isso o que escreve o maior biógrafo do arquiteto, E. Fillippini, mas podemos encontrar informações semelhantes nas biografias dos grandes artistas neoclássicos, como os arquitetos franceses Ledoux e Boullée, o arquiteto inglês R. Adam e o pintor David.

Eis a avaliação de um historiador da arte: "A reavaliação da arte da época neoclássica é hoje um fato consumado na cultura contemporânea (...). Mas, embora tenham sido bem evidenciados os aspectos estéticos e éticos do movimento, sobretudo com base na categoria do 'rigor', não se insistiu o suficiente no dado talvez mais importante do próprio movimento: a imprescindível implicação pragmático-funcional, que, através do despojamento às vezes consciente dos próprios acessórios antiquados (...), tencionava evidenciar a função portante das estruturas, buscadas e valorizadas, restaurando assim uma seriedade também 'artesanal', que se pode captar bem no interior do próprio instrumental doutrinário." Essa "seriedade artesanal", no período neoclássico-iluminista, resume "os ideais de ética civil e econômica que o século das Luzes perseguiu durante todo o tempo" e sintetiza "os princípios através dos quais os pensadores do século XVIII reivindicaram a legitimidade teórica das artes aplicadas e das técnicas artísticas" (F. Bologna).

9. Iluminismo, história e tradição

A atitude hipercrítica e amiúde de rejeição em relação à tradição filosófica, religiosa e política; a defesa de uma *razão* que, uma vez identificada, se ergue como um tribunal a-histórico de

qualquer acontecimento histórico; as próprias idéias de natureza humana, de estado natural ou de direitos naturais — tudo isso fez com que, mais do que outros, os românticos acusassem o século XVIII de ser um século tipicamente *anti-histórico.* O iluminismo, em suma, seria a filosofia de uma *razão abstrata,* de uma razão (natureza, lei etc.) sem história, ou seja, de uma razão em que os valores éticos, as teorias filosóficas, os princípios teológicos ou as normas jurídicas seriam desprovidos de dimensão histórica.

E, se os românticos julgaram o pensamento iluminista como abstrato, já Hegel — que, nas *Lições sobre a história da filosofia,* fala com admiração da crítica iluminista contra a velha sociedade —, na *Fenomenologia do espírito,* chegou a julgar o iluminismo como um discurso superficial, tedioso e abstrato, que "não pode dar o conceito de nada". E, para o Marx da *Ideologia alemã,* o iluminismo "é em tudo e por tudo especulativo". No fundo, para o marxismo, "o iluminismo é (...) um movimento de progresso e emancipação humana no plano ideológico, ao passo que a burguesia é uma força social revolucionária, mas é um movimento de compromisso ideológico e de conservação, ao passo que a burguesia entra em compromissos de fato com os grupos de poder feudal (como a Alemanha) ou também enquanto, com mais coerência, ela não vai além da realização de seus próprios interesses-privilégios exclusivamente classistas" (N. Merker).

Abstrato para os românticos ou *superficial* e incapaz de captar o verdadeiro sentido da história, segundo um juízo de Hegel, o "reino da razão" iluminista aparece para o marxista G. Lukács como o "reino da burguesia". Também foram fortemente críticos em relação ao iluminismo os *tradicionalistas,* como De Bonald e De Maistre, da mesma forma que, mais recentemente, os neo-idealistas. Na Itália, o filósofo Giovanni Gentile mostrou-se constantemente polêmico em relação ao século da revolução.

Foi somente na década de 30 deste século que, no dizer de W. Maturi, apareceram sinais de um retorno mais adequado à realidade do século XVIII. L. Salvatorelli *(O pensamento político italiano de 1700 a 1870),* N. Valeri (*Pietro Verri,* 1937) e F. Venturi (*La jeunesse de Diderot,* 1939) foram os expoentes máximos da nova historiografia. E precisamente em 1936 foi traduzida para o italiano a obra fundamental de Cassirer, *A filosofia do iluminismo,* à qual nos referimos várias vezes.

O historiador austríaco A. Wandruszka considera que a reavaliação definitiva do iluminismo foi realizada na Europa em conseqüência da Segunda Guerra Mundial: o soldado norte-americano "trouxe de volta à Europa, em sua mochila, ainda que transformada, uma parte da herança espiritual da Europa do século XVIII, da época da razão, que está nas raízes da história e

da civilização norte-americanas". Indubitavelmente, a revolução americana, como sabemos, se inspirou nas idéias iluministas européias. E, segundo Wandruszka, a vitória das Potências Aliadas sobre os Estados totalitários e a conseqüente reavaliação do sistema da liberdade fizeram com que a antiga cultura iluminista reatravessasse o Atlântico.

No após-guerra, a reavaliação do iluminismo foi se consolidando a ponto de tornar-se uma questão tranqüila. Para tanto, contribuíram diversas motivações, como o neo-iluminismo, a busca de uma nova racionalidade depois da queda dos grandes mitos, o cosmopolitismo e as renovadas irrupções da tecnologia. Naturalmente, uma compreensão da cultura do século XVIII centrada na categoria do pré-romantismo não seria satisfatória: a conseqüência disso seria que o século XVIII só passaria a ter sentido como antecipação do século XIX. É compreensível portanto a revolta de G. Giarrizzo, para quem a fórmula alemã do pré-romantismo constituiria uma tentativa de "emascular o século XVIII para cancelá-lo da história da cultura".

É bem verdade que a historiografia recente sobre o século XVIII e o iluminismo parece bem desvinculada de exasperadas relações com o romantismo. Entretanto, o juízo que os românticos fizeram do iluminismo como de um pensamento abstrato, desprovido de sentido de história e até "anti-histórico" é uma opinião que ainda custa a morrer. Mas, como escreve Cassirer, tal opinião "não é, por seu turno, uma concepção historicamente motivada nem motivável: ao contrário, é um grito de guerra e uma frase cunhada pelo romantismo para, sob esse signo, combater a filosofia do iluminismo". Porque, na verdade, foi precisamente a filosofia iluminista que *conquistou aquele mundo histórico* do qual tanto o romantismo iria se vangloriar, com justa razão. Podemos encontrar essa tese em escritos hoje famosos, como *O século XVIII e o mundo histórico,* de W. Dilthey (1901), *A filosofia do iluminismo,* de E. Cassirer (1932), e *As origens do historicismo,* de F. Meinecke (1936).

É precisamente Dilthey quem escreve que foi com o iluminismo que, "pela primeira vez, a história universal alcançou uma conexão que nascia da própria consideração empírica: ela era racional em virtude da concatenação de todos os acontecimentos segundo o princípio de causa e efeito e era criticamente superior em virtude da rejeição de qualquer superação da realidade dada em representações que a transcendessem. Os fundamentos de tal construção estavam no emprego inteiramente despreconceituoso da crítica histórica, que não se detinha sequer diante das mais sagradas relíquias do passado, e em um método comparativo que se estendia a todos os estágios da humanidade".

E, por seu turno, Cassirer sustenta que, tendo encontrado a ciência diante de si como um dado de fato, o empirismo teve que *levar a história para dentro da razão empírica,* isto é, teve de conquistar o mundo histórico. Diz ele: "Com efeito, foi o século XVIII que formulou também neste campo o verdadeiro quesito filosófico fundamental. Ele se perguntou quais eram as 'condições de possibilidade' da história, do mesmo modo como perguntou quais são as condições de possibilidade do conhecimento natural. E procurou estabelecer (...) essas condições: esforçou-se por encontrar o 'significado' dos fatos históricos, tendendo também em relação a eles a um conceito claro e distinto, e procurando estabelecer a relação entre o 'universal' e o 'particular', entre a 'idéia' e a 'realidade', entre as 'leis' e os 'fatos', assinalando limites seguros entre uns e outros." Na opinião de Cassirer, a realidade é que "há uma estranha ironia no fato de que o romantismo, acusando o iliminismo em nome da história, cai precisamente no erro que censura ao seu adversário".

10. Pierre Bayle e "a descoberta do erro" como tarefa do historiador

A filosofia do século XVIII considera os problemas da história como os da natureza. E, para captar as questões históricas no mundo da razão, é fundamental a obra de Pierro Bayle (1647-1706). Em 1682, Bayle publicou os *Pensamento sobre o cometa* e, em 1697, saiu o seu *Dicionário histórico-crítico.*

O aparecimento de um cometa em 1681 foi a oportunidade aproveitada por Bayle para criticar a crença difundida de que os cometas eram presságios de desgraças e "ameaçam o mundo com uma infinidade de males". Bayle sustenta não poder admitir que "um doutor cuja função não é a de exercer dotes de persuasão sobre o povo e cujo alimento espiritual deveria ser exclusivamente e pura razão, considere com respeito idéias tão pouco fundadas e se satisfaça com a tradição a com passagens tiradas de poetas e historiadores". O ataque de Bayle contra a *pretensa autoridade da tradição* é frontal: "É pura ilusão pretender que uma opinião que se transmite de século em século e de geração em geração não possa nunca ser totalmente falsa. Um exame, mesmo superficial, das causas que estão na base de certas opiniões e dos motivos que as perpetuam de pai para filho revelará que semelhante pretensão não encontra nenhum apoio na razão."

E Bayle não critica somente a idéia da influência dos cometas sobre os acontecimentos humanos, mas também discute sobre os milagres, não aceita a identificação do ateísmo com a imoralidade,

admite que seja possível uma sociedade feita de ateus, sustenta que a convenção social é a base de muitos costumes e assim por diante. E ainda mais radical Bayle se mostra com seu *Dicionário histórico-crítico,* cujos 2.038 densos verbetes pretendiam ser um *registro de erros.*

Ele não teme ser acusado de ser um *minutissimarum rerum minutissimus scrutator,* nem se deixa fascinar pela miragem do sistema. Em sua opinião, não se vê na história um plano preestabelecido e sabiamente ordenado. O que percebemos nela é muito mais uma coleção de delitos e desventuras. E a função do historiador é precisamente *a construção e o estabelecimento do fato histórico,* através da descoberta e da progressiva eliminação do erro. Conseqüentemente, o que confere ao *Dicionário histórico-crítico* de Bayle "um valor imortal é a circunstância de que ele concebeu o puro *conceito* de 'fato' em sua profunda problematicidade. Bayle não considera mais os fatos particulares como pedras definidas, com as quais o historiador deve erguer o seu edifício; aquilo que o atrai e fascina é o trabalho intelectual que leva à *conquista* desse material de construção" (E. Cassirer).

Bayle aponta para as condições das quais depende um juízo de fato. E é desse modo que ele se ergue como um *lógico da história:* "O 'fato' não é mais para ele o início do conhecimento histórico, mas, de certo modo, é o seu fim, é o seu "terminus ad quem" e não o seu "terminus a quo". Ele não parte disso, mas tende para isso: pretende aplainar o caminho que pode levar a uma 'verdade de fatos'. (...) Nunca se havia feito antes (de Bayle) a crítica da tradição com tal exatidão minuciosa e com tal rigor inexorável. Bayle é incansável na pesquisa das suas lacunas, dos seus pontos obscuros, de suas contradições. E somente aí é que se revela a sua real genialidade de historiador. Por mais que possa parecer paradoxal, ela não consiste na descoberta do *verdadeiro,* mas sim na do falso" (E. Cassirer).

Assim, Bayle foi fundador da acribia histórica. Com efeito, ele não é filósofo ou teólogo da história, como Bossuet. É um lógico da história. E precisamente por isso "ele conquistou méritos em relação à história, méritos que talvez não sejam menores do que os de Galileu em relação ao conhecimento na natureza". Eis o seu imperativo: "Quem conhece as leis da história concordará comigo em que um historiógrafo fiel à sua função deve se desembaraçar do espírito de adulação e maledicência. Ele deve o mais possível colocar-se na condição do historiador que não é agitado por nenhuma paixão. Insensível a todas as outras coisas, ele deve se preocupar apenas com os interesses da verdade e, por amor à verdade, deve sacrificar a senbilidade por um mal que lhe tenha sido feito ou a recordação de um benefício recebido, até mesmo o

amor pela pátria. Deve esquecer que pertence a dado país, que foi educado em determinada fé, que deve reconhecimento a isto ou àquilo, que estes ou aqueles são seus genitores e seus amigos. O historiador enquanto tal, como Melquisedec, não tem pai, nem mãe, nem descendentes. Se alguém lhe pergunta de onde vem, deve responder: 'Não sou francês nem alemão, nem inglês nem espanhol, sou cosmopolita; não estou a serviço do imperador nem do rei da França, mas exclusivamente a serviço da verdade; esta é a minha única rainha, à qual prestei juramento de obediência."

É com base nessas idéias e no imperativo ético que elas contêm que Bayle se torna o chefe espiritual do iluminismo, afirma Cassirer. E não devemos esquecer que, entre a primeira e a segunda obra de Bayle, havia aparecido em 1688 o *Confronto entre os antigos e os modernos,* de Charles Perrault, onde os antigos já não são mais vistos como os "gigantes" sobre cujos ombros estariam aqueles "anões" que são os modernos e onde a verdadeira antigüidade deve-se encontrar nos modernos, que tiveram condições de acumular mais conhecimentos e fazer mais experiências.

Bayle teve o mérito, junto aos seus pósteros, de lhes ter ensinado a encontrar e construir os fatos. E, depois de Bayle — que Voltaire chamaria de "o imortal Bayle, honra do gênero humano" —, mesmo depois que ousados esquemas teóricos passaram a ser lançados sobre os fatos históricos para interpretá-los e neles ver um sentido, a acribia histórica e análise dos acontecimentos singulares continuariam a ser considerados momentos dos quais não se pode prescindir.

Nós o veremos quando falarmos da história (das idéias, dos costumes e, em suma, da civilização) em Voltaire ou também em Montesquieu. E isso também é testemunhado pelos trabalhos do inglês Edward Gibbon (1737-1794), autor da *História da decadência e queda do Império Romano* (1776-1787), e do escocês William Robertson (1721-1793), autor de uma *História da Escócia* (1759), da *História do reinado de Carlos V* (1769) e de uma *História da América* (1777).

Nona parte

O DESENVOLVIMENTO DA "RAZÃO" ILUMINISTA NA FRANÇA, INGLATERRA, ALEMANHA E ITÁLIA

"Algum dia tudo será melhor, eis a nossa esperança; tudo vai bem, eis a nossa ilusão."

Voltaire (François-Marie Arouet).

"Creio que é impossível uma sociedade enriquecer e se conservar por um período considerável em tal situação florescente sem os vícios dos homens."

Bernard de Mandeville

"Se Deus tivesse à sua direita toda verdade e à sua esquerda a única e sempre móvel aspiração à verdade, mesmo com o acréscimo de poder errar sempre e eternamente, e me dissesse 'escolhe!', eu me lançaria humildemente de joelhos à sua esquerda e diria: 'Pai, dá-me esta! A verdade pura está reservada somente para ti!'"

Gotthold Ephraim Lessing

"O homem esforça-se por agarrar-se aos escolhos da verdade, alcança-a manquitolando e, de tempos em tempos, até por lá se faz de criança. Respeitemos a nossa cultura, consolemo-nos de ter saído da barbárie civil, mais funesta ainda que a selvageria; acautelemo-nos de nela recair o mais tarde que se puder, mas sejamos modestos (...). Não há do que se maravilhar com os nossos longos delírios: nós fomos feitos para tê-los de toda espécie; o que podemos é tê-los curtos, raros e não ferozes."

Alessandro Verri

Denis Diderot (1713-1784) foi o iluminista que idealizou e dirigiu a Enciclopédia *e o "cético" que "acreditava somente naquilo que o uso legítimo de sua razão e dos seus sentidos lhe demonstravam como verdadeiro".*

Capítulo XIX

O ILUMINISMO NA FRANÇA

1. A Enciclopédia

1.1. Gênese, estrutura e colaboradores da *Enciclopédia*

O empreendimento mais representativo da cultura e do espírito do iluminismo francês é constituído pela obra coletiva que é *Enciclopédia ou dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios*. Essa obra encontra a sua origem na idéia do livreiro parisiense Le Breton, que projetou a tradução para o francês do *Dicionário universal das artes e das ciências*, do inglês Ephraim Chambers. Entretanto, tal proposta caiu por terra devido a várias divergências. Foi então que Denis Diderot mudou o plano dos trabalhos e, juntamente com Jean d'Alembert, apontou para objetivos bem mais ambiciosos.

O *Prospectus* da *Enciclopédia* foi distribuído em novembro de 1750, começando-se a reunir as subscrições, que, desde o primeiro momento, foram numerosas. O primeiro volume apareceu em fins de junho de 1751. E as reações não tardaram em se fazer sentir. Particularmente duro foi o ataque do padre jesuíta Berthier. Começando em outubro, ele publicou numerosos artigos no "Journal de Trévoux", através dos quais tentava desacreditar a obra dos *philosophes*.

Berthier analisou minuciosa e acuradamente tanto o *Discurso preliminar* (escrito por d'Alembert) como diversos verbetes do primeiro volume. Ele não era tão tolo a ponto de não se dar conta da importância da *Enciclopédia* e de sua força subversiva em relação à tradição. E "o instrumento de que se serviu para travar a sua luta era particularmente eficaz: consistia em repetidas acusações de plágio, que aliás, ele provava de modo minucioso e pormenorizado, dando a entender claramente, porém, que o ver-

dadeiro fim de sua batalha era a defesa da religião e das instituições em que ela se baseava. Entre outros, destacava como particularmente perigosos o artigo *Autorité politique* e o artigo *Aius locutius,* no qual se reivindicava, pelo menos para os *philosophes,* a liberdade de expressão, além de destacar a irreverência em relação à religião e à autoridade política, que transparecia do particular tipo de escolha dos artigos e do destaque dado mais a uns que a outros" (Gianni Micheli). Ademais, é interessante notar que os jansenistas competiam com os jesuítas nos ataques polêmicos contra os enciclopedistas.

Em 1752, surge o segundo volume da *Enciclopédia.* Mas o eclesiástico F. Boyer, que havia sido bispo de Mirepoix e que era preceptor do Delfim, interveio junto ao rei e, em 7 de janeiro de 1752, foi assinado um decreto de suspensão dos primeiros dois volumes. Entretanto, essas dificuldades, inclusive com o apoio de altas personagens, foram superadas: em 1753, apareceu o terceiro volume e depois, ao ritmo de um por ano, apareceram outros volumes, até que, em 1757, foi publicado o sétimo volume.

Nesse momento, inclusive devido ao clima que se seguiu ao atentado contra o rei em 1757 e também devido ao decreto real relativo a medidas diretas e mais severas para controlar a imprensa de oposição, os ataques contra a Enciclopédia se multiplicaram e uma bem orquestrada campanha de acusações teve por efeito a decisão de d'Alembert de retirar-se da empresa. A insistência de Voltaire e Diderot para que d'Alembert recuasse do seu proposito de nada valeram. Desse modo, enquanto Diderot ficava como o único diretor da obra, assumindo toda a responsabilidade e o imenso trabalho exigidos pelo prosseguimento do empreendimento, a *Enciclopédia* registrava a crise mais séria de sua história.

Essa crise não se devia somente ao fato de que o afastamento de d'Alembert tirava da *Enciclopédia* também outros preciosos colaboradores, mas sobretudo ao fato de que, depois da publicação do livro de Helvetius *Sobre o espírito,* o Parlamento promulgou um decreto (em 6 de fevereiro de 1759) que condenava tanto o trabalho de Helvetius como a *Enciclopédia.* Entretanto, a obra não foi suspensa e, através da mediação do *directeur de la librairie,* Malesherbes, que sempre fôra favorável aos *philosophes,* foi permitida a publicação das *ilustrações* (cuja divulgação foi seguida de uma viva polêmica, centrada na acusação de que muitas dessas ilustrações, mais concretamente das artes e dos ofícios, teriam sido copiadas), enquanto a publicação dos outros volumes ficava adiada. Em 1772, foi publicado o último dos remanescentes dez volumes de texto.

"Pela atração que exerceu sobre as forças mais vivas da França da época, pelo equilíbrio que soube dar a formas de cultura variadas e complexas e pelo fim comum em cuja direção soube

direcioná-las, a *Enciclopédia* é uma grande obra política e social" (F. Venturi). Ela foi um poderoso instrumento de difusão de uma cultura renovada e crítica, de uma cultura que pretende romper com o ideal do saber erudito e retórico e que "se abre generosamente para a história, para a sociedade, para o saber técnico-científico" (S. Moravia).

Entre os colaboradores mais destacados da *Enciclopédia* podemos encontrar, além de Diderot e d'Alembert, também Voltaire, Jacourt, d'Holbach, Turgot, Montesquieu, Rousseau, Grimm e Helvetius. Entretanto, deve-se notar que a colaboração de Montesquieu se reduz ao verbete *Gosto;* a de Turgot limita-se aos verbetes *Etimologia* e *Existência* (neste último verbete, Turgot, nas pegadas de Locke, fala da existência do "eu" do mundo externo e de Deus); a contribuição de Rousseau refere-se substancialmente às questões de *música*.

Esse é apenas um dos elementos que demonstram que "a *Enciclopédia* não é aquele toque de batalha contra a tradição que habitualmente se pensa: ela contém inúmeros artigos que deviam tranqüilizar as almas piedosas e constituir um álibi para os seus colaboradores" (N. Abbagnano). Isso ocorre com alguns dos mais importantes verbetes políticos e econômicos, nos quais transparece uma linha moderada e reformista. E o mesmo acontece com os verbetes teológicos, que, confiados a religiosos como Mollet, de Prades e Morellet, pretendiam conciliar as novas idéias com a mais escrupulosa ortodoxia. Os verbetes filosóficos redigidos por Diderot, que acentuavam temas anti-religiosos, porém, eram mais polêmicos. Ademais, é relevante o peso que, tanto nos verbetes históricos como nos artigos referentes à pesquisa histórica, a *Enciclopédia* dá aos princípios da crítica histórica. São notáveis os verbetes matemáticos, de física matemática e de mecânica redigidos por d'Alembert.

Mas a parte mais original é a que diz respeito ao tratamento da *Enciclopédia* às artes e aos ofícios. Nas pegadas da concepção baconiana, voltada para a superação da verbosidade estéril da velha filosofia e para realização, com tal objetivo, de uma união entre teoria e prática que fosse fecunda em resultados úteis para a humanidade, a *Enciclopédia* sancionou o resgate das "artes mecânicas", que havia sido um dos traços fundamentais da revolução científica.

Diderot quis realizar tais propósitos indo informar-se diretamente nas oficinas dos artesãos. E, no *Prospectus*, podemos encontrar algumas expressões suas que constituem um verdadeiro monumento à técnica, às habilidades operativas e à manualidade inteligente: "Estivemos com os mais hábeis artesãos de Paris e do reino. Demo-nos ao esforço de ir às suas oficinas, interrogá-los,

escrever o que ditavam, desenvolver os seus pensamentos, encontrar termos adequados aos seus ofícios, traçar as ilustrações respectivas e defini-las, falar com aqueles dos quais havíamos obtido relatório por escrito e (precaução quase indispensável) retificar em longos e repetidos colóquios com alguns aquilo que outros haviam explicado insuficientemente, obscuramente e, às vezes, não fielmente."

Ademais, Diderot teve que obter algumas máquinas e executar pessoalmente alguns trabalhos; às vezes, chegou até a construir as máquinas mais fáceis e *executou péssimos trabalhos para ensinar aos outros a fazerem bons trabalhos.* Como ele próprio confessou, o fato é que descobriu que não podia em absoluto descrever manobras e certas produções na *Enciclopédia* se não houvesse acionado a máquina com as próprias mãos e se não houvesse visto formar-se a obra sob os seus próprios olhos. Além disso, confessou também que havia constatado *sua ignorância em relação à maior parte dos objetos que usamos na vida e a necessidade de sair dessa ignorância.* E reconheceu que ignorava o nome de muitos instrumentos e engrenagens, de que anteriormente se havia iludido de possuir um rico vocabulário e que, na verdade, tinha agora que aprender com os artesãos uma miríade de termos.

Entretanto, já se observou que, na verdade, a *Enciclopédia* descreve o automatismo técnico que era a máquina para fazer meias, mas que, para Diderot, a *verdadeira técnica* era a constituída pelos "ofícios tradicionais pouco mecanizados, como os dos artesãos" (B. Gille), tanto que a *Enciclopédia* não dedica muita atenção à máquina a vapor, que após pouco tempo adquiriria importância social verdadeiramente perturbadora.

Entretanto, com a *Enciclopédia,* "pela primeira vez, rompendo os vínculos corporativos que tendiam a não divulgar excessivamente os procedimentos técnicos de fabricação, uma descrição escrupulosa e detalhada das artes e dos ofícios foi programática e efetivamente colocada ao alcance do grande público. Tornando-se de fato uma aquisição social, com a *Enciclopédia,* a consciência da relevância cultural das técnicas adquiriu dimensão inteiramente nova" (G. Micheli).

1.2. Finalidade e princípios inspiradores da *Enciclopédia*

Isso era o que tínhamos a dizer sobre a história, os colaboradores e, brevemente, os conteúdos da *Enciclopédia.* Mas vejamos os *princípios* filosóficos que inspiravam essa grande obra e os objetivos que ela se determinava a alcançar. Pois bem, no *Discurso preliminar* a propósito do objetivo da *Enciclopédia,* d'Alembert

escreve que "a ordem enciclopédica dos nossos conhecimentos consiste em reuni-los no menor espaço possível e, por assim dizer, fazer o filósofo assumir um ponto de vista bastante elevado acima desse labirinto, de modo a fazer com que se perceba em seu conjunto as ciências e as artes principais, abarcar com um único olhar os objetos das especulações e as operações que se podem realizar com esses objetos, distinguir os ramos gerais do conhecimento humano, os seus pontos de contato e separação e, por vezes, entrever inclusive os caminhos ocultos que os conjugam".

E, no verbete "Enciclopédia" da própria obra, podemos ler: "O objetivo de uma enciclopédia é o de unificar os conhecimentos espalhados sobre a face da terra e de expor o sistema e transmitilo àqueles que virão depois de nós, para que as obras dos séculos passados não fiquem inúteis para os séculos posteriores, para que nossos netos, tornando-se mais instruídos, possam ser ao mesmo tempo mais virtuosos e mais felizes e para que nós não desapareçamos sem que tenhamos merecido o reconhecimento do gênero humano (...). Percebemos que a *Enciclopédia* só podia ser tentada em um século filosófico e que esse século havia chegado."

Mas se esse, precisamente, é o objetivo principal da *Enciclopédia,* o princípio que a inspira é o de que *é preciso ater-se aos fatos.* Podemos ler ainda no *Discurso preliminar:* "Não há nada de mais indiscutível do que a existência de nossas sensações. Para provar que elas são o princípio de todos os nossos conhecimentos, é suficiente demonstrar que elas podem sê-lo. Com efeito, em boa filosofia, toda dedução que parta dos fatos ou de verdades bem conhecidas é preferível a um discurso que se baseie em meras hipóteses, ainda que geniais."

Foi a partir desse princípio que os *enciclopedistas* reavaliaram as artes mecânicas, de modo que "a sociedade, se respeita justamente os grandes gênios que a iluminam, não deve vilipendiar as mãos que a servem. A descoberta da bússola é tão útil para o gênero humano quanto o seria para a física a explicação das propriedades da agulha magnética". E os onze volumes das ilustrações das artes e dos ofícios constituíram, entre outras coisas, uma homenagem à sagacidade, à paciência e à engenhosidade dos artesãos.

A opinião pública, observaram os enciclopedistas, é mais propensa a admirar os grandes homens das artes liberais e do saber humanista. Entretanto, havia chegado o tempo de erguer um monumento aos inventores de máquinas úteis, aos descobridores da bússola, aos construtores de relógios e assim por diante. O desprezo pelo trabalho manual está ligado à necessidade que o leva a praticá-lo, mas a maior utilidade das artes mecânicas é um bom

motivo para que os cientistas o pratiquem e a sociedade lhes preste as devidas honras.

No verbete "Arte" da *Enciclopédia,* Diderot escreve que a distinção e a separação entre artes liberais e artes mecânicas fortaleceram um nefasto preconceito: o preconceito de que "o voltar-se para os objetos sensíveis e materiais" constitui uma "revogação da dignidade do espírito humano". Esse preconceito, acrescenta Diderot, "encheu as cidades de orgulhosos raciocinadores e contempladores inúteis e os campos de pequenos tiranos ignorantes, ociosos e desdenhosos". E é interessante notar que também nesse tema os enciclopedistas sentiram-se devedores do Renascimento italiano: "Uma vez tratados tais particulares, seria injusto de nossa parte não reconhecer o nosso débito para com a Itália, que nos deu as ciências, que logo frutificaram com tanta abundância em toda a Europa. Devemos sobretudo à Itália as belas artes e o bom gosto, bem como inumeráveis modelos de inigualável perfeição."

A idéia de saber que preside a estrutura da *Enciclopédia* é a de Newton e Locke. Trata-se de um saber que vai contra "o sistema das idéias inatas, que depois de ter dominado por longo tempo, ainda conserva alguns fautores": um saber que vai contra o sistema das idéias inatas porque, como já se disse, encontra o seu fundamento no âmbito das sensações. Como escreve d'Alembert, "a primeira coisa que as sensações nos revelam é a nossa existência, razão pela qual as nossas primeiras idéias reflexas dizem respeito a nós mesmos, isto é, ao princípio pensante que constitui a nossa natureza e não é diferente de nós: o segundo conhecimento que devemos às sensações é a existência dos objetos externos, entre os quais encontra-se também o nosso corpo".

Seguindo a sugestão de Bacon, d'Alembert distingue "três maneiras diferentes pelas quais o espírito opera sobre os objetos dos nossos pensamentos", três modos diversos que, respectivamente, se referem à memória, à razão e à imaginação: "Essas três faculdades formam as três distinções gerais do nosso sistema, os três objetos gerais dos conhecimentos humanos: a história, que se refere à memória; a filosofia, que é fruto da razão; e as belas artes, que surgem da imaginação." Portanto, a imaginação gera a arte, a razão gera as ciências e a memória gera a história, uma história que, "unindo-nos aos séculos passados através do espetáculo dos seus vícios e das suas virtudes, dos seus conhecimentos e dos seus erros, transmite os nossos aos séculos futuros". Por outro lado, na opinião de d'Alembert, é nos resultados da ciência que encontramos os melhores frutos da razão, ao passo que "os sonhos dos filósofos em relação às questões metafísicas não merecem lugar algum no conjunto dos conhecimentos reais conquistados pelo espírito humano".

2. D'Alembert e a filosofia como "ciência dos fatos"

2.1. O "século filosófico" é o século "da experimentação da análise"

Jean Baptiste Le Rond d'Alembert nasceu em Paris, em 1717. Filho de oficial e de uma aristocrata, foi deixado na igreja de Saint-Jean-le-Rond, da qual tomou o nome. Criado por mulher do povo, teve uma pensão do pai, podendo assim ser encaminhado para a escola. Inicialmente, interessou-se por direito e medicina; posteriormente, porém, dedicou-se apenas à matemática.

Admitido muito jovem na Academia de Ciências, publicou em 1743 o *Tratado de dinâmica* e no ano seguinte o *Tratado do equilíbrio e do movimento dos fluidos.* As *Pesquisas sobre as cordas vibratórias,* que lhe valeram a admissão à Academia de Berlim, são de 1746, ao passo que de 1749 são as *Pesquisas sobre a precessão dos equinócios e sobre a mutação do eixo terrestre.*

Nesse meio tempo, o trabalho para a *Enciclopédia* o absorveu por alguns anos, até que se afastou da *Enciclopédia* e de Diderot em 1758. E não passou muito tempo para que também rompesse com Rousseau. Em 1759, publica os *Elementos de filosofia,* onde exalta o "século filosófico" e delineia sua própria doutrina do progresso. As *Reflexões sobre a poesia* são de 1761; a *História da destruição dos jesuítas* é de 1765; em 1754, haviam sido publicadas as *Reflexões sobre vários aspectos importantes do sistema do mundo.* A pedido de Frederico II, d'Alembert escreve os *Esclarecimentos,* como acréscimo aos *Elementos de filosofia,* que viriam a ser publicados em 1767. Em 1772, d'Alembert foi nomeado secretário perpétuo da Academia da França. Morreu em 1783.

Já falamos de algumas idéias de d'Alembert ao tratar da *Enciclopédia.* O que nos interessa aqui é reafirmar logo que a idéia de fundo que guia a teoria do conhecimento de d'Alembert é a de que a razão jamais deve abandonar o seu contato com os fatos. Escreve ele no *Discurso preliminar* à *Enciclopédia:* "A física limita-se unicamente às observações e aos cálculos; a medicina à história do corpo humano, de suas doenças e dos seus remédios; a história natural à descrição minuciosa dos vegetais, dos animais e dos minerais; a química à composição e à decomposição experimental dos corpos; em suma, todas as ciências encerradas tanto quanto é possível nos fatos e nas conseqüências que deles se podem deduzir, nada concedem à opinião, a menos que a tal sejam forçadas."

E prossegue d'Alembert: a realidade é que "todos os nossos conhecimentos podem ser divididos em diretos e reflexos. Diretos são aqueles que recebemos imediatamente, sem qualquer inter-

venção da nossa vontade (...). Conhecimentos reflexos são aqueles que o espírito adquire operando sobre os conhecimento diretos, unindo-os e combinando-os. Todos os conhecimentos diretos se reduzem àqueles que recebemos dos sentidos, do que se deduz que devemos à razão todas as nossas idéias".

Segundo d'Alembert, a existência de nossas sensações é incontestável. O fato de que "as idéias são o princípio dos nossos conhecimentos e, por seu turno, têm por princípio as sensações" constitui "uma verdade da experiência". E os verdadeiros princípios de toda ciência devem ser buscados precisamente naqueles "fatos simples e conhecidos" atestados pelas sensações, "fatos que não pressupõem outros e que, por isso, não se podem explicar nem contestar". E esses fatos, como afirma d'Alembert nos *Elementos de filosofia,* são "em física, os fenômenos que a observação oferece todo dia aos nossos olhos; em geometria, as propriedades sensíveis da extensão; em mecânica, a impenetrabilidade dos corpos, fonte de sua ação recíproca; em metafísica, o resultado de nossas sensações; em moral, os efeitos elementares comuns a todos os homens. A filosofia não deve se perder atrás das propriedades gerais do ser e da natureza, em questões inúteis sobre noções abstratas, em arbitrárias distinções e em eternas nomenclaturas — ou ela é a ciência dos fatos ou então é o das quimeras".

A filosofia, portanto, deve ser a ciência dos fatos. Conseqüentemente, deve voltar as costas para os sistemas: embora esforçando-se por agradar, a filosofia não pode se permitir esquecer de que o seu objetivo principal é o de instruir: "exatamente por essa razão, o gosto pelos sistemas, mais adequado para lustrar a imaginação do que para iluminar a razão, está hoje banido de nossas obras mais válidas. O abade de Condillac, um de nossos melhores filósofos, assestou-lhe o golpe de graça. O espírito de hipótese e de conjectura podia ser útil outrora — aliás, até necessário — para o renascimento da filosofia, porque então não se tratava tanto de pensar corretamente, mas muito mais de aprender a pensar por si mesmo. Mas os tempos mudaram e, hoje, quem elogiasse os sistemas estaria indubitavelmente atrasado. As vantagens que eles poderiam oferecer hoje são muito escassas para compensar os inconvenientes que deles derivam (...)".

D'Alembert nota aguçadamente que o espírito filosófico, "hoje tão em moda" e em seu século "inclinado à experimentação e à análise", excede os seus limites e "parece querer introduzir discussões áridas e didáticas também nas coisas do sentimento". Naturalmente, não se pode negar que isso prejudica o progresso das belas letras, para d'Alembert, já que "também as paixões e o gosto têm a sua lógica, mas ela depende de princípios inteiramente

diferentes dos da lógica ordinária". E, no entanto, insiste ele, "precisamos (...) admitir que tal espírito de discussão contribuiu para libertar a nossa literatura da cega admiração pelos antigos, ensinando-nos a apreciar neles somente as belezas que seríamos obrigados a admirar também nos modernos".

Portanto, o "*século da filosofia" é o século da crítica e da análise e a filosofia é ciência de fatos,* de modo que não deve se perder nas vagas e inúteis conjecturas das velhas metafísicas, nas quais, ao invés "do exame aprofundado da natureza e do grande estudo do homem", encontramos "mil frívolas questões sobre seres abstratos e metafísicos", nem deve tampouco se confundir mais com aquela escolástica que formou "toda a pseudosciência dos séculos do obscurantismo". A filosofia nova e verdadeira é a de Bacon, Locke e Leibniz. De todo modo, afirma d'Alembert, "a filosofia, que constitui a paixão dominante em nosso século, parece, com os progressos feitos entre nós, querer recuperar o tempo perdido e vingar-se daquela espécie de desprezo que os nossos pais haviam professado em relação a ela".

2.2. **Deísmo e moral natural**

No que se refere à religião, d'Alembert às vezes parece reconhecer certo valor à Revelação, que, como podemos ler no *Discurso preliminar,* "teria a finalidade de integrar o conhecimento natural de tudo o que, para nós, é indispensável conhecer: o resto nos está excluído e parece que sempre o estará. Algumas verdades nas quais crer, poucos preceitos a praticar — a isso se reduz a religião natural".

Entretanto, apesar disso, d'Alembert é claramente *deísta.* Deus é o autor da ordem do universo e, com a razão, nós conseguimos compreender a sua existência partindo das leis imutáveis que percebemos dominarem a natureza. E, na opininão de d'Alembert, esse Deus, ordenador do universo, é estranho aos acontecimentos humanos. Em suma, a religião não fundamenta nem se liga à moral, que é uma questão natural, vale dizer, racional.

Por isso, escreve ele nos *Elementos de filosofia:* "Aquilo que pertence única e essencialmente à razão e que, por isso, é uniforme junto a todos os povos, são os deveres aos quais somos obrigados para com os nossos semelhantes (...). A moral é uma conseqüência necessária da fundação da sociedade, já que tem por objeto aquilo que temos como dever para os outros homens (...). A religião não tem papel algum na formação primeira da sociedade humana e, embora seja destinada a estreitar os seus laços, pode-se dizer que é feita principalmente para o homem considerado em si mesmo."

Com efeito, "o princípio e fundamento da união (entre os homens) é a transmissão das idéias, que exige necessariamente a invenção dos sinais: essa é a origem das sociedades, que foram se formando juntamente com as línguas". Mas as idéias, como já sabemos, estão ligadas às sensações. E é às sensações que d'Alembert conduz também as idéias morais: "Portanto, é evidente que as noções puramente intelectuais de virtude e vício, o princípio e a necessidade das leis, a existência de Deus e os nossos deveres em relação a ele, em suma, as verdades das quais temos a mais imediata a indispensável necessidade, são fruto das primeiras idéias reflexas ocasionadas por nossas sensações."

Tudo o que foi dito mostra claramente a confiança que d'Alembert nutre pela razão: a razão controlada pela experiência. Entretanto, também para ele há questões — e questões de importância primordial — diante das quais a nossa razão permanece impotente e cuja solução está "acima das nossas luzes". Assim, por exemplo, como é que as sensações produzem as idéias? Qual é a natureza da alma? Ou ainda: "Em que consiste a união do corpo com a alma e sua influência recíproca? Os hábitos são próprios do corpo e da alma ou apenas desta última? Em que consiste a desigualdade dos espíritos? É inerente à alma ou depende unicamente da disposição do corpo, da educação, das circunstâncias, da sociedade? Como é que esses diversos fatores podem influir tão diversamente sobre as almas, que sem isso seriam todas iguais, ou como é que substâncias simples podem ser desiguais por sua própria natureza? Por que é que os animais, com órgãos semelhantes aos nossos e com sensações similares e amiúde até mais vivas, permanecem estagnados ao nível da sensibilidade, sem saber dela extrair, como nós, uma quantidade de idéias abstratas e reflexas, os conceitos metafísicos, as línguas, as leis, as ciências e as artes? Por fim, até onde a reflexão pode levar os animais e por que pode levá-los além? As idéias inatas são uma quimera refutada pela experiência, mas o modo como adquirimos as sensações e as idéias reflexas, embora fundado na mesma experiência, nem por isso é menos incompreensível."

Pois bem, diante dessas interrogações e de tais argumentos, d'Alembert confessa que "a inteligência suprema colocou diante de nossa fraca vista um véu que procuramos em vão afastar. Trata-se de um triste destino para a nossa curiosidade e o nosso amor próprio, mas é o destino da humanidade. O que devemos é concluir que os sistemas, ou melhor, os sonhos dos filósofos sobre a maioria das questões metafísicas, não merecem nenhum lugar em uma obra que pretenda resumir os conhecimentos reais adquiridos pelo espírito humano".

3. Denis Diderot: do deísmo à "hipótese" materialista

3.1. O deísmo contra o ateísmo e a religião positiva

Filho de casal de abastados artesãos, Denis Diderot (1713-1784) foi educado pelos jesuítas e encaminhado para a carreira eclesiástica. Entretanto, deixando os estudos eclesiásticos em 1728, foi para Paris, onde conseguiu o título de Magister artium na Sorbonne (1732). Em Paris, entrou em contato com o ambiente dos *philosophes* e conheceu Rousseau, d'Alembert e Condillac. Para viver, trabalhava como tradutor: traduziu a *História da Grécia,* de Stanyan, o *Dicionário universal de medicina,* de James, e o *Ensaio sobre o mérito e a virtude,* de Shaftesbury.

Sob a influência de Shaftesbury, Diderot escreveu e publicou em 1746 os *Pensamentos filosóficos.* Ainda em 1746, iniciou o seu trabalho para a *Enciclopédia.* Em 1748, publicou a *Carta sobre os cegos* e, em 1753, a famosa *Interpretação da natureza.* Em 1759, começou a freqüentar o círculo de d'Holbach, onde conheceu Grimm, Saint-Lambert, Raynal e o italiano Galiani. No período de 1769-1770, publicou as *Conversações entre d'Alembert e Diderot, O sonho de d'Alembert* e os *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento.* A *Refutação a Helvetius* é de 1773. Em 1785, Catarina II de Rússia adquiriu a biblioteca de Diderot, fixando-lhe uma pensão. Em 1773 e 1774, Diderot foi a Petroburgo, empenhando-se na elaboração de projetos de reforma. Nesse meio tempo, se havia transferido para a Holanda, onde escreveu a *Refutação a Helvetius.* Nos últimos anos de sua vida, colaborou com a obra de Raynal *História das duas Índias,* que aponta o comércio como o fator basilar do progresso e da civilização.

Pois bem, os *Pensamentos filosóficos* se apresentam, "na aparência, como uma polêmica contra as proposições e confusões do ateísmo, mas, de fato, Diderot polemiza ao mesmo tempo contra o ateísmo e contra a religião 'supersticiosa' mostrando que ambos devem deixar espaço para uma religião natural fundada na fé na natureza" (Paulo Rossi). Mais adiante, como logo veremos, Diderot assumiria posições bem mais radicais, mas a sua concepção apresentada nos *Pensamentos filosóficos* é uma concepção claramente *deísta* e, portanto, contrária tanto ao ateísmo como à religião positiva.

Escreve Diderot: "Não foram os metafísicos que assestaram os grandes golpes que atingiram o ateísmo. Para abalar o materialismo, as sublimes meditações de Malebranche e de Descartes não valiam uma só observação de Malpighi. Se hoje a perigosa hipótese materialista vacila, a honra por isso cabe à física experimental. Somente nas obras de Newton, Musschenbroek, Hart-

soeket e Nieuwentyt é que se encontram provas satisfatórias da existência de um ser de perfeita inteligência. Graças ao trabalho desses grandes homens, o mundo não é mais um deus: é uma máquina, com suas rodas, suas cordas, suas polias, suas molas e seus pesos." E essa máquina não pode ter sido criada senão por uma inteligência superior e perfeita, isto é, por Deus. É a ordem do mundo, descoberta pela física e pelas ciências da natureza, que leva a Deus, não as pretensas provas da ontologia: "As sutilezas da ontologia criaram quando muito os céticos; só ao conhecimento da natureza é que estava reservado o mérito de fazer verdadeiros deístas."

Nos *Pensamentos filosóficos,* portanto, Diderot se mostra deísta convicto. E também se mostra convicto em sua batalha contra a superstição das religiões positivas, particularmente o cristianismo. Escreve ele: "Provar o Evangelho com um milagre significa provar um absurdo com uma coisa contra a natureza." Mais: "Por que os milagres de Jesus são autênticos e os de Esculápio, Apolônio de Tiana e Maomé são falsos?" E ainda mais: "Eu acreditaria sem dificuldade em um único homem honesto que me anunciasse: *Sua Majestade acaba de conquistar completa vitória sobre os aliados.*' Mas, mesmo que toda Paris me garantisse que um morto acabou de ressuscitar em Passy, eu não o creria. Não é de modo algum prodigioso que um historiador nos engane ou que se engane todo um povo."

Diderot não punha em dúvida apenas os milagres, mas também a inspiração divina da Escritura. Quem estabelece a divindade da Escritura? A Igreja. Mas em que se funda a Igreja? Na Escritura. Diderot comenta: "Não posso aceitar a infalibilidade da Igreja se primeiro não me for demonstrada a divindade das Escrituras. Eis-me, portanto, reconduzido a um inevitável ceticismo." Na opinião de Diderot, no fundo, não são muito diferentes a mitologia romana (com Rômulo que ascende ao céu) e a cristã. E ele constrapõe Juliano, o Apóstata, imperador tolerante em matéria religiosa, a Gregório Magno, personagem intolerante.

As paixões humanas também são reavaliadas por Diderot: "Nós nos lançamos sem trégua contra as paixões (...). Entretanto, só as paixões — e as grandes paixões — podem elevar o espírito a grandes coisas. Sem elas, não existe mais o sublime, tanto nos costumes como nas obras, as artes recuam para a sua infância e a virtude torna-se pedante. As paixões moderadas produzem homens comuns (...). As paixões reprimidas degradam homens excepcionais (...). Propor-se a suprimir as paixões é o cúmulo da loucura. É o projeto do devoto, que se atormenta como um forçado para não desejar, não amar e não sentir nada, mas que se tornaria autêntico monstro se os seus propósitos se realizassem."

Com tudo isso, fica clara a "impiedade" do livro de Diderot. É claro que ele se proclama fiel à Igreja de Roma, que sustenta que o cristianismo é melhor do que as outras religiões positivas e que considera um bem uma adequada educação religiosa. Mas nada disso é suficiente para mascarar a natureza do trabalho de Diderot. Pergunta-se ele: "Que graves delitos cometeram todos esses infelizes? Alguns batem no peito com pedras; outros se cortam o corpo com pontas de ferro; todos têm nos olhos o remorso, a dor e a morte. Quem os condenou a semelhantes tormentos? (...) *O Deus a que eles ofenderam* (...). Mas quem é esse Deus? *Um Deus cheio de bondade* (...). Um Deus cheio de bondade poderia encontrar prazer em banhar-se em suas lágrimas? Talvez os seus terrores não deveriam ofender a sua clemência? E o que poderiam fazer mais do que os assassinos para acalmar os furores de um tirano?"

Para ele, na verdade, "viver-se-ia bastante tranqüilos neste mundo se se estivesse verdadeiramente seguro de que não há nada a temer no outro: o pensamento da não existência de Deus nunca assustou ninguém, mas, ao contrário, é aterrorizante pensar que existe um Deus como aquele que me descreveram". E, no *Acréscimo aos pensamentos filosóficos,* escreve ainda: "Pascal disse: 'Se vossa religião é falsa, não arriscais nada em crê-la verdadeira; se é verdadeira, arriscais tudo em crê-la falsa.' Pois um imã pode dizer a mesma coisa que Pascal." Em 7 de julho de 1746, o Parlamento de Paris condenou o livro a pedido por considerá-lo "escandaloso e contrário à Religião e à Moral (...); ele apresenta o veneno das mais criminosas e absurdas opiniões de que seja capaz a depravação da razão humana (...), coloca todas as religiões no mesmo plano e acaba por não aceitar nenhuma".

3.2. **Tudo é matéria em movimento**

Nos *Pensamentos filosóficos* (e também em outra obra de Diderot, *O passeio de um cético),* a teologia natural deísta de tipo newtoniano fica evidente. Entretanto, depois desses trabalhos, Diderot muda a direção do seu pensamento e, a partir da *Carta sobre os cegos,* chegando até à *Interpretação da natureza,* à *Conversação entre d'Alembert e Diderot* e ao *Sonho de d'Alembert,* ele vai "contrapondo à natureza 'estática' e 'criada' dos newtonianos e de Voltaire (...) a imagem de uma realidade física em contínuo movimento e desenvolvimento, que tem sua origem em si mesma e na qual a presença de uma 'ordem' não autoriza nenhuma afirmação sobre a presença de causas finais ou a existência de um supremo Ordenador" (Paulo Rossi).

Diderot substitui o deísmo por um neo-espinozismo materialista, para o qual vale o postulado *Deus sive natura sive materia.* O mundo é matéria em movimento. Na *Carta sobre os cegos,* podemos ler: "O que é este mundo? Um composto sujeito a revoluções (...), uma rápida sucessão de seres que se seguem, que se repelem uns aos outros e desaparecem, uma simetria efêmera, uma ordem contingente." Não é lícito afirmar nada mais para além da matéria em movimento: "A hipótese de um ser qualquer, colocado fora do universo, é impossível. Nunca se deve fazer hipóteses desse gênero, porque nunca se pode inferir nada." Depois de escrever isso nos *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento,* ele afirma, na *Interpretação da natureza:* "Quantas idéias absurdas, quantas falsas suposições, quantas noções quiméricas podemos encontrar nos hinos que alguns temerários defensores das causas finais ousaram compor em nome do Criador!"

Portanto, nenhum Deus ordenador e nenhum finalismo. Aquilo que existe é apenas matéria em movimento: "Vejo que tudo está em relação de ação e reação, que tudo se destrói sob uma forma e se recompõe sob uma outra; vejo sublimações, dissoluções e combinações de toda espécie, isto é, fenômenos incompatíveis com a homogeneidade da matéria; daí concluo que a matéria é heterogênea, que na natureza existe uma infinidade de elementos diversos, cada um dos quais, por sua diversidade, possui sua própria força particular, inata, imutável, eterna e indestrutível e que essas forças se desenvolvem; disso deriva o movimento, ou seja, aquele fermento geral que existe no universo."

E disso deriva também a vida: "Vês este ovo? Pois com este ovo caem por terra todas as escolas de teologia e todos os templos da terra. O que é este ovo? Antes que o germe lhe tenha sido introduzido é uma massa insensível. E, depois que o germe lhe é introduzido, o que é? Continua sendo uma massa insensível, porque o próprio germe nada mais é que um fluido inerne e grosseiro. Mas de que modo essa massa passará a outra organização, à sensibilidade, à vida? Através do calor. E quem produzirá o calor? O movimento." E, segundo Diderot, as formas orgânicas são sujeitas a transformações graduais. Como se vê, estamos diante de uma imagem total do universo, construída a partir dos dados das ciências existentes e voltada para fecundar outros campos de experiência. Estamos diante de uma tentativa de interpretação global que levou alguns intérpretes de Diderot a falarem de uma possível *metafísica* materialista.

Entretanto, examinando bem toda a obra de Diderot, mais do que uma metafísica materialista dogmática do universo, talvez devamos ver em Diderot uma consciente *tentativa* ou *hipótese* de

ordem geral e de natureza materialista concernente a todo o universo, tentativas e hipóteses em harmonia com o estado da pesquisa científica naquela época. Assim entendendo o seu materialismo neo-espinozista, então também podemos refutar (juntamente com o Paulo Casini) a hipótese daqueles intérpretes que viram em Diderot um pensador em contínua contradição consigo mesmo, posto que a *Refutação a Helvetius* não seria o retorno de Diderot ao deísmo e a rejeição ao materialismo; pelo contrário, tal *Refutação* expressaria o controle metodológico de um filósofo esperto sobre idéias que, ao invés de se apresentarem como hipóteses, pretendem o caráter absoluto do sistema metafísico.

Escreve Diderot: "*Diz ele:* a educação faz tudo. *Dizei:* a educação faz muito... *Diz ele:* as nossas penas e os nossos prazeres se resumem sempre em penas e prazeres dos sentidos. *Dizei:* bastante amiúde... *Diz ele:* a instrução é a única fonte das diferenças entre os espíritos. *Dizei:* é uma das principais... *Diz ele:* o caráter depende inteiramente das circunstâncias. *Dizei:* creio que as circunstâncias o modificam." Portanto, em relação a Helvetius, há em Diderot maior consciência metodológica.

Mas, como destaca Paulo Rossi, por detrás das divergências com Helvetius havia também profundas divergências políticas: "Quando se opõe à tese de que os homens podem viver felizes 'sob o governo arbitrário de soberanos justos, humanos e virtuosos', Diderot não se opõe somente ao despotismo beato da corte francesa, mas também revela todos os equívocos presentes no ideal e na prática do absolutismo iluminado, referindo-se a um conceito de 'virtude' cheio de implicações e energias revolucionárias." Pergunta-se Diderot: "O que caracteriza um tirano? Talvez a bondade ou a maldade?" E responde: "Nada disso. Essas duas noções não entram de modo algum na definição de tirano. O problema é a extensão da autoridade que ele se arroga, não o seu uso. Dois ou três reinados de um poder justo, doce e iluminado, mas arbitrário, constituiriam uma das maiores desgraças que podem ocorrer a uma nação: os povos seriam levados da felicidade ao completo esquecimento dos seus direitos, à mais perfeita escravidão."

É esse o *humanismo* de Diderot, um filósofo que crê na razão ("se renuncio à razão, fico sem nenhum guia"), mas não na onipotência da razão e que, conseqüente, exalta a dúvida e elogia o verdadeiro cético: este "é um filósofo que duvidou de tudo aquilo em que ele crê e que crê naquilo que o uso legítimo de sua razão e dos seus sentidos lhe demonstrou ser verdadeiro". Na realidade, "aquilo que nunca foi posto em questão nunca foi provado. Aquilo que nunca foi examinado sem prevenção nunca foi bem examinado. O ceticismo, portanto, é o primeiro passo em direção à verdade."

D'Alembert (1717-1783) foi representante de grande destaque do "século da filosofia", isto é, do século inclinado para a "experimentação" e para a "análise", feroz adversário da "peseudociência dos séculos da escuridão".

4. Condillac e a gnosiologia do sensismo

4.1. A vida e o significado da obra

"Condillac realizou, no âmbito do iluminismo francês, a mais rigorosa tentativa de desenvolvimento do empirismo de Locke em sentido autenticamente filosófico. Enquanto a maioria dos *philosophes* seguindo o exemplo de Voltaire, contentava-se em retomar a polêmica anticartesiana e os temas mais conhecidos do filósofo inglês, o autor do *Tratado das sensações* (isto é, Condillac) foi além dos ensinamentos do mestre inglês, propondo-se a mostrar como , através de transformações e desenvolvimentos, toda a vida cognoscitiva e psíquica do homem nasce unicamente da sensação" (M. Ghio).

Entretanto, a *teoria gnosiológica* de Condillac constitui — e assim ela se impôs na tradição historiográfica — a *gnosiologia do iluminismo,* onde o empirismo de Locke é reduzido a uma clara forma de *sensismo,* dominado pelo único princípio da *sensação.* E, na realidade, "dois autores, sobretudo, inspiraram Condillac: Locke e Newton. De Locke, ele tomou o método analítico e as teses fundamentais de sua gnosiologia. De Newton, tomou a exigência de reduzir à unidade o mundo espiritual do homem, assim como Newton havia reduzido à unidade o mundo da natureza física, com a lei da gravidade" (N. Abbagnano).

Etienne Bonnot, que depois se tornaria abade de Condillac, nasceu em Grenoble, em 1714, filho de abastada família. Depois da morte do pai, Condillac foi levado para Lião, onde estudou no colégio dos jesuítas. Mais tarde, pôde se transferir para Paris, onde ingressou no seminário de Saint-Sulpice e prosseguiu seus estudos teológicos na Sorbonne. Tornando-se padre em 1740, afastou-se progressivamente dos estudos de teologia para se interessar exclusivamente por aqueles filósoficos. Aprofundou as teorias de Locke e de Newton. Leu La Mettrie, Voltaire e Bacon e entrou em contato, inclusive através de sua protetora, Madame de Tencin, com os homens mais representativos da cultura da época: Diderot, Fontenelle, Marivaux, d'Alembert e Rousseau.

O primeiro trabalho filosófico de Condillac foi uma *Dissertação sobre a existência de Deus,* que ele enviou à Academia de Berlim, então presidida por Maupertuis. Nessa *Dissertação,* partindo da ordem do universo e do finalismo que nele se manifesta, Condillac conclui pela existência de Deus. Entretanto, a primeira obra de relevo de Condillac foi o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos,* publicado em 1746. Eis o objetivo que ele tentou atingir com essa obra: "O nosso objetivo primeiro, que nunca devemos perder de vista, é o estudo do espírito humano, não para

descobrir sua natureza, mas para conhecer as suas operações, estudar de que modo elas se desenvolvem e como devemos executá-las a fim de adquirir todo o conhecimento de que somos capazes. É preciso remontar à origem de nossas idéias, conhecer sua gênese e segui-las até os limites que a natureza lhes impôs, conseguindo assim fixar a extensão e os limites dos nossos conhecimentos e reformar radicalmente a doutrina do intelecto humano. Tais pesquisas só podem ter sucesso se conduzidas com base nas observações." E a intenção de fundo que estrutura a obra é a de reduzir "a um só princípio tudo aquilo que diz respeito ao intelecto".

Em 1749, apareceu o *Tratado dos sistemas*. Aqui, desenvolvendo as considerações metodológicas do *Ensaio,* Condillac pretende desmascarar "o engano dos sistemas", engano que consiste "na ilusão de adquirir conhecimentos verdadeiros graças a eles, ao passo que os nossos pensamentos derramam-se em torno de palavras que, na maior parte dos casos, são desprovidas de sentido rigoroso". Para Condillac, os bons sistemas são aqueles que se fundam em *fatos* bem constatados. E, com base em tal princípio, ele critica os erros de filósofos que, como Descartes, Malebranche, Leibniz ou Spinoza, colocam como alicerce de seus sistemas princípios abstratos e privados de contato com a experiência sensível factual. Em virtude dessas suas publicações, Condillac foi nomeado membro da Academia de Berlim.

Depois de terem sido realizadas as primeiras operações de catarata e como seqüência às discussões realizadas por Berkeley e Diderot, por exemplo, sobre a percepção, a visão e a realidade do mundo externo, Condillac publicou em 1754 a sua obra mais sistemática: o *Tratado das sensações,* no qual retoma a temática do *Ensaio,* sim, mas estendendo-a com aquela *aguda fineza* que fez o sucesso de Condillac. É exatamente no *Tratado* que Condillac apresenta o famoso exemplo da *estátua* (do qual falaremos adiante), pelo qual foi acusado de plágio em relação a Diderot e Buffon, ao passo que os teólogos (como o padre La Roche e o abade de Lignac) o acusavam de materialismo. Condillac respondeu a Buffon no ano seguinte, isto é, em 1755, com o *Tratado dos animais,* no qual inseriu, muito a propósito, também a sua *Dissertação sobre a existência de Deus,* "para mostrar que o seu sistema conduzia à religião natural e, portanto, exigia o recurso à verdade revelada" (M. Ghio).

Em 1758, Condillac se transferiu para Parma, como preceptor de Fernando de Borbon, filho do duque de Parma e sobrinho de Luís XV. Essa sua permanência em Parma exerceu considerável influência sobre muitos intelectuais italianos. Ele ficou em Parma até 1767. Foi aí que escreveu (embora só o tenha publicado em 1775) o seu *Curso de estudos,* abrangendo a *Gramática,* a *Arte de*

falar, a *Arte de pensar,* a *Arte de escrever,* uma *História antiga* e uma *História moderna.*

Voltando a Paris, precisamente em 1767, Condillac foi nomeado membro da Academia em 1768. Em 1772, depois de ter se recusado ser preceptor dos três filhos do Delfim, retirou-se para o castelo de Flux (no Loire), junto à sua sobrinha, onde revisou suas obras, interessando-se também profundamente por questões agrícolas e econômicas. Em 1776, publicou o trabalho *Sobre o comércio e o governo considerados relativamente um ao outro.* A obra foi duramente criticada pelos fisiocratas. A pedido do conde Potocki, que pretendia utilizá-la para as escolas polônicas, escreveu uma *Lógica,* que foi publicada em 1780, ano da morte de Condillac. A *Língua dos cálculos* foi publicada postumamente em 1798.

4.2. A sensação como fundamento do conhecimento

No *Ensaio,* Condillac afirma que a alma é distinta do corpo, que os conhecimentos têm sua fonte na experiência, que o corpo é portanto a causa ocasional daquilo que se produz na alma e que a sensação é distinta da reflexão. Esta última distinção, que Condillac tomou de Locke, porém, foi abandonada no *Tratado das sensações,* no qual a *sensação* é considerada como o *único princípio que determina todos os conhecimentos e, ao mesmo tempo, o desenvolvimento das faculdades humanas.* Desse modo, Condillac pretende ir além de Locke, para encontrar uma base mais sólida para o seu empirismo filosófico.

Escreve Condillac: "Locke contenta-se em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer e reflete e que nós estamos convencidos da existência de tais operações porque as encontramos em nós mesmos e elas contribuem para o progresso dos nossos conhecimentos. Mas ele não sentiu a necessidade de descobrir o princípio e a gênese de todas essas operações." É um fato, prossegue Condillac, que a Locke "escapou a maior parte dos juízos que se unem a todas as nossas sensações; (...) ignorou a necessidade, para nós, de aprender a tocar, ver, ouvir etc.; (...) todas as faculdades da alma pareceram-lhe qualidades inatas e ele sequer supôs que poderiam ter origem na própria sensação". Ademais, Locke "distingue duas fontes de nossas idéias: os sentidos e a reflexão. Seria mais exato admitir uma só, seja porque, na origem, a reflexão se identifica com a própria sensação, seja porque ela não é tanto fonte de idéias, mas meio através do qual elas fluem dos sentidos".

Locke "contribuiu muito para nos iluminar", mas também o seu pensamento deve ser corrigido, por um lado, e aprofundado, por outro. Com efeito, "remontar à sensação ainda (...) não era sufi-

ciente. Para descobrir os progressos de todos os nossos conhecimentos e faculdades, era de extrema importância descobrir aquilo que devemos a cada sentido, pesquisa que até agora ainda não havia sido empreendida". Ademais, era preciso estabelecer e demonstrar que "é (...) das sensações que nasce todo o sistema do homem (...). O *juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, em suma, nada mais são do que a própria sensação transformada de diversos modos*". E é nessa verdade que se concentra o *Tratado das sensações*, "a única obra em que o homem foi despojado de todos os seus hábitos. Estudando o sentimento em sua gênese, demonstramos como se adquire o uso de nossas faculdades".

Pois bem, vejamos como procede Condillac na apresentação de sua concepção. Quando temos uma impressão que se exerce sobre os sentidos, então estamos diante de uma *sensação* propriamente dita. Quando, porém, uma "sensação que não se registra atualmente oferece-se a nós como uma sensação já registrada", então ela se chama *memória*: "a memória, portanto, nada mais é que a sensação transformada". Por outro lado, se "o espírito está ocupado mais particularmente por uma sensação que conserva toda a sua vivacidade", então tal sensação torna-se *atenção*. Mas, se a atenção se fixa em uma sensação em ato e em uma sensação registrada na memória, então pode-se instituir entre tais sensações uma *comparação*. Entretanto, "não se pode compará-las sem perceber nelas alguma diferença ou semelhança: perceber tais relações significa *julgar*". Desse modo, portanto, "as ações do comparar e do julgar nada mais são do que a própria atenção: assim, a sensação torna-se sucessivamente atenção, comparação e juízo". E, julgando os vários aspectos das nossas sensações, "a atenção (...) é como uma luz, que se reflete de um corpo para outro, a fim de iluminar a ambos. E eu a chamo de *reflexão*. Depois de ter sido atenção, comparação e juízo, a sensação identifica-se agora com a própria reflexão".

Portanto, *a sensação é o fundamento do nosso conhecimento*. O conhecimento é somente *sensação transformada*. Entretanto, o que é que, de certa forma, não permite que a alma naufrague em um oceano de sensações indiferentes, cada uma das quais vale tanto quanto a outra? Em suma, o que é que produz a atenção? Condillac responde que "é o prazer ou a dor, que, interessando a nossa capacidade de sentir, produz a atenção, da qual emergem a memória e o juízo". Nós confrontamos estados presentes e passados para ver se estamos melhor ou pior. Nós julgamos do desfrutamento de um bem que nos é necessário. A memória, a atenção, a reflexão e a imaginação são guiadas pelo prazer e pela dor: "O desejo nada mais é (...) do que a ação das próprias faculdades que se atribuem ao intelecto, a qual, voltando-se para um objeto em

virtude da inquietude causada por sua privação, para ele direciona também a ação das faculdades do corpo. (... E) do desejo nascem as paixões, o amor, o ódio, a esperança, o temor e a vontade. E tudo isso, mais uma vez, nada mais é do que sensação transformada." Assim, prazer e dor são "o único princípio do desenvolvimento de nossas faculdades" e "os conhecimentos e as nossas paixões são efeitos do prazer e da dor que acompanham as impressões dos sentidos. Quanto mais se refletir, mais nos persuadiremos de que essa é a única fonte da nossa inteligência e dos nossos instrumentos (...)".

4.3. "Uma estátua interiormente organizada como nós" e a construção das funções humanas

Para tornar clara a idéia de que todos os conhecimentos derivam das sensações e de que todas as faculdades da alma devem seu desenvolvimento às sensações, Condillac imagina "uma estátua interiormente organizada como nós e animada por um espírito privado no entanto de toda espécie de idéias". Ademais, supõe que a superfície da estátua seja de mármore, de modo a não permitir "o uso de nenhum sentido", e se reserva "a liberdade de fechá-los (os sentidos) arbitrariamente às diversas impressões às quais são suscetíveis".

Ele começa dando à estátua o sentido do olfato e fazendo-a *sentir* o perfume de uma rosa. Logo se gera a *atenção* na estátua: "ao primeiro odor, a capacidade de sentir de nossa estátua está inteiramente voltada para a impressão que se produz no seu órgão"; então, a estátua "começa a gozar e sofrer, pois, se a capacidade de sentir está toda voltada para um odor agradável, é prazer, mas, se está toda voltada para um odor desagradável, é dor". Mas não nasce apenas a *atenção:* surge também a *memória,* já que "o odor que (a estátua) sente não se lhe escapa inteiramente quando o corpo odoroso deixa de agir sobre o seu órgão". E a estátua, depois, sentirá outros cheiros e os comparará, formando juízos, além de poder também imaginar.

Assim, eis que, com o uso de um só sentido (e de um sentido que "dentre todos os sentidos é aquele que parece menos contribuir para os conhecimentos do espírito humano"), a estátua "contraiu muitos hábitos". E, através da análise de um só sentido, Condillac pensa ter demonstrado que "a sensação envolve todas as faculdades da alma": em outras palavras, as operações do intelecto e da vontade (o juízo, a reflexão, os desejos, as paixões etc.) são apenas sensações que se transformam.

Depois da análise do olfato, Condillac desenvolve considerações análogas para a audição, o paladar e a visão e observa que, com as sensações percebidas através desses sentidos, a estátua "aumenta

o número de modos de ser", que "a cadeia de suas idéias torna-se mais extensa e variada" e que os seus desejos e gozos se multiplicam. Entretanto, embora os sentidos do olfato, do paladar, da audição e da visão aumentem as idéias e potencializem a vida da estátua, esta ainda não tem idéia de uma realidade externa diversa das sensações que percebe.

E essa idéia, a idéia do mundo externo, lhe vem do *tato*. Condillac atribui particular importância ao tato. É ao tato que se deve aquele *sentimento* da ação recíproca das partes do corpo, sentimento que Condillac chama de *sentimento fundamental*. Quando a estátua estende suas mãos sobre um corpo estranho, essa sensação permite-lhe descobrir o mundo externo, ao qual pode atribuir a causa de nossas sensações. É desse modo que Condillac resolve a questão da objetividade dos nossos conhecimentos.

Mas, mesmo desse modo, ainda nem todos os problemas estão resolvidos, como é o caso da existência ou não de qualidades se-cundárias na realidade. Com efeito, a estátua se perguntará: "Existem realmente nos objetos os sons, sabores, odores e cores?" Entretanto, na opinião de Condillac, "a estátua não tem necessidade de certeza maior do que a que já tem: a aparência das qualidades sensíveis basta para fazer-lhe nascer desejos, para iluminá-la em sua conduta e para formar a sua felicidade ou infelicidade, ao passo que, por outro lado, a dependência em que se encontra em relação aos objetos, aos quais deve forçosamente referir suas sensações, não lhe permite duvidar que existem outros seres fora de si. Mas qual é a natureza desses pensamentos? Ela o ignora e nós sabemos tanto quanto ela: tudo aquilo que sabemos é que nós os chamamos *coisas*".

Expressando um juízo sobre essas teorias de Condillac, escreve Mário dal Pra: "Nenhum dos pensadores que se haviam baseado no valor da experiência, antes de Condillac, havia chegado a entendê-la como capaz de integrar a natureza e produzir as faculdades da alma. Com a nova doutrina, não apenas o conjunto dos conhecimentos, longe de ser inato, se vai construindo, mas também o conjunto das funções humanas, ao invés de se realizar desde o início, vai se produzindo na dependência da simples sensação."

4.4. O danoso "jargão" dos metafísicos e a ciência como uma língua bem feita

Tal concepção do conhecimento, segundo Condillac, não se choca com a sua visão espiritualista mais geral do homem, da vida e do mundo. No fundo, *dentro* da estátua há uma alma, pois a estátua é "interiormente organizada como nós". A alma existe e é distinta do corpo. E, na opinião de Condillac, pode-se provar

também que o espírito é imortal e que Deus existe. Portanto, embora não contrário à concepção espiritualista da vida, Condillac, sempre com base em seus pressupostos gnosiológicos, é adversário dos *sistemas metafísicos.*

No *Tratado dos sistemas,* ele distingue três espécies de sistemas: aqueles que se baseiam em princípios que nada mais são do que máximas muito gerais e abstratas; aqueles que adotam por princípios hipóteses também abstratas, concebidas para dar conta de fatos não explicáveis de outro modo; por fim, aqueles que mergulham suas raízes em fatos bem estabelecidos. Foi sobre princípios abstratos e generalíssimos, sem contato com a realidade, que foram construídas as metafísicas de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, não somente as mais antigas. Condillac exerce uma aguda crítica em relação a tais sistemas, na persuação de que "os princípios abstratos são inúteis e perigosos". E o problema é que "a educação habituou tão tenazmente os homens a contentarem-se com noções vagas que são poucos aqueles que se mostram capazes de resolver abandonar inteiramente o uso de tais princípios (...). Assim, os tristes efeitos de tal método tornam-se freqüentemente irremediáveis".

A crítica aos sistemas metafísicos, portanto, se reduz à crítica àquelas noções vagas e abstratas que carregam a máscara do conhecimento. Diz Condillac: "Foram os filósofos que levaram as coisas a tal ponto de desordem. Eles falaram tanto mais impropriamente quanto mais quiseram falar de tudo (...). Sutis, originais, visionários, ininteligíveis, freqüentemente assumiam um ar de quem teme não estar sendo bastante obscuro e de quem quer cobrir com um véu os seus conhecimentos verdadeiros ou tidos como tais. Assim, ao longo de muitos séculos, a língua da filosofia nada mais foi do que um jargão." E se estabeleceu a "deplorável" máxima segundo a qual *não se devem propor os princípios em discussão.* Desse modo, não se devendo discutir os princípios e sendo eles vagos, incontrolados e incontroláveis, não há erro no qual não se possa deslizar.

E eis como se comporta quem se propõe construir um sistema metafísico: "Partindo de uma idéia preconcebida, amiúde sem aprofundá-la muito, começa por reunir todas as palavras que, ao seu juízo, têm alguma relação com tal idéia. Quem, por exemplo, quer trabalhar em torno da metafísica, apossa-se das seguintes: *ser, substância, essência, natureza, atributo, propriedade, modo, causa, efeito, liberdade, eternidade* etc. Depois, sob o pretexto de que somos livres para atribuir a um termo as idéias que queremos, ele as define ao seu bel-prazer; a única precaução que toma é a de escolher as difinições mais cômodas para o objetivo a que se propõe. Por mais bizarras que sejam tais definições, sempre haverá entre

elas determinadas relações: ei-lo portanto no direito de extrair-lhes conseqüências e amontoar confusamente raciocínios que não acabam mais (...). Concluirá então que as definições de palavras tornaram-se definições de coisas e ficará cheio de admiração com a profundidade das descobertas que acredita ter feito (...)." Entretanto, não se trata de descobertas, de modo algum, mas apenas de má linguagem, desprovida de contatos com a realidade. E por isso pode-se compreender então a grande atenção que Condillac reservou aos *sinais,* isto é, à linguagem.

Com os sistemas metafísicos abstratos nada mais se faz do que "acumular erros sem número, enquanto o espírito deve se contentar com noções vagas e palavras sem sentido", ao passo que, com aquela filosofia que está atenta a analisar as noções abstratas para reconduzi-las a sensações simples e que está preocupada com os corretos mecanismos que estabelecem as relações entre as idéias, "se adquire um número mais limitado de conhecimentos, mas se evita o erro, o espírito se faz reto e sempre elabora idéias rigorosas".

E esse é o caminho da ciência: com efeito, "uma ciência bem conduzida nada mais é do que uma língua bem feita". E "a análise nos ensinará (...) a raciocinar senão à medida que, ensinando-nos a determinar as idéias abstratas e gerais, nos ajudar a construir bem a nossa língua: toda a arte do raciocínio se reduz à arte de falar bem". E diz ele ainda, na *Língua dos cálculos*: "As matemáticas são uma ciência bem conduzida, cuja língua é a álgebra." O rigor conceitual, a correção da argumentação e a adesão à experiência não são ideais daquela metafísica "ambiciosa, (que) quer penetrar em todos os mistérios, na natureza, na essência dos seres, nas causas mais ocultas", mas sim daquela filosofia "mais modesta, (que) adequa as suas próprias pretensões de investigação à fraqueza do espírito humano e cuida tão pouco daquilo que nunca poderá alcançar quanto, ao contrário, é ávida daquilo que pode captar".

4.5. **Tradição e educação**

Apesar das críticas que dirige a Locke e as correções que, pouco a pouco, fez às suas idéias, Condillac teve em Locke o seu máximo inspirador, no sentido de que o levou a obedecer unicamente à experiência, ao invés de entregar-se a gratuitos princípios metafísicos. O filósofo francês, entretanto, fez suas investigações na vida psíquica com um rigor mais acentuado do que o lockiano, eliminando algumas "timidezas" do filósofo inglês. E, assim, Condillac ofereceu à cultura européia "uma teoria orgânica do eu que nem Descartes nem Locke haviam apresentado, nem haviam querido apresentar" (C. A. Viano).

Resumindo o *Tratado das sensações,* escreveu Condillac: "É das sensações, portanto, que nasce todo o sistema do homem: um sistema completo, cujas partes estão todas ligadas e se sustentam reciprocamente." Se as sensações fossem limitadas à necessidade de se nutrir, então as capacidades do homem se entorpeceriam e se repetiria "a situação de um menino de cerca de dez anos, que vivia entre os ursos e que foi encontrado em 1694 nas florestas que dividem a Lituânia da Rússia. Não apresentava nenhum sinal de razão, caminhava sobre os pés e as mãos, não tinha nenhuma linguagem e formava sons que não se assemelhavam em nada aos de um homem. Passou-se muito tempo antes que conseguisse proferir algumas palavras e, quando o fez, fê-lo de modo muito bárbaro".

Assim, é preciso *educar os sentidos do homem,* fornecendo-lhe a mesma experiência que a humanidade já realizou em sua longa caminhada. Desse modo, a mente chegará à ciência e às artes, porque esse é o ponto de chegada de toda a história humana. E, ao término dessa obra educativa, o homem deverá tirar a mesma conclusão que a estátua de que se fala no *Tratado das sensações*: "Agora tomo precauções que creio necessárias para a minha felicidade, agora convido os objetos a contribuir para isso e parece-me estar circundado somente por seres amigos e inimigos. Instruída pela experiência, examino e decido antes de agir (...). Comporto-me com base em minhas convicções, sou livre e faço o uso melhor de minha liberdade, visto que adquiri mais conhecimento (...); pouco me importa saber com certeza se essas coisas (que me circundam) existem ou não existem. Tenho sensações agradáveis ou desagradáveis, que me atingem como se expressassem as qualidades mesmas dos objetos aos quais sou levada a atribuí-las. E isso basta para cuidar de minha conservação."

Aparentemente tão simples, o pensamento de Condillac foi interpretado variadamente e continua a dar margem a juízos flagrantemente opostos: "Condenado como materialista e sensista, isto é, como a alma superficial e perversa do iluminismo, reivindicado como espiritualista oculto, isto é, como traidor do espírito do iluminismo, considerado como o pai dos epígonos do iluminismo, o destino historiográfico de Condillac, contudo, parece um destino difícil" (C. A. Viano).

De todo modo, a obra de Condillac foi utilizada inclusive nos seminários, porque, apesar do seu sensismo, o *philosophe,* que era abade, como sabemos, proferiu uma plena adesão às verdades da religião. Terá sido uma ilusão a sua vontade de conciliar sensismo e fé católica? Há quem responda que se tratou "de uma singular incongruência teórica", acompanhada de "relativo oportunismo prático" (F. Amerio). Mas, à parte o fato de que, segundo Condillac, "muitas vezes um filósofo declara estar do lado da verdade sem

conhecê-la", devemos mais uma vez repetir que, em nossa opinião, o sensismo de Condillac não expunha ao perigo o espiritualismo: dentro de estátua de mármore há uma alma, uma alma cuja imortalidade pode ser demonstrada e que pode demonstrar a existência de Deus.

5 Materialismo iluminista: La Mettrie, Helvetius e d'Holbach

5.1. O "homem-máquina" de La Mettrie

Condillac não desliza de modo algum do sensismo para o materialismo. E pensadores como Voltaire, d'Alembert ou até Maupertuis — com a cautela que lhes é imposta pelo ideal de uma razão que descreve, se circunscreve aos fatos e não se perde em incontroláveis teorias metafísicas — não defendem em absoluto o materialismo, isto é, no sentido de que não admitem a idéia de que a atividade mental (ou alma ou espírito) dependa de *modo causal* da matéria. Entretanto, se em Diderot, em última análise, o materialismo ainda é um *programa de pesquisa,* já com La Mettrie, Helvetius e d'Holbach ele se apresenta como *uma teoria que pretende ser verdadeira,* posto que é corroborada pelos resultados das ciências, particularmente pelos resultados da medicina. Desse modo, a *res cogitans* de Descartes perde a sua autonomia, sendo *reduzida* à *res extensa,* com a conseqüência de que o mecanicismo de Descartes se transforma em materialismo metafísico.

Julien Offroy de La Mettrie (ou Lamettrie) nasceu em Saint-Malo, em 1709. Estudou em Caen e depois em Paris, laureando-se em medicina. Posteriormente, foi para a Holanda, onde, em Leida, foi aluno, entre 1733 e 1734, do célebre médico Hermann Boerhaave (1668-1738), que era conhecido como ateu e spinozista, tendo afirmado que os *processos vitais* são redutíveis e expressáveis em *termos químicos.* Em 1745, La Mettrie publicou a *História natural da alma.*

No *Discurso preliminar* dessa obra, La Mettrie afirma que "tudo aquilo que não é extraído do seio mesmo da natureza, tudo aquilo que não é fenômeno, causa, efeito, em uma palavra, ciência das coisas, não diz respeito à filosofia em nada e provém de uma fonte estranha a ela". Conseqüentemente, "escrever como filósofo, significa (...) ensinar o materialismo". La Mettrie observa que se acredita ser o materialismo "um grande mal". Mas, pergunta ele, "se o materialismo é fundamentado, se é resultado evidente de todas as observações e experiências dos maiores filósofos e médicos, se tal sistema só foi enunciado depois de ter estudado aten-

tamente a natureza, seguindo-a passo a passo em toda a extensão do reino animal e depois de ter estudado o homem em todas as sua épocas e em todos os seus estágios (...), diante da própria verdade, não poderíamos fazer o esforço, por assim dizer, para nos inclinarmos a acolhê-lo?".

Em todo caso, mesmo com essas premissas, La Mettrie, iluministamente, não leva muito a fundo as pretensões da razão na referida obra: "Nem Aristóteles, nem Platão, nem Descartes, nem Malebranche poderão nos ensinar o que é a alma. Podeis vos atormentar em vão por conhecer sua natureza: apesar de vossa vaidade e vossa intolerância, deveis vos submeter à ignorância e à fé. A natureza da alma, do homem e dos animais é e será sempre tão desconhecida quanto a natureza da matéria e dos corpos. E direi mais: separada do corpo por abstração, a alma se assemelha à matéria considerada prescindindo de toda forma, ou seja, não se pode concebê-la. "Na opinião de La Mettrie, de tais pressupostos brotam conseqüências éticas de natureza decididamente antiestóica: "Como nos sentimos antiestóicos! Como eles são rigoristas, tristes e duros e como queremos ser leves, doces e complacentes. Todos alma, eles fazem abstração dos corpos: todos corpo, nós faremos abstração da alma."

Em 1746, La Mettrie foi expulso da França, refugiando-se na Holanda. Mas também aqui as coisas vão de mal a pior: em 1748, publicou em Leida a sua obra mais célebre, *O Homem-máquina,* mas, por ordem do magistrado, a obra foi queimada pelo carrasco. Expulso da Holanda, encontrou asilo junto a Frederico II da Prússia, que lhe concedeu uma pensão, além de admiti-lo na Academia de Ciências de Berlim. Ao período berlinense remontam as seguintes obras: *O homem-planta* (1748); *O anti-Sêneca ou discurso sobre a felicidade* (1750): *Reflexões filosóficas sobre a origem dos animais* (1750); *A arte de gozar* (1751); *Vênus física ou ensaio sobre a origem da alma humana* (1751). La Mettrie morreu em 1751.

Como já dissemos, sua obra mais famosa é *O homem-máquina,* onde escreve: "O homem é uma máquina tão complexa que é impossível ter dela uma idéia clara à primeira vista e, conseqüentemente, poder defini-la. Por isso, todas as pesquisas realizadas pelos maiores filósofos *a priori,* isto é, procurando se servir, por assim dizer, das asas do engenho, foram vãs. Desse modo, somente *a posteriori,* isto é, procurando destrinchar e descobrir a alma através dos órgãos do corpo, é possível, já não digo descobrir à evidência a natureza mesma do homem, mas alcançar o maior grau de probabilidade possível sobre o assunto." Daí decorre logo que precisamos nos armar "com o bastão da experiência" e deixar de lado "o vão palavrório dos filósofos". E prossegue La

Mettrie: estar cego e acreditar que pode deixar de se apoiar em tal bastão é o cúmulo da cegueira. Podemos até admirar as "pesquisas perfeitamente inúteis de tantos grandes gênios (Descartes, Malebranche, Leibniz, Wolff e outros)", mas pergunta-se ele: "Que fruto pode-se extrair de suas profundas meditações e de todo o conjunto de suas obras?"

O que devemos, ao contrário, é partir dos fatos empíricos. E, nesse campo, logo vemos que, "nas doenças, a alma às vezes é como que eclipsada, não se revelando mais através de nenhum sinal: outras vezes, dir-se-ia que se multiplicou, de tanto que é arrastada pela fúria; outras vezes, ainda, sua fraqueza desaparece e, da convalescência de um tolo, nasce um homem de gênio. E, ao contrário, também pode ocorrer que, estupidificado, o maior gênio se torne irreconhecível".

E mais ainda: "A alma e o corpo adormecem juntos (...). O corpo é uma máquina que recarrega por si mesmo as molas que o movem (...). Os alimentos reconstroem aquilo que a febre consome (...). Que potência existe em uma boa refeição! (...) Nós pensamos e até agimos moralmente, da mesma forma como nos sentimos alegres e corajosos, tudo dependendo do modo como a nossa máquina está disposta (...). Os olhos são suficientes para constatar a influência inevitável da idade sobre a razão (...). É tão grande a (...) influência do clima que um homem, passando de um para outro, ressente-se disso, apesar de si mesmo. É como uma planta ambulante, que se tenha transplantado por si própria."

O homem não passa de uma máquina: "Os diversos estados de alma são (...) sempre correlatos aos do corpo (...). Mas, à medida que todas as faculdades da alma dependem de tal forma da peculiar organização do cérebro e de todo o corpo, a ponto de se identificar evidentemente com essa organização, eis uma máquina muito inteligente!" Na realidade, sentencia La Mettrie, "a alma nada mais é (...) do que uma palavra vazia, à qual não corresponde nenhuma idéia e da qual um homem razoável não deve se servir senão para designar a parte pensante em nós. Uma vez admitido o mínimo princípio de movimento, os corpos animados têm tudo o que lhes é preciso para se mover, sentir, pensar, se arrepender e, em suma, se comportar, tanto na vida física como na vida moral, que dela depende (...)".

A conclusão de la Mettrie, portanto, é de que "o homem é uma máquina" e que "em todo o universo só existe uma única substância, diversamente modificada". Ele não considera essa hipótese como "formulada à força de elucubrações e suposições": ela "não é em absoluto fruto de pré-juízos e muito menos obra unicamente de minha razão: eu teria desprezado um guia que considero tão pouco seguro se os meus sentidos, carregando a tocha, por

assim dizer, não me houvessem induzido a segui-lo, iluminando-o. A experiência, portanto, me falou através da razão — e, assim, dei-me conta de ambas".

E, contra essa construção teórica, contra "um carvalho tão robusto e sólido", o que poderão "aqueles débeis cães da teologia, da metafísica e das escolas"? Claro, a "organização" e a "instrução" constituem os méritos fundamentais do homem, mas, "apesar de todas as prerrogativas do homem, superiores às dos animais, colocá-lo em sua mesma classe significa prestar-lhe honra". Com isso, diz La Mettrie, "não é que eu esteja pondo em dúvida a existência de um ser supremo; ao contrário, acredito que exista um alto grau de probabilidade em seu favor". Mas, de qualquer forma, a existência de Deus "não demonstra a necessidade de um determinado culto em preferência a outro, pois se trata de verdade teórica que não encontra muito uso na prática".

E, aliás nem vale à pena nos atormentarmos por questões de natureza teológica: "Um amigo meu, pirroniano tão seco quanto eu e homem de muitos méritos (...), dizia: é bem verdade que o pró e o contra não devem perturbar a alma do filósofo, que se dá conta de que nenhum dos dois é demonstrado com suficiente clareza a ponto de levá-lo ao assentimento; entretanto, o universo nunca será feliz enquanto não se tornar ateu (...). Se o ateísmo estivesse difundido geralmente, todas as confissões religiosas seriam destruídas e arrancadas pela raiz. Não haveria mais nenhuma guerra teológica e nenhum combatente religioso, terrível combatente esse! Libertada desse tremendo veneno, a natureza retomaria os seus direitos e a sua pureza (...). Quem quer que erga em seu coração altares à superstição é conhecido por adorar os ídolos e não por venerar as virtudes."

5.2. Helvetius: a sensação como princípio do entendimento e o interesse como princípio da moral

Enquanto o *sensista* Condillac era decididamente espiritualista, o *sensista* Claude-Adrien Helvetius (1715-1771) é decididamente materialista. Nascido em Paris de família originária do Palatinado, Helvetius estudou junto aos jesuítas e, antes ainda de freqüentar a universidade, já havia lido o *Ensaio* de Locke, ficando profundamente influenciado por ele. Encerrando seus estudos jurídicos, trabalhou como contratador-geral de finanças.

Em 1737, publicou o seu primeiro escrito, intitulado *Epístola sobre o amor ao estudo,* que depois, juntamente com outros ensaios, passou a constituir *A felicidade,* obra publicada postumamente, em 1772, em Londres. Também postumamente (ainda em Londres, 1772) saiu o escrito *Sobre o homem, suas faculdades intelectuais e*

sua educação, onde defende aquilo que pode ser chamado de onipotência da instrução. Contudo, a obra célebre de Helvetius é *Sobre o Espírito,* que, saída em 1758, provocou aquela onda de protestos que conseguiu interromper o trabalho da *Enciclopédia.*

Mas quais são as teses propostas e defendidas por Helvetius em *Sobre o espírito?* Antes de mais nada, ele procura descobrir o que é a inteligência, afirmando que, para tanto, "é preciso conhecer quais são as causas produtoras das nossas idéias". Pois bem, sua opinião é de que "a sensibilidade física e a memória ou, para falar mais exatamente, unicamente a sensibilidade produz todas as nossas idéias. Com efeito, a memória não pode ser senão um dos órgãos da sensibilidade física: o princípio sensível em nós deve ser necessariamente também o princípio da memória, porque recordar (...) nada mais é, propriamente, que sentir".

A *sensação,* portanto, é o fundamento de toda a vida mental. E, por outro lado, o *interesse* é o princípio da vida moral e social. Escreve Helvetius: "Sustento que a inteligência nada mais é que o conjunto mais ou menos numeroso, não só de idéias novas, mas também de idéias interessantes para o público, e que a reputação de um homem inteligente não depende tanto do número e da fineza das idéias, mas muito mais de sua feliz escolha." Se uma idéia não é útil, nem agradável, nem instrutiva para o público, então não se tem nenhum interesse em apreciá-la; portanto, "o interesse preside todos os nossos juízos". E, de resto, "em que outra balança (...) poder-se-ia pesar o valor de nossas idéias?" As idéias são infinitas e, segundo Helvetius, o critério de escolha do seu valor é critério pragmático: "Com efeito, seria algo bastante notável descobrir que o interesse geral estabeleceu o valor das diversas ações dos homens, que foi ele quem lhes deu o nome de virtuosas, viciosas ou permitidas, enquanto eram úteis, nocivas ou indiferentes ao público, e que esse interesse foi a única medida de apreço ou desprezo em relação às nossas idéias".

Com base em tais pressupostos, Helvetius agrupa as idéias, como também as ações, em três classes diferentes: a) *idéias úteis:* "entendo por essa palavra toda idéia capaz de nos instruir ou divertir"; b) *idéias nocivas:* "são aquelas que produzem em nós uma impressão contrária"; c) *idéias indiferentes:* "entendo por isso todas aquelas idéias que, pouco agradáveis em si mesmas ou tendo-se tornado muito habituais, quase nunca produzem alguma impressão em nós". E "em cada tempo e em cada lugar, tanto no campo ético como no especulativo, é o interesse pessoal que determina o juízo dos indivíduos e o interesse geral que determina o das nações: em suma, (...) tanto por parte do publico como por parte dos indivíduos, é sempre o amor ou o reconhecimento que elogia, o ódio ou a vingança que despreza".

Assim, o universo físico se baseia nas leis do movimento e o universo moral nas leis do interesse ou amor próprio: "Na Terra, o interesse é o poderoso encantador que, aos olhos de todas as criaturas, muda a forma de todos os objetos." O indivíduo chama de boas as ações alheias que lhe são úteis; para a sociedade, são virtuosas as ações que lhe são úteis. E as nações mais prósperas e fortes são aquelas onde os sábios legisladores souberam combinar o interesse do indivíduo com o útil à sociedade: "Efetivamente, é ao conhecimento do princípio do amor por si que as sociedades devem a maior parte das vantagens de que desfrutam: por mais que ainda seja imperfeito, esse conhecimento fez com que os povos compreendessem a necessidade de armar de poderes a mão dos magistrados e, mesmo confusamente, fez com que o legislador compreendesse a necessidade de fundar os princípios da probidade com base no interesse pessoal. E, com efeito, em que outra base eles poderiam se fundar?"

Unir o interesse privado à virtude pública: nisso reside a sabedoria. E assim era em Esparta, onde a virtude militar era premiada com o amor das mais belas mulheres. Não se trata, portanto, de destruir ou extirpar as paixões do homem, como pretendem os moralistas hipócritas, mas muito mais de tornar as paixões do indivíduo em conformidade com o interesse mais geral da sociedade.

Na realidade, "se destruirdes em um homem a paixão que o anima, o tereis privado no mesmo instante de todas as suas luzes; sob esse aspecto, a cabeleira de Sansão parece ser o símbolo das paixões: cortados os seus cabelos, Sansão não é nada mais que homem comum (...). A ausência total das paixões, se pudesse existir, produziria em nós total embrutecimento (...). Com efeito, as paixões são o fogo celeste que vivifica o mundo moral: é a elas que as ciências e as artes devem suas descobertas e a alma a sua elevação. Se a humanidade deve-lhes também os seus vícios e a maior parte de suas chagas, isto não dá em absoluto aos moralistas o direito de condenar as paixões e considerá-las mera loucura. A virtude sublime e a sabedoria iluminada são dois resultados muito belos de tal loucura, capazes portanto de torná-la respeitável aos seus olhos".

5.3. D'Holbach: "o homem é obra da natureza"

Paul Heinrich Dietrich, barão de Holbach, nasceu em Heidesheim, no Palatinado, em 1725. Herdeiro de enormes riquezas, logo se estabeleceu em Paris, onde realizou seus estudos e onde passou sua vida. Muito bem informado sobre as ciências naturais e a tecnologia, colaborou com a *Enciclopédia* em verbetes relacio-

nados com a física, a química, a metalurgia e a mineralogia. Amigo dos *philosophes,* recebia-os em sua casa para jantar duas vezes por semana, às quintas-feiras e aos domingos. E ao centro dessas conversas, sem dúvida, encontrava-se Diderot. Até 1753, Rousseau também participou desses encontros, que eram freqüentados por Lagrange (preceptor na casa d'Holbach), Morellet, La Condamine, todos os estrangeiros ilustres que passavam por Paris eram convidados ao palácio de Holbach.

D'Holbach morreu em 1789. Dentre os seus escritos, os mais notáveis são: *O sistema da natureza* (1770), *A política natural* (1773), *O sistema social* (1773), *A moral universal* (1776). Escritos tipicamente anti-religiosos são os seguintes: *Sobre a crueldade religiosa* (1766). *A impostura sacerdotal* (1767), *Os padres desmascarados ou as iniqüidades do clero cristão* (1768), *Exame crítico da vida e das obras de são Paulo* (1770), *História crítica de Jesus Cristo* (1770), *O bom senso ou idéias naturais opostas às idéias sobrenaturais* (1772). (Nem todas as obras menores parecem ser autênticas.)

"O *Système de la nature,* que foi chamado de códice ou bíblia do materialismo ateu, é uma síntese de todos os argumentos antigos e modernos em favor da explicação materialista e atéia da realidade (em especial, sente-se a eficaz influência de La Mettrie). Portanto, não tem originalidade filosófica; entretanto, tem grande importância histórica, como poderoso explosivo contra o obscurantismo, em favor do iluminismo, e contra a ordem constituída, em favor da revolução. Também se poderia caracterizar como um hino filosófico à natureza, entendido no sentido puramente físico" (C. Capone Braga).

Vejamos então as idéias fundamentais que d'Holbach expressa no seu *Sistema da natureza*. Escreve ele: "O homem é obra da natureza, existe na natureza, está submetido às suas leis, não pode se libertar delas e, nem mesmo com o pensamento, pode sair delas; é em vão que a sua inteligência tenta ultrapassar os limites do mundo visível, pois sempre é obrigada a eles retornar. Para um ser formado pela natureza e por ela circunscrito, não existe nada além do grande todo do qual é parte e do qual sofre influência; os seres que se supõe existirem acima da natureza ou, de todo modo, diferentes dela, serão sempre quimeras, das quais nunca poderemos ter conhecimentos exatos, assim como dos espaços por elas ocupados e do seu modo de agir. Não há e não pode haver nada fora dos limites que encerram todos os seres."

A distinção entre *homem físico* e *homem espiritual* é desviadora. E isso pela razão de que "o homem é o puramente físico: o ser espiritual nada mais é do que esse mesmo ser físico considerado de ponto de vista particular, isto é, relativamente a algum de seus

modos de agir, devidos à sua particular organização. Mas essa mesma organização não será talvez obra da natureza? E os movimentos ou a capacidade de agir de que é suscetível não serão talvez físicos? As suas ações visíveis, bem como os movimentos invisíveis excitados em seu interior, provenientes da vontade ou do pensamento, são igualmente efeitos naturais, conseqüências necessárias do seu mecanismo específico e dos impulsos que recebe dos seres pelos quais é circundado".

Em suma, "o homem físico é o homem agente sob o impulso de causas cognoscíveis através dos sentidos; o homem espiritual é o homem agente por causas físicas que os nossos preconceitos nos impedem de conhecer". Conseqüentemente, "por todas as suas exigências", o homem deve sempre recorrer "à física e à experiência". E isso vale também para a religião, a moral e a política. É através da experiência que ele deve e pode compreender essas coisas. Com efeito, diz d'Holbach, "por causa de sua ignorância a propósito da natureza, o homem criou deuses para si, os quais se tornaram os único objetos de suas esperanças e dos seus temores. Os homens não se deram de modo algum conta de que a natureza, desprovida tanto de bondade como de maldade, nada mais faz do que seguir leis necessárias e imutáveis (...)".

Os conceitos teológicos "não possuem nenhuma realidade, nada mais são do que palavras vazias de sentido, fantasmas criados pela ignorância e modificados por uma imaginação doente". Mas não é só isso, pois os conceitos teológicos não são apenas ilusões, mas também são e foram idéias danosas para a humanidade: "A teologia e seus conceitos, longe de serem úteis para o gênero humano, constituem a verdadeira fonte dos males que afligem a terra, dos erros que a cegam, dos preconceitos que a paralisam, da ignorância e dos vícios que a atormentam, dos governos que a oprimem (...). As idéias sobrenaturais e divinas que nos são ensinadas desde a infância são as verdadeiras causas de nossa habitual incapacidade de racionar, das disputas religiosas, das guerras de religião e das mais desumanas perseguições. Por fim, reconhecemos que essas idéias funestas obscureceram a moral, corromperam a política, retardaram o progresso das ciências, destruíram a felicidade e a paz no próprio coração do homem."

Se o homem quiser sair da prisão dessas idéias ilusórias e prenhes de dor, deve deixar de voltar os olhos para o céu e deixar de suplicar aos deuses: as desgraças pelas quais ele volta para o céu os olhos banhados de lágrimas "devem-se aos vãos fantasmas que sua imaginação colocou nele". E, por tudo isso, d'Holbach dá ao homem os seguintes conselhos: "Busca na natureza e em suas próprias forças aqueles recursos que surdas divindades jamais poderão te dar. Ouve os desejos do teu coração e saberás o que deves

a ti mesmo e aos outros; examina a natureza e o objetivo da sociedade e não serás mais escravo; consulta a experiência que encontrarás a verdade e reconhecerás que o erro nunca poderá te fazer feliz."

O homem, portanto, está todo dentro da natureza. E, "na natureza, só podem existir causas e efeitos naturais". Conseqüentemente, não tem sentido falar de uma alma separada do corpo. E não tem sentido falar da liberdade do homem: "As ações dos homens nunca são livres: elas são sempre conseqüências necessárias do seu temperamento, de suas idéias adquiridas, das noções verdadeiras ou falsas que possuem em torno da felicidade, em suma, de suas opiniões, reforçadas pelo exemplo, pela educação, pela experiência de cada dia (...). O homem, portanto, não é livre em cada instante de sua vida, sendo necessariamente guiado em cada passo pelas vantagens reais ou fictícias que atribui aos objetos que excitam as suas paixões." A esse propósito, d'Holbach se pergunta: "Serei eu livre para não desejar um objeto que me parece desejável? (...) Serei eu capaz de impedir que as qualidades que me tornam objeto desejável se encontram nele?"

Todo homem tende por natureza à felicidade e "todas as sociedades se propõem o mesmo objetivo; com efeito, é para ser feliz que o homem vive em sociedade". A sociedade nada mais é do que "um conjunto de indivíduos, reunidos por suas necessidades, com o objetivo de colaborar para a conservação e a felicidade comuns". Essa é a razão pela qual todo cidadão, tendo em vista sua própria felicidade, "se obriga a submeter-se a depender daqueles que a sociedade tornou depositários dos seus direitos e intérpretes das suas vontades".

Nesse sentido, as *leis naturais,* que nenhuma sociedade pode revogar ou suspender, são precisamente as leis "fundadas na natureza de um ser que sente, busca o bem e foge do mal, pensa, raciocina e deseja incessantemente a felicidade". Já as *leis civis,* portanto, nada mais são do que "as leis naturais aplicadas às necessidades, às circunstâncias e às opiniões de uma sociedade particular ou de uma nação. Tais leis não podem contradizer as leis da natureza, porque em todo país o homem é sempre o mesmo e tem os mesmos desejos, podendo mudar apenas os meios para saciá-los".

Uma coisa o homem deve compreender: que ele está todo dentro da natureza e, compreendendo suas leis e agindo em precisas condições, pode ser ele mesmo e satisfazer as suas mais autênticas exigências. E, "se o erro e a ignorância forjaram as cadeias dos povos e os preconceitos as consolidaram, a ciência, a razão e a verdade poderão um dia rompê-las. Oprimido, durante uma longa série de séculos, pela superstição e a credulidade, o espírito humano finalmente despertou. Até mesmo as nações mais

frívolas começam a pensar: sua atenção se fixa nos objetos úteis e as calamidades públicas obrigam por fim os homens a meditar, renunciando àquilo que podemos chamar de brinquedos de sua infância. Até mesmo os príncipes, cansados de seus delírios, buscam agora na razão um remédio contra os males que eles mesmos procuraram".

6. Voltaire e a grande batalha pela tolerância

6.1. O significado da obra e da vida de Voltaire

"Voltaire foi o último dos grandes poetas dramáticos que adequou à medida grega a sua alma multiforme, nascida para as maiores tempestades trágicas. Ele podia aquilo que nenhum alemão podia ainda, porque a natureza do francês é muito mais afim à grega que a natureza do alemão: desse modo fo' ele o último grande escritor que, ao manejar a língua da prosa, teve o ouvido de grego, a consciência artística de grego, a simplicidade a graça de grego." Esse juízo sobre Voltaire é de Friedrich Nietz..che. E, por seu turno, Wolfgang Goethe chegou a dizer: "Foi Vol aire quem suscitou personalidades como Diderot, d'Alembert, Bea marchais e outros ainda, já que, para ser simplesmente alguma coisa em relação a ele, era preciso ser muito." Na realidade, com sua prosa sarcástica, cortante e elegante, com sua paixão pela justiça, com seu ilimitado amor pela tolerância, com seu riso e suas fúrias, *Voltaire é o símbolo da cultura iluminista.*

François-Marie Arouet (conhecido sob o pseudônimo de Voltaire) nasceu em Paris, último dos cinco filhos de um notário, em 1694. Depois de ter sido educado na casa do abade de Châteneuf, seu padrinho, em 1704 tornou-se aluno do colégio Louis-le-Grand, mantido pelos jesuítas. Aí, deu provas de vivaz precocidade. Mas, tendo recebido uma herança, deixou o colégio e passou a freqüentar o círculo dos jovens "livres-pensadores" e iniciou seus estudos de direito. Em 1713, como secretário, acompanhou à Holanda o marques de Châteneuf (irmão de seu padrinho), embaixador da França. Entretanto, uma aventura amorosa com uma jovem protestante fez com que a família, alarmada, chamasse Voltaire de volta a Paris.

Voltando, ele faz circular duas composições irreverentes em relação ao regente, sendo obrigado a um breve exílio em Sully-sur-Loire. Retornando a Paris, foi preso, ficando encarcerado na Bastilha por onze meses (de maio de 1717 a abril de 1718). Em novembro de 1718, foi encenada a sua tragédia *Oedipe,* que alcançou enorme sucesso. Em 1723, publicou o poema épico *La*

ligue, escrito em honra de Henrique IV. Mais tarde, em 1728, esse poema foi republicado sob o título de *Henriade.*

Nesse meio tempo, em 1726, um nobre, o cavalheiro de Rohan, ofendido pelo sarcasmo de Voltaire, fez com que seus servos o bastonassem brutalmente. Voltaire desafiou o cavalheiro de Rohan para um duelo. Mas toda a resposta que ele deu foi a de mandar encarcerá-lo de novo na Bastilha. Saindo da prisão, partiu em exílio para a Inglaterra, onde permaneceu por três anos e onde publicou a *Henriade.*

Na Inglaterra, foi introduzido no círculos da alta cultura inglesa pelo lorde Bolingbroke. Entrou em contato com Berkeley, Swift, Pope e outros doutos ingleses, estudou as instituições políticas inglesas e aprofundou o pensamento de Locke e de Newton. Com efeito, "a leitura de Locke dotou-o de uma filosofia, a de Swift de um modelo, a de Newton de uma doutrina científica. A Bastilha lhe havia inspirado o desejo de uma sociedade renovada e a Inglaterra lhe havia mostrado aquilo que tal sociedade podia ser" (A. Maurois).

O grande resultado de sua estada inglesa são as *Cartas filosóficas sobre os ingleses,* publicadas pela primeira vez em inglês em 1733 e logo em francês, em 1734 (mas impressas na Holanda e distribuídas clandestinamente na França). Nessas *Cartas*, Voltaire contrapõe as liberdades inglesas ao absolutismo político francês, expõe os princípios da filosofia empirista de Bacon, Locke e Newton e contrapõe a ciência de Newton à de Descartes. Claro, Voltaire não nega os méritos matemáticos de Descartes, mas sustenta que ele "fez uma filosofia como se faz um bom romance: tudo parecia verossímil e nada era verdadeiro".

Diz Voltaire que Descartes "se enganou; entretanto, seguiu um método rigoroso e conseqüente, destruiu as absurdas quimeras com as quais a juventude vinha sendo alimentada há dois mil anos e ensinou os homens de seu tempo a raciocinar, aliás, a servirem-se contra ele mesmo das armas que ele próprio lhes havia emprestado. No fim das contas, se não nos pagou com uma boa moeda, já foi muito ele nos ter colocado em guarda contra a falsa".

Quem pagou com boa moeda foi Newton: a filosofia de Descartes é "um esboço", a de Newton "uma obra-prima". E "as descobertas do cavaleiro Newton, que lhe valeram uma fama tão universal, dizem respeito ao sistema do mundo, à luz, ao infinito em geometria e, por fim, à cronologia, à qual se dedicou como a uma diversão relaxante (...). Depois dele, o caminho que ele abriu tornou-se infinito".

Por seu turno, Bacon é "o pai da filosofia experimental". O Lorde Chanceler "ainda não chegou a conhecer a natureza, mas a

intuiu e mostrou o caminho que conduzia a ela. Começou em boa hora a desprezar aquilo que as universidades chamavam de filosofia e fez todo o possível para que aqueles institutos, criados para o aperfeiçoamento da razão humana, não continuassem a confundi-la com as suas quididades, o seu horror ao vácuo, as suas formas substanciais e todas as outras palavras vazias, tornadas respeitáveis pela ignorância, aliás, tornadas quase sagradas em virtude de uma ridícula mistura com a religião".

E "talvez não tenha existido nunca um espírito tão profundo e metódico e um lógico mais exato do que Locke (...). Depois de ter destruído o conceito de idéia inata (...), Locke estabeleceu que todas as nossas idéias provêm dos sentidos, estudou as idéias simples e as complexas, seguiu o espírito do homem em todas as suas operações e mostrou como são imperfeitas as linguagens que os homens falam e como eles abusam continuamente dos termos que utilizam".

Voltaire retornou à França em 1729. E, em 15 de março de 1730, morreu a atriz Adrienne Lecouvreur, a cuja salma mortuária foi negado o sepultamento em terra consagrada, visto que se tratava de atriz. E Voltaire escreve então *La mort de Mademoiselle Lecouvreur,* onde evidencia a grande diferença dessa atitude em relação ao sepultamente que os ingleses deram à atriz Anne Oldfield, em Westminster. A tragédia *Brutus* é de 1730, ao passo que a *Histoire de Charles XII* é de 1731. Em 1732, Voltaire conheceu sucesso triunfal com a tragédia *Zaire.*

Em 1734, como já dissemos, são publicadas as *Cartas sobre os ingleses.* O Parlamento as condenou e o livro foi queimado no pátio da Cúria Parlamentar. Voltaire foge de Paris, indo encontrar refúgio no castelo de Cirey, junto à sua amiga e admiradora, a marquesa de Châtelet. E assim teve início uma união destinada a durar cerca de quinze anos. E precisamento em Cirey se constitui um sodalício, do qual participam intelectuais como Maupertuis, Algarotti e Bernouilli. Para Voltaire, o período de Cirey é uma época feliz e fecunda: aí ele escreve *La mort de César* (1735), *Alzire* (1736), os *Éléments de la philosophie de Newton* (1737), a *Métaphysique de Newton* (1740) e mais duas tragédias: *Mahomet* (1741) e *Mérope* (1745).

Reconciliado com a Corte, apoiado na simpatia de madame Pompadour, Voltaire foi nomeado historiógrafo da França pelo rei e em 15 de abril de 1746 foi eleito membro da Academia. Os relatos filosóficos *Babuc, Memnon* e *Zadig* são publicados, respectivamente, em 1746, 1747 e 1748. Nesse meio tempo, porém, "outra pequena corte, a de Lunéville, onde o ex-rei da Polônia, Estanislau

Leczinski, reinava sobre uma amante e um confessor, assistia à grande tragédia da vida de Voltaire. Foi lá que Madame de Châtelet deixou-se seduzir pelo homem Saint-Lambert, que era belo e sensível. Foi surpreendida por Voltaire, que se enfureceu, mas depois, como bom filósofo, perdoou. Mas a senhora teve um filho e morreu do parto: a dor de Voltaire foi sincera" (A. Maurois).

Madame de Châtelet morreu em 1749. E Voltaire partiu para Berlim, onde Frederico da Prússia lhe havia oferecido um cargo de camarista. Recebido com grandes honras, depois de três anos Voltaire conclui o seu período prussiano como uma detenção. A esse período remonta a primeira edição de *Le siècle de Louis XIV* (1751). Em 1755, adquiriu a quinta "Les Délices", nas proximidades de Genebra, onde o alcançou a notícia do terrível terremoto de Lisboa: em 1756, publicou o *Poème du désastre de Lisbonne.* Nesse meio tempo, colaborou também com a *Enciclopédia.*

Publicou então, em sete volumes, o seu *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprite des nations,* obra conhecida como *Essai sur les moeurs.* Enquanto Bossuet, em seu *Discurso sobre a história universal,* havia pretendido demonstrar que a história é a realização do plano da Providência, Voltaire exclui da história o mito e a "superstição" religiosa, fazendo uma história dos homens, de suas instituições e de suas culturas. Os acontecimentos humanos não dependem de modo algum da Providência, mas sim do entrelaçar-se dos acontecimentos e das ações dos homens e, às vezes, homens iluminados e geniais podem mudar para melhor o destino dos homens. Em sua história universal, Voltaire inclui a história dos povos da Índia, do Japão e da China. Ele pretende eliminar o sobrenatural dos acontecimentos humanos e sustenta que a história judaico-cristã tem um papel modesto na história universal da humanidade. Mas talvez a coisa mais importante é que Voltaire substitui a história dos reis, das dinastias e das batalhas por uma história das civilizações, isto é, uma história dos costumes, vale dizer, uma história das instituições, das mentalidades e das tradições culturais.

O *Poema sobre o desastre de Lisboa* antecipa o tema que Voltaire retoma em *Candide ou l'optimisme,* publicado em 1759. Em 1762, foi justiçado injustamente o comerciante protestante Jean Calas, acusado, juntamente com sua família, de ter assassinado um filho que pretenderia se converter ao catolicismo. Voltaire escreveu então o *Traité sur la tolérance,* no qual, como veremos melhor dentro em pouco, ele denuncia impiedosamente e com nobre paixão humana os erros judiciários, o fanatismo, o dogmatismo e a intolerância religiosa.

Nesse meio tempo, em 1758, havia adquirido uma propriedade em Ferney, onde iria se estabelecer definitivamente em 1760. O *Dictionnaire philosophique* é de 1764; a *Philosophie de l'histoire,* publicada na Holanda, é de 1765; de 1766 são *Le philosophe ignorant* e o *Commentaire sur le libre des délits et des peines* de Beccaria (cujo ensaio havia aparecido dois anos antes, em 1764).

Em 1766, o cavalheiro de la Barre foi acusado de impiedade e condenado à morte. Sobre seu corpo, foi queimada uma cópia do *Dictionnaire philosophique.* E eis o que Voltaire escreve a propósito desse suplício: "Quando o cavalheiro de la Barre, sobrinho de um lugar-tenente geral do Exército, jovem de muita inteligência e grandes esperanças, mas às voltas com os estouvamentos de uma juventude desregrada, foi culpado de ter cantado canções ímpias e de ter inclusive passado diante de uma procissão de capuchinhos sem tirar o chapéu, os juízes de Abbeville, gente comparável aos senadores romanos, ordenaram não apenas que se lhe arrancasse a língua, que se lhe cortasse a mão e que se lhe queimasse o corpo em fogo brando, mas aplicaram-lhe também a tortura para saber com precisão quantas daquelas canções havia cantado e quantas procissões havia visto passar sem tirar o chapéu da cabeça. E essa bela história não ocorreu no século XIII ou XIV, mas por volta de meados do século XVIII."

Embora já estivesse em idade avançada, a atividade de Voltaire não cessa. Em 1767, aparecem as *Questions de Zapola,* o *Examen important de Milord Bolingbroke,* a *Défense de mon oncle* e *L'ingenu.* Os volumes das *Questions sur l'Encyclopedie* são de 1770-1772. Em 1776, aparece *La Bible enfim expliquée.* Em 10 de fevereiro de 1778, depois de vinte anos de ausência, Voltaire volta a Paris, para a apresentação de sua última comédia, *Iréne.* Durante a viagem, foi aclamado por imensas multidões, aos gritos de "Viva Voltaire!" e "Viva o defensor de Calas!" E, algumas semanas mais tarde, em 30 de maio de 1778, morria Voltaire.

"Por ter sofrido a intolerância, as ordens e a insolência dos poderosos e também por ter coração e imaginação, foi adversário tenaz de todo fanatismo e de todo despotismo. Por ter sido burguês e ótimo homem de negócios, admirava a constituição que, na Inglaterra, dera-se "uma nação de bodegueiros". Como o engenho, a habilidade e o talento permitiram-lhe constituir grande fortuna, esse reformador nunca iria ser revolucionário. Por fim, por ter sido ao mesmo tempo extraordinariamente inteligente, curioso por toda ciência, da teologia à política, da astronomia à história, e capaz de expor com evidente clareza as questões mais obscuras, ele iria exercer sobre os homens de sua época e também sobre os homens dos séculos posteriores influência maior que a de qualquer outro escritor" (A. Maurois).

6.2. Defesa do deísmo contra o ateísmo e o teísmo

Há dicionários segundo os quais o *voltairianismo* é definido como "atitude de incredulidade irônica em relação às religiões". Mas, para Voltaire, Deus existe ou não existe? Pois bem, na opinião de Voltaire não há qualquer dúvida de que *Deus existe.* Para ele, como para Newton, Deus é o grande engenheiro ou mecânico que idealizou, criou e regulou o sistema do mundo. O relógio é uma prova insofismável de que existe o relojoeiro. E Deus, na opinião de Voltaire, existe porque existe a ordem do mundo. Em suma, a existência de Deus é atestada pelas "simples e sublimes leis em virtude das quais os mundos celestes correm no abismo dos espaços".

No *Tratado de metafísica,* Voltaire escreve que "depois de sermos tão arrastados de dúvida em dúvida, de conclusão em conclusão, (...) podemos considerar esta proposição, *Deus existe,* como a coisa mais verossímil que os homens podem pensar (...) e a proposição contrária como uma das mais absurdas". A ordem do universo não pode ter derivado do acaso, "antes de mais nada porque no universo há seres inteligentes e vós não conseguiríeis provar se é possível que apenas o movimento produza a inteligência e, enfim, porque, segundo a vossa própria confissão, pode-se apostar um contra o infinito que uma causa inteligente anima o universo. Quando estamos sozinhos diante do infinito, nos sentimos muito pobres. Mas, quando estamos diante de uma bela máquina, dizemos que há um mecânico e que esse mecânico deve ter um gênio excepcional. Ora, o mundo é certamente uma admirável máquina: portanto, existe uma inteligência admirável, onde quer que ela esteja. Tal argumento é velho, mas não é dos mais desprezíveis..."

Deus existe. Mas também existe o mal. Como conciliar a presença maciça do mal com a existência de Deus? A resposta de Voltaire é que Deus criou a ordem do universo físico, mas que a história é uma questão dos homens. E esse é o núcleo doutrinário do *deísmo.* O deísta é alguém que sabe que Deus existe. Mas, como escreve Voltaire no *Dicionário filosófico,* "o deísta ignora como Deus pune, favorece e perdoa, porque não é tão temerário a ponto de iludir-se que conhece como Deus age".

Ademais, o deísta "se abstém de aderir a alguma das seitas particulares, que são todas intimamente contraditórias. A sua religião é a mais antiga e a mais difundida, porque a simples adoração de um Deus precedeu todos os sistemas deste mundo. Ele fala uma língua que todos os povos podem entender, ainda que, quanto ao resto, não se entendam em absoluto entre si. Os seus irmãos estão espalhados pelo mundo, de Pequim a Caiena, todos os

sábios são seus irmãos. Ele considera que a religião não consiste nas doutrinas de uma metafísica ininteligível, nem em vãos instrumentos, mas na adoração e na justiça. Fazer o bem, eis o seu culto; estar submetido a Deus, eis a sua doutrina (...). Ele socorre o indigente e defende o oprimido".

Voltaire, portanto, é deísta. E, em nome do deísmo ele rejeita o ateísmo: "Certos geômetras não filósofos rejeitaram as causas finais, mas os verdadeiros filósofos as admitem e, para retomar a expressão de conhecido escritor, enquanto um catequista anuncia Deus às crianças, Newton o demonstra aos sábios." Ademais, observa Voltaire, "o ateísmo é um monstro muito perigoso naqueles que governam e o é também nas pessoas de estudo, mesmo que sua vida seja inocente, porque do seu estudo ele pode chegar àqueles que estão nas praças. E, se não é tão funesto quanto o fatalismo, entretanto é quase sempre fatal para a virtude. Mas devemos lembrar de acrescentar que existem hoje menos ateus do que já existiram, desde quando os filósofos reconheceram que não existe nenhum ser vegetal sem o seu germe, nenhum germe sem uma finalidade etc., e que os grãos não nascem da podridão".

Voltaire, portanto, é contrário ao ateísmo. E é contrário ao ateísmo pelo fato de que ele é deísta. E, para o deísta, *a existência de Deus não é artigo de fé, mas sim resultado da razão.* Escreve Voltaire, ainda no *Dicionário filosófico:* "Para mim, é evidente que existe um ser necessário, eterno, supremo, inteligente — e isso não é verdade de fé, mas de razão (...). A fé consiste em crer, não naquilo que parece verdadeiro, mas naquilo que parece falso para o nosso intelecto (... e) há fé em coisas maravilhosas e fé em coisas contraditórias e impossíveis."

A existência de Deus, portanto, é um dado de razão. Já a fé é apenas superstição: "Quase tudo que vai além da adoração de um Ser supremo e a submisão do coração às suas ordens eternas é superstição." Por isso, com suas crenças, seus ritos e liturgias, as religiões positivas são quase completamente acúmulos de superstições. "O supersticioso está para um tratante como o escravo está para o tirano. E mais: o supersticioso é governado pelo fanático e torna-se tal. Nascida do paganismo e adotada pelo judaísmo, a superstição infectou a Igreja cristã desde os primeiros tempos (...). Hoje, metade da Europa está persuadida de que a outra metade foi supersticiosa durante séculos e ainda o é. Os protestantes consideram as relíquias, as indulgências, as flagelações, as orações pelos mortos, a água benta e quase todos os ritos da Igreja romana como supersticiosa demência. Segundo eles, a superstição consiste em adotar práticas inúteis como se fossem práticas indispensáveis."

Segundo Voltaire, também não é de admirar que uma seita considere a supersticiosa outra seita e todas as outras religiões: "Com efeito, os muçulmanos acusam de superstição todas as sociedades cristãs e são por elas acusados. Quem julgará esse grande processo? Quem sabe a razão? Mas toda seita pretende ter a razão do seu lado. A decisão será portanto pela força, na expectativa de que a razão penetre em um número de cabeças bastante grande a ponto de conseguir desarmar a força."

Depois de fazer longas relações de superstições, Voltaire conclui: "Menos superstições, menos fanatismo; menos fanatismo, menos desventuras." E é perfeitamente inútil que a França se vanglorie de ser menos supersticiosa do que outros países: "Mas quantas sacristias ainda existem em que encontrais pedaços do vestido da Virgem Maria, grânulos do seu leite e caspa dos seus cabelos! E ainda não existe, talvez, na Igreja de Puy-en-Velay, parte do prepúcio do filhinho da Virgem Maria, religiosamente conservada? (...) E eu ainda poderia vos citar vinte outros exemplos desse gênero. Envergonhai-vos e procurai vos corrigir!" E eis ainda outros conselhos: "Espanhóis, que os nomes da *Inquisición* e da *Santa-Hermandad* não se escutem mais entre vós. Turcos, que submetestes a Grécia, e monges, que a embrutecestes, desaparecei da face da terra!"

6.3. A "defesa da humanidade" contra o "sublime misântropo" de Pascal

As *Cartas filosóficas* I-VII tratam do pluralismo das confissões na Inglaterra e acentuam a concórdia religiosa e a tolerância da sociedade inglesa; as cartas VIII-X têm por objeto o regime de liberdade do povo inglês, bem diferente do sistema político da França; as cartas XI-XVII referem-se à filosofia inglesa e tratam de Bacon, Locke, Newton e da filosofia experimental, tão distante da metafísica escolástica e da filosofia cartesiana praticadas na França; as cartas XVIII-XXIV relacionam-se com a literatura, voltando sua atenção para a liberdade existente e para a influência exercida pelos intelectuais sobre a mais ampla sociedade.

As *Cartas filosóficas* são obra de grande relevância, exercendo enorme influência. Elas levaram à França, de modo sistemático, o pensamento político e filosófico inglês. Entretanto, a carta que, naquela época, suscitou a maior repercussão, quando não até mesmo um escândalo, foi a carta XXV, intitulada *Remarques sur Pascal*. Para Voltaire, como todas as religiões positivas, o cristianismo é superstição. Mas o cristianismo havia encontrado na França um apologista de grande gênio: Pascal. Por conseguinte, atacar Pascal significava minar o ponto mais forte da tradição

cristã francesa. E Voltaire tentou exatamente isso: realizar um ataque a Pascal.

Diz Voltaire: "Respeito o gênio e a eloqüência de Pascal. (...) E é exatamente admirando o seu gênio que combato algumas de suas idéias." Mas que idéias de Pascal devem ser rejeitadas ou, de qualquer forma, corrigidas? Afirma Voltaire: "Em geral, tenho a impressão de que Pascal escreveu os *Pensamentos* com a intenção de mostrar o homem em uma luz odiosa. Ele se dedica a pintá-los todos maus e infelizes. Ele escreve contra a natureza humana mais ou menos com o tom com que escrevia contra os jesuítas." E nisso reside o primeiro erro fundamental, já que ele "atribui à essência da nossa natureza aquilo que só pertence a alguns homens. Ele comete uma eloqüente injúria a todo o gênero humano. Por isso, ouso tomar a defesa da humanidade contra esse sublime misântropo e ouso afirmar que não somos tão maus nem tão infelizes como ele diz".

Na opinião de Voltaire, o *pessimismo* de Pascal está deslocado. E, se é equivocada a concepção que Pascal tem do homem, pensa Voltaire que também é errada a saída que ele aponta para o suposto estado de miséria do homem. Para Pascal, é a verdadeira religião, isto é, o cristianismo, que explica as contradições inerentes ao ser humano, a sua miséria e a sua grandeza. Entretanto, replica Voltaire, outras concepções (como o mito de Prometeu, o de Pandora, os dogmas dos siameses etc.) também podiam explicar essas contradições. Ademais "a religião cristã permaneceria da mesma forma verdadeira mesmo que não nos esforçássemos por elaborar tais raciocínios especiosos (...). O cristianismo nada mais ensina que a simplicidade, a humanidade e a caridade. Pretender traduzi-lo para a metafísica significa fazê-lo uma fonte de erros".

Pascal sustenta também que, sem o mais incompreensível dos mistérios, permaneceríamos incompreensíveis para nós mesmos. Mas, objeta Voltaire, "o homem é concebível sem esse mistério inconcebível: que espécie de raciocínio é esse?" Na realidade, "o homem não é de modo algum um enigma, como gostais de pensar para terdes o prazer de resolvê-lo. O homem tem o seu lugar na natureza, superior aos animais, aos quais se assemelha pelos órgãos, e inferior aos outros seres, aos quais talvez se assemelhe pelo pensamento. Com tudo o que vemos, ele é uma mistura de mal e bem, de prazer e dor. É dotado de paixões para agir e de razão para governar suas próprias ações. Se o homem fosse perfeito, então seria Deus. Esses pretensos contrastes, que chamais de contradições, são os ingredientes necessários que constituem aquele composto que é o homem, que é aquilo que deve ser".

No que se refere à questão da célebre "aposta" pascaliana sobre a existência de Deus (segundo a qual, como é *preciso* apostar,

então é racional apostar que Deus existe, pois, se se vence, ganha-se tudo, mas, se se perde, não se perde nada), Voltaire observa que "semelhante proposição parece-me despropositada e pueril: essas idéias de jogo, de perda e de ganho são absolutamente inconvenientes para a gravidade do assunto". Mas não é só isso, pois "o interesse que eu posso ter em acreditar em uma coisa não constitui em absoluto uma prova de sua existência".

Por fim, a busca das diversões e das ocupações externas, para Pascal, constitui um sinal evidente da miséria humana. Mas Voltaire não é da mesma opinião: "Esse instinto secreto (para a diversão), sendo o princípio primeiro e o fundamento necessário da sociedade, é muito mais um dom da bondade de Deus e o instrumento de nossa felicidade do que o resultado de nossa miséria."

Voltaire desenvolve também outros argumentos contra Pascal e afirma até que deixa de lado outras observações que poderiam ser desenvolvidas sobre os *Pensamentos* de Pascal. E conclui suas anotações considerando: "Basta-me a presunção de ter captado alguns descuidos nesse grande gênio: para um espírito limitado como o meu, é uma consolação estar persuadido de que mesmo os maiores homens se enganam, exatamente como os homens mais comuns."

6.4. **Contra Leibniz e o seu "melhor dos mundos possíveis"**

Se Voltaire estava persuadido de que até "o grande gênio" de Pascal pode errar às vezes, muito mais convencido estava ainda da falsidade e da ilusoriedade do otimismo de Leibniz, "o mais profundo metafísico da Alemanha", para quem o mundo só pode ser "o melhor dos mundos possíveis". Diferentemente de Pascal, Voltaire não pensa que tudo é mau: "Por que razão deveríamos ter horror pelo nosso ser? A nossa existência não é assim tão infeliz como gostariam de nos fazer crer. Considerar o universo como um cárcere e todos os homens como criminosos à espera de serem justiçados é uma idéia de fanático."

Entretanto, embora reprovando o pessimismo obsessivo de Pascal, Voltaire não é insensível nem fica cego diante do mal do mundo. O mal existe: os horrores da maldade humana e as penas das catástrofes naturais não são invenções dos poetas. São fatos nus e crus que se chocam com força decisiva contra o otimismo dos filósofos, contra a idéia do "melhor dos mundos possíveis". Já no *Poema sobre o desastre de Lisboa,* Voltaire perguntava-se o por quê do sofrimento inocente, a razão da "desordem eterna" e do "caos de desventuras" que nos cabe ver neste "melhor dos mundos possíveis". E dizia que, se é verdade que "tudo um dia ficará bem", o que constitui a nossa esperança, entretanto é ilusão sustentar que "tudo está bem hoje em dia".

Entretanto, é com *Cândido ou o otimismo,* verdadeira obra-prima da literatura e da filosofia iluminista, que Voltaire procura despedaçar aquela filosofia otimista que trata de *justificar tudo,* impedindo-se assim de compreender alguma coisa. Como dissemos, *Cândido* é uma obra-prima: "O espírito de *Cândido* inspirou Renan, Anatole France e até escritores de direita, como Charles Maurras e Jacques Baiville. O estilo de Voltaire, brilhante, rápido, simples e claro, tornou-se o ideal de toda uma estirpe de escritores franceses, aqueles que não haviam adotado o mestre da escola rival, isto é, Chateaubriand. Inclusive no exterior, escritores como Byron muito ficariam devendo à ironia voltairiana" (A. Maurois).

O *Cândido* é um relato tragicômico. A tragédia está no mal, nas guerras, nas opressões, na intolerância, na superstição cega, nas doenças, nas arbitrariedades, na estupidez, nas roubalheiras e nas catástrofes naturais (como o terremoto de Lisboa) com que Cândido e seu mestre Pangloss (contrafigura de Leibniz) se defrontam. E a comédia está nas insensatas justificações que Pangloss e também Cândido, seu aluno, procuram dar às desventuras humanas.

Que tipo de mestre é Pangloss? "Pangloss ensinava a metafísico-teológico-cosmológico-idiotologia. Demonstrava admiravelmente que não há efeitos sem causas e que, neste melhor dos mundos possíveis, o castelo do senhor Barão era o mais belo dos castelos e que sua senhora era a melhor baronesa possível. Dizia: 'Está provado que as coisas não podem ser de outro modo: com efeito, como tudo é feito por um fim, tudo existe necessariamente pelo melhor fim. Observai que os narizes são feitos para que neles repousem os óculos e, com efeito, nós temos óculos; notai que as pernas são evidentemente conformadas para vestirem calças e, com efeito, nós temos calças. Da mesma forma, as pedras foram criadas para serem lapidadas e delas serem feitos castelos e, com efeito, meu senhor tem um belíssimo castelo: o mais poderoso Barão da província deve ser o melhor alojado. E, como os porcos foram criados para serem comidos, nós comemos porco o ano inteiro. Conseqüentemente, aqueles que afirmaram que tudo vai bem disseram uma asneira: é preciso dizer que tudo vai da melhor maneira possível."

Expulso do castelo do barão Thunder-ten-Tronchle, por ter sido surpreendido em atitude amorosa com a senhorita Cunegunda, Cândido foi alistado à força no exército dos búlgaros (isto é, dos prussianos), em guerra com os ábaros (os franceses), sendo chicoteado de modo horroroso: "Não há efeito sem causa — pensava Cândido. — Tudo está necessariamente ligado e ordenado para o melhor. Era necessário que eu fosse expulso da presença de Cunegunda e que passasse pelo chicote, assim como é necessário

que eu esmole o pão até que possa ganhá-lo. Tudo isso não poderia ser diferente."

Era assim que pensava Cândido, quando se viu forçado a pedir esmola, depois de ter escapado de uma tremenda batalha: "Não havia nada no mundo de mais belo, ágil, brilhante e bem ordenado do que dois exércitos. Trombetas, pífaros, oboés, tambores e canhões criavam uma harmonia tal que não se ouviria nem mesmo no inferno. Os canhões deram a partida, despedaçando cerca de seis mil homens de cada lado; depois, os mosquetes tiraram do melhor dos mundos mais ou menos nove ou dez mil velhacos, que estavam infectando a sua crosta. E a baioneta tornou-se razão suficiente para a morte de alguns milhares de homens. Podia-se avaliar o todo em umas trinta mil almas. Cândido, que tremia como um filósofo, escondeu-se o melhor que pôde durante tal massacre heróico. Finalmente, enquanto os dois reis, cada qual no seu próprio campo, faziam entoar o *Te Deum,* decidiu ir para outro lugar, a fim de discutir os efeitos e as causas."

Depois de várias peripécias e de tantas dores, Cândido encontra novamente Pangloss, todo desfigurado, que lhe conta que "Cunegunda teve o ventre aberto pelos soldados búlgaros, depois de ter sido violada o máximo possível; esmagaram a cabeça do Barão, que queria defendê-la; a baronesa foi feita em pedaços (...) e, quanto ao castelo, não restou pedra sobre pedra". Diante dessas notícias, Cândido se desespera, pergunta onde estará o melhor dos mundos e desmaia. Voltando a si, ouve Pangloss, que lhe diz: "Mas nós fomos vingados, já que os ábaros fizeram o mesmo em um baronato vizinho, pertencente a um senhor búlgaro."

Então, Cândio pergunta a Pangloss como ele ficou tão desfigurado assim. E Pangloss responde que a causa é o amor. Mas, rebate Cândido, como é que "tão belíssima causa produziu em vós um tão horrível defeito"? E Pangloss responde: "Meu caro Cândido, lembras de Pasquina, a graciosa camareira de nossa augusta baronesa? Pois eu provei em seus braços as delícias do paraíso, que produziram estes tormentos do inferno pelos quais me estás vendo destruído. Ela estava infectada e creio que morreu disso. Pasquina teve esse presente de um franciscano verdadeiramente sábio, que havia desejado remontar às fontes: com efeito, pegou-a de uma velha condessa, que a havia recebido de um capitão de cavalaria, que a devia a uma marquesa, que era devedora de um pagem, que a pegara de um jesuíta, que, ainda noviço, a tivera por linha direta de um dos companheiros de Cristóvão Colombo. No que se refere a mim, não a passarei a ninguém, já que estou por morrer."

Diante dessa descrição da terrível história, Cândido pergunta a Pangloss se não foi precisamente o diabo o tronco inicial dessa genealogia. Mas o "grande homem" Pangloss responde: "De

modo algum! Isso era uma coisa indispensável, um ingrediente necessário no melhor dos mundos. Se Colombo não houvesse pego em uma ilha da América essa doença, que envenena a fonte da geração, que muitas vezes atrapalha a própria geração e que, evidentemente, é precisamente o oposto ao limite da natureza, então não teríamos o chocolate nem a cochonilha. E deve-se observar que até hoje, em nosso continente, essa doença, como a controvérsia, é toda nossa. Turcos e indianos, persas e chineses, siameses e japoneses ainda não a conhecem: mas há uma razão suficiente para que, por seu turno, a conheçam dentro de breves séculos. Entrementes, ela realizou progressos maravilhosos entre nós, especialmente entre essas grandes armadas, feitas de honestos mercenários bem educados, que decidem da sorte dos Estados: pode-se garantir que, quando trinta mil homens combatem em batalha campal contra tropas semelhantes, há uns vinte mil sifilíticos de cada lado."

Chegados ao porto de Lisboa, um bom e generoso anabatista — que havia ajudado Pangloss e Cândido — morreu afogado por ajudar um marinheiro que, a um movimento em falso, havia caído ao mar: "Cândido se aproxima, vê seu benfeitor que emerge por um momento, mas logo é engolido para sempre. Queria jogar-se ao mar atrás dele, mas o filósofo Pangloss o impediu, demonstrando-lhe que a enseada de Lisboa havia sido criada de propósito para que aquele anabatista se afogasse ali." Entrando na cidade, percebem logo que a terra começa a tremer; o mar se levanta, com as águas fervendo no porto e arrancando os navios às suas âncoras; turbilhões de chamas e cinzas cobrem as praças; as casas desmoronam. Trinta mil habitantes ficam sob as ruínas. Diz Pangloss: "Este terremoto não é coisa nova: a cidade de Lima experimentou as mesmas coisas, na América, no ano passado. Mesmas causas, mesmos efeitos. Certamente deve haver um filão de enxofre, por baixo da terra, de Lima até Lisboa." Cândido responde: "Nada é mais provável. Mas, por Deus, um pouco de óleo e de vinho!" E Pangloss replica: "Como, provável? Sustento que a coisa está demonstrada!"

As aventuras dos dois não terminam aí. Mas, pelo que mostramos, dá para entender o que é o *Cândido* e o que Voltaire pretendeu dizer com isso. Entrementes, depois de outras movimentadas aventuras, a companhia chega a Constantinopla (Cunegunda, na realidade, não estava morta, mas se havia tornado terrivelmente feia), onde Cândido, Pangloss e outro filósofo, Martinho, encontram um velho sábio muçulmano, que não se interessa por política, não discute sobre a harmonia preestabelecida nem se imiscui nas coisas dos outros. Diz o sábio turco: "Tenho apenas vinte alqueires, que cultivo com meus filhos. O trabalho

afasta de nós três grandes males: o tédio, o vício e a necessidade." E a sabedoria do velho turco, de certo modo, contagia os três filósofos. Diz Pangloss: "As grandezas são muito perigosas." E Cândido: "Sei também que é preciso cultivar a nossa horta." E Martinho: "Trabalhemos sem discutir: esse é o único modo de tornar a vida suportável."

"É preciso cultivar a *nossa* horta": não se trata de uma fuga dos compromissos da vida, mas o modo mais digno para vivê-la e para mudar a realidade naquilo que nos é possível. Nem tudo é mal e nem tudo é bem. O mundo, porém, está cheio de problemas. Cabe a cada um de nós não eludir os *nossos* problemas, mas sim enfrentá-los, fazendo aquilo que for possível para resolvê-los. O nosso mundo não é o pior dos mundos possíveis, mas também não é o melhor. "É preciso cultivar a nossa horta", isto é, precisamos enfrentar os nossos problemas, para que este mundo possa melhorar gradualmente ou, pelo menos, não se torne pior.

6.5. **Os fundamentos da tolerância**

E exatamente para que este mundo se tornasse mais civilizado e a vida mais suportável, Voltaire travou durante toda a sua vida a batalha pela tolerância. Para ele, a tolerância encontra o seu fundamento teórico no fato de que, como demonstraram "homens como Gassendi e Locke, apenas com as nossas próprias forças, nós não podemos saber nada dos segredos do Criador". Nós não sabemos quem é Deus, nem o que é a alma e muitas outras coisas. Mas há quem se arrogue o direito divino da onisciência — e daí a intolerância.

No verbete "tolerância" do *Dicionário filosófico,* podemos ler: "O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Nós todos estamos prenhes de fraqueza e de erros: perdoemo-nos reciprocamente as nossas bobagens, essa é a primeira lei da natureza. No mercado de Amsterdão, de Londres, de Surata ou de Bassora, todo dia negociam juntos o budista, o induísta, o judeu, o maometano, o deísta chinês, o brâmane, o cristão grego, o cristão romano, o cristão protestante, o cristão quaker e nenhum levanta o punhal para o outro visando ganhar uma alma para a sua religião. E por que então nós nos lançamos uns contra os outros quase sem interrupção, a partir do primeiro Concílio de Nicéia?"

O nosso conhecimento é limitado e nós todos estamos sujeitos ao erro, nisso reside a razão da tolerância recíproca: "Em todas as outras ciências nós estamos sujeitos ao erro. Que teólogo, tomista ou escotista ousaria então sustentar seriamente que está absolutamente seguro de sua posição?" E, no entanto, as religiões estão armadas umas contra as outras e, no interior das religiões, as seitas geralmente são terríveis no combaterem-se reciprocamente.

te. Entretanto, diz Voltaire, está claro que "nós devemos nos tolerar mutuamente, porque somos todos fracos, incoerentes, sujeitos à inconstância e ao erro. Será que um junco dobrado pelo vento contra a lama deverá dizer ao junco seu vizinho, dobrado em sentido contrário, que ele, miserável, deve dobrar-se como está se dobrando o primeiro, sob pena de denunciá-lo para fazê-lo ser arrancado e queimado?" A intolerância se entrelaça com a tirania. E "o tirano é aquele soberano que não conhece outras leis além dos seus caprichos, que se apropria dos haveres dos seus súditos e depois os alista em sua guarda para que vão tomar os bens dos vizinhos".

Mas, voltando à intolerância mais especificamente religiosa, o que Voltaire sustenta é que a Igreja cristã quase sempre esteve estraçalhada pelas seitas: "Muitas vezes o mártir era considerado apóstata pelos seus irmãos e o cristão carpocraciano expirava sob o machado do carrasco romano excomungado por seu irmão ebionita, que, por seu turno, era anatematizado pelo sabeliano." Pois bem, afirma Voltaire, "uma tão horrível discórdia, que dura há tantos séculos, é uma claríssima lição de que devemos perdoar uns aos outros os nossos erros: a discórdia é a grande peste do gênero humano e a tolerância é o seu único remédio".

E essa verdade é uma verdade que todos admitem quando pensam e meditam sozinhos. "Por que então esses mesmos homens que, privadamente, admitem a indulgência, a benevolência e a justiça, em público se insurgem com tanta fúria contra essas virtudes? Por quê? Porque o seu interesse está no seu deus e eles tudo sacrificam a esse monstro que adoram."

6.6. O "caso Calas" e o *Tratado sobre a tolerância*

E Voltaire realizou seu ataque ao "monstro", um ataque que fez época e que ainda hoje provoca discussões, com o seu *Tratado sobre a tolerância*. Por volta de fins de março de 1762, um viajante proveniente do Languedoc esteve em Ferney e contou a Voltaire um fato que havia agitado a cidade de Tolosa. Nessa cidade, há pouco tempo, um negociante calvinista, Jean Calas, havia sido supliciado, enforcado e queimado por ordem do Parlamento local. Jean Calas, que morreu perdoando os seus carnífices, havia sido acusado de ter matado seu filho Marc-Antoine, com o objetivo de impedi-lo de tornar-se católico. Na realidade, tratou-se apenas de um caso de bárbara e cruel intolerância religiosa: uma multidão enfurecida de católicos fanáticos e juízes também fanáticos condenaram um inocente.

Sob a emoção desses fatos, Voltaire escreveu o *Tratado sobre a tolerância*. E, como podemos ler em uma carta de 24 de janeiro

de 1763, escrita a uma pessoa amiga, ele escreve o seu trabalho com o seguinte objetivo: "Não se pode mais impedir que Jean Calas seja supliciado. Mas é possível tornar os seus juízes execráveis. E é isso o que eu lhes auguro. Assim, aventurei-me a escrever todas as razões que poderiam justificar esses juízes: cutuquei-me o cérebro para encontrar o modo para desculpá-los, mas nada mais encontrei além de motivos para dizimá-los."

E eis o que escreve Voltaire no *Tratado sobre a tolerância* sobre o processo contra a família Calas: "Treze juízes reuniram-se todos os dias para levar a termo o processo. Não havia e nem podia haver qualquer prova contra a família; mas a religião traída ocupava o lugar das provas. Seis juízes insistiram longamente na condenação de Jean Calas, de seu filho e de Lavaisse (amigo da família) à roda e da mulher de Jean Calas à fogueira. Sete outros juízes, mais moderados, queriam pelo menos o exame do caso. Os debates foram longos e repetidos. Um dos juízes, convencido da inocência dos acusados e da impossibilidade do delito, falou energicamente em seu favor: opôs o zelo pela humanidade ao zelo pela severidade, tornando-se o defensor público de Calas em todas as casas de Tolosa, onde os gritos incessantes da religião traída pediam o sangue daqueles desgraçados. Outro juiz, conhecido por sua violência, falava com tanta raiva contra Calas na cidade quanto o primeiro era pressuroso em defendê-lo. Por fim, o escândalo foi tão grande que ambos foram obrigados a declarar sua abstenção no juízo, retirando-se para o campo.

Mas, por uma estranha desventura, o juiz favorável aos Calas foi tão delicado que persistiu na abstenção, ao passo que o outro voltou a dar o seu voto contra aqueles que não devia julgar: e foi esse voto que decidiu a condenação à roda, já que houve somente oito votos contro cinco, com um dos seis juízes contrários tendo por fim, depois de muitas contestações, passado para o lado dos mais severos."

Comenta Voltaire: "Quando se trata de um parricídio e de condenar um pai de família à mais atroz tortura, parece que a sentença deveria ser unânime, porque as provas de um crime tão inaudito deveriam ser claramente evidentes para todos: em um caso tal, a mínima dúvida deveria bastar para fazer tremer o juiz ao assinar uma condenação à morte. A fraqueza da nossa razão e a insuficiência das nossas leis se fazem sentir todos os dias, mas a sua miséria fica mais do que nunca evidente quando a maioria de um só voto manda um cidadão para a roda. Em Atenas, eram necessários cinqüenta votos mais que a metade para que se ousasse pronunciar uma condenação à morte. O que deduzir disso? Aquilo

que nós já sabemos inutilmente, isto é, que os gregos eram mais sábios e mais humanos do que nós."

Falando do caso Calas, Voltaire apresenta toda uma longa série de horrores devido ao fanatismo e à intolerância. Pois bem, qual será o remédio contra essa doença tão virulenta? E eis a resposta aguda e apaixonada do sábio iluminista: "O melhor meio para diminuir o número dos maníacos, se é que permanecem, é confiar essa doença do espírito ao regime da razão, que lenta mas infalivelmente ilumina os homens. Essa razão é doce e humana, inspira à indulgência, sufoca a discórdia e consolida a virtude, torna a obediência às leis mais agradável do que a força pode assegurar a sua observância. E não se levará em conta o ridículo universal que hoje cerca o fanatismo? Esse ridículo é uma poderosa barreira contra as extravagâncias de todos os setores."

Contra as extravagâncias, por exemplo, daqueles teólogos cheios de fanatismo e de odio. Mas, por sorte, diz Voltaire, "a controvérsia teológica é uma doença epidêmica que está por acabar: essa peste, da qual estamos curados, exige apenas um regime de brandura". Evidentemente, Voltaire mostrava-se otimista nesse ponto: com efeito, a disputa teológica pode vestir as roupagens da disputa ideológica e ser feroz como aquela e talvez até mais. E foi o que aconteceu em seguida. Mas, de todo modo, para Voltaire, "o direito natural é aquele que a natureza indica para todos os homens. Haveis educado vosso filho e ele vos deve respeito porque sois o seu pai e reconhecimento porque sois o seu benfeitor. Tendes direito aos produtos da terra que cultivastes com as próprias mãos. Se haveis assumido ou recebido uma promessa, ela deve ser cumprida."

Pois bem, o *direito humano,* diz Voltaire, "em nenhum caso pode deixar de se fundar sobre esse direito natural. E, sobre toda a terra, o grande princípio, o princípio universal tanto de um como de outro é o seguinte: 'Não faças aos outros o que não gostarias que fosse feito a ti.' Pois bem, seguindo-se esse princípio, não é possível que um homem possa dizer a outro: 'Acredita naquilo em que eu creio e que tu não podes crer, caso contrário morrerás.' É isso o que se diz em Portugal, na Espanha, em Goa. Em alguns outros países, contentam-se em dizer agora: 'Acredita, ou te incomodarei; acredita, ou te farei todo o mal que puder. Monstro, se tu não tens a minha religião, então não tens religião alguma; é preciso que os teus vizinhos, a tua cidade a tua província tenham horror de ti!' "

Se essa conduta estivesse em conformidade com o direito humano, observa Voltaire, então seria preciso que "o japonês execrasse o chinês, que por seu turno execraria o siamês; este perseguiria os gangáridas, que se lançariam sobre os habitantes da

Índia; um mongol arrancaria o coração do primeiro malaio que encontrasse; o malaio poderia destroçar o persa, que poderia massacrar o turco; e todos juntos se precipitariam sobre os cristãos, que há tanto tempo se devoram entre si. O direito da intolerância, portanto, é absurdo e bárbaro: é o direito dos tigres. Aliás, é bem mais horroroso, porque os tigres só se despedaçam para comer, ao passo que nós temos nos exterminado por parágrafos."

Foi J. Benda quem sustentou que as idéias de Voltaire inspiraram a legislação da Revolução francesa, a da Terceira República, e estão na base da teoria da democracia. E, na realidade, "os grandes princípios do Estado laico, da soberania popular, da igualdade de direitos e deveres, do respeito às prerrogativas naturais dos indivíduos e dos povos, da necessidade de uma convivência pacífica das diversas opiniões no seio da vida social, dos direitos imprescritíveis à liberdade de pensamento e das vantagens da livre crítica, a generosa e otimista idéia de uma luta incessante contra os preconceitos e a ignorância e de uma conscienciosa propaganda pela difusão da cultura como instrumentos essenciais para o progresso da nossa civilização, todas essas questões, que já haviam sido agitadas e tratadas com maior ou menor intensidade por tantos escritores do século XVIII e, por vezes, até dos séculos XVI e XVII, foram retomadas por Voltaire, renovadas e sustentadas com uma agudeza tão clara e persuasiva, com uma riqueza de referências históricas e de remitências polêmicas à realidade contemporânea, com um vigor sintético, uma coerência moral e uma coragem tão absolutos que sua eficácia logo se multiplicou. E pode-se dizer que somente com Voltaire tais questões começaram a tomar corpo e pesar de modo verdadeiramente decisivo" (M. Bonfantini).

7. Montesquieu: as condições da liberdade e o Estado de direito

7.1. A vida e o significado da obra

"Depois de ter lido o *Espírito das leis,* o naturalista Charles Bonnet escreveu ao autor: 'Newton descobriu as leis do mundo natural: vós, senhor, haveis descoberto as leis do mundo intelectual.' Embora não tenha chegado a tanto, Montesquieu — erudito, moralista, jurista, político, viajante e cosmopolita, com efeito, se havia proposto em sua obra-prima a estender o método experimental ao estudo da sociedade humana, fixar alguns 'princípios' universais adequados a organizar logicamente a infinita multiplicidade dos usos, das normas jurídicas, das crenças religiosas e das

formas políticas e, por fim, formular as leis objetivas segundo as quais, sob a aparência do acaso, articula-se constantemente o comportamento variado dos homens. Ele não rejeitou a concepção maquiavélica da política como força, mas a integrou com uma paciente consideração das outras infinitas "causas" — históricas, políticas, físicas, geográficas, morais — que atuam nos acontecimentos humanos. Transpondo os critérios do método experimental ao estudo da sociedade, ele foi um dos pais da sociologia. Entretanto, como filósofo iluminista, compartilhou a fé iluminista na perfectibilidade do homem e da sociedade. Renunciou à busca da melhor forma do estado, cara à literatura utopista, e tentou estabelecer concretamente as condições que, nos diversos regimes políticos, garantem o *optimum* da convivência civil: a liberdade. O seu realismo e o seu relativismo ligam-se a outra intenção normativa: um chamado à racionalização das leis e das instituições" (P. Casini).

Charles Louis de Secondat, barão de Montesquieu, nasceu no castelo de La Brède, nas proximidades de Bordeaux, em 1689. Tendo realizado seus estudos jurídicos, inicialmente em Bordeaux e depois em Paris, foi conselheiro (1714) e, posteriormente, em 1716, presidente de seção do Parlamento de Bordeaux (deve-se recordar aqui que, antes da Revolução, os parlamentos franceses eram órgãos judiciários). Montesquieu manteve o cargo de presidente do Parlamento até 1728, quando o vendeu, como se fazia então. Realizou então viagens à Itália, Suíça, Alemanha, Holanda e Inglaterra. Neste último país, ficou mais de um ano (1729-1731) e, estudando a vida política inglesa, concebeu aquela elevada opinião sobre as instituições políticas dos ingleses que podemos encontrar em sua obra maior: *O espírito das leis.* Voltando à França em 1731, estabeleceu-se no castelo de La Brède, onde, à parte algumas estadas breves em Paris (havia sido eleito membro da Academia em 1727), viveu trabalhando em suas obras até a sua morte, ocorrida em 1755.

Montesquieu escreveu sobre diversos assuntos, tanto de natureza literária como científica, embora o seu maior interesse, o da *ciência política,* já se manifestasse em algumas de suas *Lettres persanes,* publicadas anonimamente em 1721. Em 1733, publicou as *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* e as *Réflexions sur la monarchie universelle.* Somente em 1748, depois de vinte anos de trabalho, ele publicou *De l'esprit des loix* (ou, como se escreve hoje, *lois*). A essa obra seguiram-se, em 1970, uma *Défense* e os *Éclairsissements.* Já o *Traité des devoirs* (1725) acabou se perdendo, dele restanto somente poucos fragmentos e um resumo. Para uma mais adequada compreensão do pensamento de Montesquieu, são importantes as *Pensées* que ele deixou manuscritas.

7.2. As razões da excelência da ciência

A confiança iluminista na ciência é destacada em Montesquieu. Em seus *Discursos e memórias,* podemos ler: "A diferença entre as grandes nações e os povos selvagens se reduz ao fato de que aquelas se aplicam às artes e às ciências, ao passo que estes as negligenciam totalmente." As ciências "são extremamente úteis, porque libertam os povos de perniciosos preconceitos". Mas os motivos que militam em favor do estudo das ciências são ainda mais amplos:

a) "O primeiro é a satisfação interior que experimentamos ao aumentar a dignidade da própria natureza, isto é, aumentando a inteligência de um ser inteligente."

b) "O segundo é certa curiosidade que todos os homens possuem e que nunca foi tão justificada como em nosso século. Todo dia nos surgem notícias de novas ampliações dos limites do nosso saber, os próprios cientistas se maravilham com a amplitude de seus conhecimentos e a própria grandiosidade dos seus sucessos faz, por vezes, com que duvidem de sua existência real (...)."

c) "O terceiro motivo que nos deve animar na pesquisa científica é a fundada esperança de alcançar resultados positivos. O caráter extraordinário das conquistas do nosso século está no fato de que não se trata mais da descoberta de verdades simples, mas muito mais dos próprios métodos para prová-las; não se trata de uma simples pedra, mas dos instrumentos e máquinas para construir o prédio inteiro. Um homem se vangloria de possuir ouro, enquanto outro de saber fabricá-lo: é óbvio que o verdadeiro rico seria o segundo."

d) "O quarto motivo é a nossa própria felicidade. O amor aos estudos é a única das nossas paixões que é, por assim dizer, eterna; todas as outras nos abandonam à medida que a frágil máquina da qual emergem se aproxima de seu fim (...). Portanto, é necessário construir uma felicidade que nos acompanhe em todas as idades: a vida é tão breve que não podemos levar em conta uma felicidade que não dure pelo menos o quanto duramos nós mesmos."

E ainda: e) "Outro motivo que deve nos encorajar a nos aplicarmos aos estudos é a utilidade que deles pode desfrutar a sociedade de que fazemos parte, pois podemos acrescentar novas comodidades às muitas de que já desfrutamos. O comércio, a navegação, a astronomia, a geografia, a medicina e a física receberam um impulso muito vigoroso do trabalho daqueles que nos precederam: assim, que objetivo pode ser mais nobre do que o de trabalhar para que os homens que virão depois de nós sejam ainda mais felizes do que nós fomos?"

7.3. As *Cartas persas*

Portanto, é sólida a confiança que Montesquieu nutre pelas ciências naturais. E sua tentativa de examinar os acontecimentos históricos e sociais com o método típico das ciências naturais já pode ser visto nas *Cartas persas,* onde também estão ativamente presentes outros ingredientes da mentalidade iluminísta. Na realidade, "a tendência a estender o método experimental aos fenômenos histórico-sociais, a herança cética e racionalista dos *mécréants* eruditos e o uso da ironia como uma função crítica e pragmática fundem-se de modo bastante original nas *Cartas persas* (...), que, sob a aparência do exotismo e na função literária corrente do romance epistolar, constituíram um verdadeiro manifesto iluminista" (P. Casini).

A ficção literária consiste no fato de que o jovem persa Usbek, aparentemente ingênuo, mas na realidade perspicaz e impiedoso, escreve cartas sobre a sua viagem de instrução pela Europa, nas quais põe na berlinda os vícios das classes dirigentes, ridiculariza o clero, mostra desprezo pelas disputas teológicas, evidencia como é corrupta a corte e como são absurdos os costumes imperantes, denuncia o despotismo, se interessa pela condição das mulheres, pelo direito penal, pelas finanças, pelas formas de governo, pelos problemas demográficos.

De particular interesse é a carta LXXXIII, da qual emerge uma concepção racionalista e naturalista da justiça, típica da filosofia iluminista. Escreve Montesquieu: "A justiça é uma relação de conveniência que existe realmente entre duas coisas: essa relação é sempre a mesma, qualquer que seja o ser que a considere, seja ele Deus, seja um anjo ou, por fim, um homem." E, na vida associada dos homens, a justiça brota da virtude e não das leis coercitivas do Estado.

A propósito disso, são significativas as cartas XI-XIV, que registraram o apólogo dos trogloditas. Feroz, invencível e avesso a toda norma de convivência, o povo dos trogloditas chegou ao limite da destruição geral. Entretanto, ele ressurge e se torna próspero graças à obra de dois homens justos, de cujo exemplo nasce um povo novo, educado na virtude da justiça. Trata-se — coisa unanimemente admitida — de uma crítica à tese de Hobbes segundo a qual um povo só pode obter a paz através da força do Estado, que doma a fúria das paixões egoístas.

E eis, a seguir, uma série de outras observações, que nos ajudarão a captar o tom geral da obra. A respeito das *disputas teológicas,* escreve ele: "Existe (...) um número infinito de doutores que estão continuamente ocupados em levantar novas questões a respeito da religião (...). Assim, posso te assegurar que nunca

existiu um reino tão estraçalhado por guerras civis como o de Cristo. Aqueles que lançam à circulação proposições novas são inicialmente chamados de heréticos (...), mas ouvi dizer que, na Espanha e em Portugal, há certos dervixes que não acatam nenhuma razão e mandam queimar um homem como se faria com um punhado de galhos secos (...). Vejo aqui muita gente ocupada em disputas sem fim em torno da religião; tenho, porém, a impressão de que disputam para ver quem a observa menos."

Sobre a *intolerância,* podemos ler, entre outras coisas: "Admito que as histórias estão cheias de guerras religiosas. Mas, olhando bem, não foi a multiplicidade das religiões que produziu tais guerras, mas sim o espírito de intolerância próprio da seita que se considerava dominante: é aquele espírito de proselitismo que os hebreus aprenderam com os egípcios e que depois se difundiu, como uma doença epidêmica, entre os maometanos e os cristãos; em suma, é aquela embriaguez do espírito cujos progressos acabam por produzir o eclipse total da razão humana."

No que se refere à maior *diferença entre a política asiática e a de alguns Estados europeus,* diz Usbek: "Uma das coisas que mais excitou a minha curiosidade ao chegar à Europa foi a história e a origem das repúblicas. Tu sabes que a maior parte dos asiáticos não tem nem mesmo a idéia de semelhante tipo de governo, nem tem suficiente imaginação para chegar a pensar que possa existir sobre a face da terra um regime diverso do regime despótico."

Sobre os *ingleses,* podemos ler: "Nem todos os povos da Europa são igualmente submetidos aos seus príncipes. O humor impaciente dos ingleses, por exemplo, não permite ao seu rei que faça sentir muito a sua autoridade; a submissão e a obediência são as virtudes às quais eles menos se atêm. A esse propósito, aliás, sustentam coisas verdadeiramente extraordinárias. Segundo eles, só existe um laço que pode verdadeiramente unir os homens, que é o laço da gratidão (...). Mas se um príncipe, longe de fazer seus súditos viverem felizes, pretende sufocá-los e oprimi-los, deixa de ter valor qualquer razão para obedecer-lhe: nada mais os liga a ele e retomam a sua natural liberdade. Com efeito, eles sustentam que todo poder ilimitado não pode ser considerado legítimo, precisamente porque a sua origem não pode ter sido legítima. Com efeito, dizem que não podem atribuir a outro um poder maior do que têm sobre si mesmos. Ora, nós não temos um poder ilimitado sobre nós mesmos: por exemplo, não podemos nos tirar a vida. E assim, concluem eles, ninguém pode ter tal poder sobre a terra."

A esses sentimentos de admiração em relação aos ingleses corresponde uma sarcástica ironia em relação ao rei da França e ao papa: "O rei da França é o mais poderoso príncipe da Europa. Embora não possuindo minas de ouro como o rei da Espanha, seu

vizinho, é mais rico do que ele, porque sabe extrair ouro da vaidade de seus súditos, mais inexaurível do que qualquer mina. Já foi visto empreendendo e sustentando longas guerras sem outros recursos além da venda de títulos nobiliárquicos e, por um milagre do orgulho humano, as suas tropas eram pagas regularmente, as fortalezas municiadas e as frotas equipadas. De resto, esse rei é um grande mago: exerce o seu poder sobre o próprio espírito dos seus súditos, fazendo-os pensar como ele quer (...). Chega inclusive a fazê-los crer que é capaz de curá-los de qualquer espécie de mal apenas por tocar-lhes, tão grande são a força e o poder que tem sobre os espíritos."

Entretanto, se o rei da França é grande mago, na opinião de Montesquieu existe um mago ainda maior do que ele. E "esse mago se chama papa. Ele consegue fazer crer que três e um são a mesma coisa, que o pão que se come não é pão ou que o vinho que se bebe não é vinho e mil outras coisas desse gênero (...). O papa, chefe dos cristãos. Trata-se de velho ídolo, incensado por hábito. Outrora, os próprios príncipes o temiam (...), mas agora não mete mais medo em ninguém. Pretende ser o sucessor de um dos primeiros cristãos, que se chamava são Pedro. Claro, trata-se de uma rica sucessão: com efeito, ele possui tesouros imensos e é senhor de um grande país".

Sobre o cristianismo, encontramos observações como estas: "Sabei (...) que a religião cristã está sobrecarregada por uma infinidade de práticas de observância muito difícil. Assim, pensou-se que seria mais fácil obter a dispensa junto aos bispos do que cumprir todos esses preceitos — e assim se fez, em homenagem à utilidade pública. Desse modo, quando se quer evitar a observância do jejum, subtrair-se à formalidade do matrimônio, deixar de lado algum voto, desposar-se contra a proibição da lei ou deixar de cumprir o seu próprio juramento, vai-se ao bispo ou ao papa que logo se obtém a dispensa (...)."

7.4. O *Espírito das leis*

A análise empírica dos fatos sociais, que já se manifestara nas *Cartas persas* e estava presente nas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência,* também é típica do *Espírito das leis.* Com efeito, esta obra "corresponde à exigência, que amadurecia sempre melhor no pensamento de Montesquieu, de estudar as leis da vida social e política não com o método apriorista e abstrato dos iluministas, mas através da observação empírica direta: portanto, as leis não são entendidas como princípios racionais e ideais, mas sim como relações constantes entre fenômenos históricos" (G. Fassò).

Escreve Montesquieu: "Muitas coisas governam os homens: os climas, as religiões, as leis, as máximas de governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, os usos — e disso tudo resulta um espírito geral." Por *espírito das leis,* portanto, devem-se entender as relações que caracterizam um conjunto de leis positivas e históricas que regulam as relações humanas nas várias sociedades. "A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra. As leis políticas e civis de cada nação nada mais devem ser do que os casos particulares aos quais se aplica tal razão humana. Elas devem se adaptar tão bem ao povo para o qual foram feitas que somente em casos raríssimos as leis de uma nação poderiam convir para outra (...)."

E continua: "Elas devem ser (...) relativas à geografia física do país; ao clima glacial, tórrido ou temperado; à qualidade, situação e grandeza do país; ao gênero de vida dos povos, camponeses, caçadores ou pastores; devem estar em relação com o grau de liberdade que a constituição pode tolerar; à religião dos habitantes, às suas inclinações, às suas riquezas, ao seu número, ao seu comércio, aos seus costumes, aos seus usos. Por fim, elas estão em relação entre si e com a sua origem, com as finalidades do legislador e com a ordem das coisas nas quais se fundamentam. Portanto, é necessário estudá-las sob todos esses diversos aspectos. E foi essa a empresa que tentei realizar em minha obra. Examinarei todas essas relações — e o seu conjunto constitui aquilo que chamo de espírito das leis."

As leis, portanto, são diferentes de povo para povo, em função do clima, das ocupações fundamentais, da religião e assim por diante. Pois bem, Montesquieu não trata de toda a enorme massa de fatos empíricos relativos às "leis" dos diversos povos com um esquema apriorista, abstrato e absoluto. Entretanto, dá ordem à ilimitada série de observações empíricas por meio de *princípios* precisos, que, ao mesmo tempo em que dão ordem a tais observações empíricas, delas recebem forte suporte empírico.

Eis os esquemas de ordenação de Montesquieu: "Existem três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico (...). O governo republicano é aquele em que o povo, em sua totalidade ou uma parte dele, possui o poder soberano; o monárquico é aquele em que só um governa, mas com base em leis fixas e imutáveis; ao passo que o despótico é aquele em que também um só governa, mas sem leis e sem regras, decidindo de tudo com base em sua vontade e ao seu bel-prazer." Essas três formas de governo são tipicizadas pelos respectivos *princípios éticos,* que são a *virtude* para a forma republicana, a *honra* para a monárquica e o *medo* para a despótica. A forma ou natureza do governo "é aquilo que o

faz ser tal, isto é, o princípio que o faz agir. Um é movido por sua estrutura peculiar, outro é movido pelas paixões humanas".

Está claro, diz Montesquieu, que as leis devem ser relativas tanto ao princípio de governo como à sua natureza. Assim, para sermos mais claros, "não é preciso muita probidade para que um governo monárquico ou despótico possa se manter e defender. A força das leis em um e o braço ameaçador do príncipe no outro regulam e governam tudo. Mas, em um estado popular, é preciso uma mola a mais, que é a virtude. Essa afirmação está em conformidade com a natureza das coisas e, ademais, é confirmada por toda a história universal. Com efeito, é evidente que, em uma monarquia, onde quem faz cumprir as leis se considera acima delas, há menos necessidade de virtude do que em um governo popular, onde quem faz cumprir as leis está consciente de também submeter-se a elas e saber que deve suportar seu peso (...). Quando tal virtude é deixada de lado, a ambição penetra nos corações a ela mais inclinados e a avareza penetra em todos. As aspirações voltam-se para outras finalidades: aquilo que antes se amava agora é desprezado; antes, era-se livre sob a lei, mas agora se quer ser livre contra as leis (...)".

Temos, portanto, três formas de governo inspiradas em três princípios. Essas três formas de governo podem se corromper: e "a corrrupção de todo governo começa quase sempre pela corrupção do seu princípio". Assim, por exemplo, "o princípio da democracia se corrompe não somente quando se perde o princípio da igualdade, mas também quando se difunde um espírito de igualdade extrema, com cada qual pretendendo ser igual àqueles que escolheu para comandá-lo". Montesquieu esclarece esse importante pensamento com as seguintes palavras: "O verdadeiro espírito de igualdade está tão distante do espírito de extrema igualdade quanto o céu está distante da terra. O primeiro não consiste em absoluto em fazer com que todos comandem ou que ninguém seja comandado, mas sim no obedecer e comandar a iguais. Ele não pretende de modo algum que não se tenha senhores, mas sim que só tenha a iguais por senhores (...). O lugar natural da virtude é ao lado da liberdade, mas ela não pode sobreviver ao lado da liberdade extrema mais do que poderia sobreviver na escravidão."

E, em segundo lugar, no que se refere ao princípio monárquico, ele "se corrompe quando as máximas dignidades se tornam símbolos da máxima escravidão, quando os grandes ficam privados do respeito popular e tornam-se vis instrumentos de um poder arbitrário. E ele se corrompe ainda mais quando a honra é contraposta às honras e quando se pode ser ao mesmo tempo coberto de cargos e de infâmia". E, por fim, "o princípio do governo despótico se corrompe incessantemente, porque é corrupto por sua própria natureza".

7.5. A divisão dos poderes, isto é, "o poder que detém o poder"

A obra maior de Montesquieu não é composta apenas de análise descritiva e teoria política explicativa. Ela também é dominada por uma grande paixão pela liberdade. E Montesquieu elabora o valor da liberdade política indo buscar na história e estabelecer na teoria aquelas que são as condições efetivas que permitem que se desfrute a liberdade. E Montesquieu explicita esse interesse central sobretudo no capítulo que dedica à monarquia inglesa, no qual é delineado o Estado de direito que se havia configurado depois da revolução de 1688. Mais particularmente, Montesquieu analisa e teoriza aquela *divisão de poderes* que constitui um fulcro básico da teoria do Estado de direito e da prática da vida democrática.

Afirma Montesquieu: "A liberdade política não consiste de modo algum em fazer aquilo que se quer. Em um Estado, isto é, em uma sociedade na qual existem leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer aquilo que se deve querer e em não ser obrigado a fazer aquilo que não se deve querer (...). A liberdade é o direito de fazer tudo aquilo que as leis permitem." Nesse sentido, lockianamente, não é que as leis limitem a liberdade: elas a asseguram a cada cidadão. Esse "é o princípio do constitucionalismo moderno e do estado de direito. Com efeito, Montesquieu se vincula a Locke e à experiência constitucionalista da Inglaterra, cuja forma de governo ele considera ótima pela divisão dos três poderes do Estado, o legislativo, o executivo e o judiciário, na qual ele vislumbra e considera a condição política e jurídica da liberdade" (G. Fassò). Essa divisão é condição da liberdade pelo fato de que, "para que não se possa abusar do poder, é preciso que, por meio da disposição das coisas, o poder detenha o poder".

Em todo Estado, diz Montesquieu, existem três tipos de poder: o poder legislativo, o executivo e o judiciário. Pois bem, "por força do primeiro, o príncipe ou magistrado faz leis, que têm uma duração limitada ou ilimitada, e corrige ou revoga as leis já existentes. Por força do segundo, faz a paz ou a guerra, envia ou recebe embaixadas, garante a segurança, previne as invasões. Por força do terceiro, pune os delitos ou julga as causas entre pessoas privadas".

Estabelecidas essas definições, Montesquieu assevera que "a liberdade política em um cidadão é aquela tranqüilidade de espírito que deriva da persuasão que cada qual tem de sua própria segurança; para que se goze de tal liberdade é preciso que o governo esteja em condições de libertar cada cidadão do temor em relação aos outros". Entretanto, se o objetivo é precisamente a liberdade,

então "quando uma mesma pessoa ou o mesmo corpo de magistrados concentra os poderes legislativo e executivo, não há mais liberdade, porque subsiste a suspeita de que o próprio monarca ou o próprio senado possa fazer leis tirânicas para depois, tiranicamente, fazê-las cumprir". E nem teríamos mais liberdade "se o poder de julgar não estivesse separado dos poderes legislativo e executivo. Com efeito, se estivesse unido ao poder legislativo, haveria uma potestade arbitrária sobre a vida e a liberdade dos cidadãos, posto que o juiz seja legislador. E, se estivesse unido ao poder executivo, o juíz poderia ter a força de opressor".

Por fim, "tudo estaria (...) perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo de governantes, dos nobres ou do povo exercesse juntamente os três poderes: o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os delitos ou as causas privadas". Montesquieu reconhece que, enquanto entre os turcos (onde os três poderes estão reunidos na mão do sultão) se tem "um apavorante despotismo", na maioria dos reinos europeus, no entanto, "o governo é moderado porque o príncipe, que detém os dois primeiros poderes, deixa aos seus súditos o exercício do terceiro". E acrescenta: "Não me cabe julgar se os ingleses gozam atualmente dessa liberdade ou não. Basta-me afirmar que ela é sancionada por suas leis e não me preocupo com o resto."

8. Jean-Jacques Rousseau: o iluminista "herético"

8.1. A vida e o significado da obra

Iluminista e romântico, individualista e coletivista, antecipador de Kant e precursor de Marx, Rousseau foi objeto de diversas interpretações e muitos estudos, a ponto de se chegar a falar de uma "Rousseau-Renaissance" a propósito das últimas quatro década do século XVIII. Definido por Kant como "o Newton da moral" e pelo poeta H. Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre nada mais foi do que a mão executora", Rousseau aparece como figura complexa e controversa.

Considerado com razão como o maior pensador do século XVIII, ele se impôs por motivos contrastantes. Para alguns, é o teórico do *sentimento interior* como único guia da vida, para outros é o defensor da *absorção total do indivíduo na vida social,* contra as renascentes fraturas entre interesses privados e interesses coletivos; para alguns, é *liberal,* para outros é o primeiro *teórico do socialismo;* para alguns, é *iluminista,* para outros é *antiiluminista;* para todos, é o *primeiro grande teórico da pedagogia moderna.*

Como quer que seja lido e interpretado, o certo é que Rousseau, nos seus escritos, reúne a veia mais profunda do iluminismo e lança as raízes do romantismo, expressa ímpetos inovadores e reações conservadoras, o desejo e, ao mesmo tempo, o temor de uma revolução radical, a nostalgia da vida primitiva e o medo de que, por causa de lutas insensatas, se possa recair naquela barbárie. Figura rica e contraditória, Rousseau fascina pela complexidade dos sentimentos que descreve e pela clara denúncia, em pleno século XVIII, dos perigos de um racionalismo exasperado. Com efeito, ele estava persuadido de que, sem os instintos e as paixões, a razão torna-se estéril e acadêmica, ao passo que, sem a disciplina da razão, as paixões e os instintos levam ao caos individual e à anarquia social.

Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 28 de junho de 1712. Tendo perdido a mãe no momento do parto, transcorreu sua infância com o pai Isaac, relojoeiro e "homme de plaisir". Confiado primeiro a um pastor calvinista e depois a um tio, recebeu uma educação bastante desordenada. Aprendiz de gravador, Rousseau deixou Genebra em 1728 e, depois de uma breve experiência como camareiro junto a uma família de Turim, encontrou refúgio em Les Charmettes, nas proximidades de Chambéry, junto à madame de Warens, que lhe foi mãe, amiga e amante. "Uma mulher toda ternura e doçura", como ele a recorda, que lhe possibilitou estudar e se instruir, sem distrações, longe do tumulto da cidade. Escreve Rosseau: "Uma casa isolada sobre o declive de um vale foi o nosso asilo: lá, durante quantro ou cinco anos, desfrutei de um século de vida e felicidade pura e plena, que oculta com o seu esplendor tudo aquilo que a minha situação presente tem de horrível."

Em 1741, o filósofo genebrino deixa Chambéry e se instala em Paris, onde estabelece amizade com Diderot e, por seu intermédio, com os enciclopedistas. Não acostumado com a vida nos salões, não se sentia à vontade na Paris culta, inquieto e insatisfeito por ser músico de segunda classe e humilde preceptor e caixeiro na casa Dupin. O conflito entre o seu eu profundo e o mundo circunstante aguçou-se a ponto de explodir na condenação daquele mundo e daquela cultura, em nome da natureza, que lhe havia reservado as alegrias mais belas e inesquecíveis.

Deixemos a Rousseau a tarefa de nos contar o acontecimento que o induziu a escrever os primeiros ensaios, que o impuseram à atenção da França iluminista: "Eu ia visitar Diderot, que estava preso em Vincennes. Como tinha no bolso um número do *Mercure de France,* fui dando uma olhada nele pelo caminho. Caiu-me sob os olhos o quesito da Academia de Dijon ('O progresso das ciências e das artes contribuiu para a melhoria dos costumes?'), que deu

origem ao meu primeiro escrito *(Discours sur les sciences et sur les arts)*. Se alguma vez houve uma inspiração imprevista, tal foi a emoção que me deu aquela leitura. De repente, minha mente foi percorrida por mil luzes: inumeráveis idéias vivas se me apresentaram, junto com uma energia e uma confusão tais que me provocavam uma perturbação inexprimível: invadiu-me um torpor semelhante ao da embriaguez. (...) Tudo o que pude recordar da multidão de grandes verdades que me iluminaram em um quarto de hora debaixo daquela árvore foi escassamente diluído nos meus três primeiros escritos principais, ou seja, o primeiro discurso (já citado), o *Discurso sobre a desigualdade* e o tratado sobre a educação (*Emílio*), três obras inseparáveis, que formam um todo único".

Recordando esse período, Diderot escreveu que Rousseau "era um barril de pólvora de canhão, que teria ficado sem explodir se não fosse a centelha que partiu de Dijon e deu-lhe fogo". A publicação dos primeiros dois discursos, o primeiro em 1750 e o segundo em 1755, granjeou-lhe um imprevisto e inesperado sucesso. Nesse meio tempo, ele se havia unido a uma mulher grosseira e inculta, que, no entanto, sempre esteve perto dele e da qual teve cinco filhos. E ele os confiou todos, um após o outro, aos *Enfants Trouvés,* para não ser desviado de seus compromissos culturais e porque, como havia ensinado Platão, a educação das crianças cabe ao Estado.

A relativa tranqüilidade familiar e o sucesso obtido pelos primeiros ensaios permitiram-lhe estreitar amizade com as personalidades mais conhecidas e colaborar na *Encyclopédie* com uma série de artigos de caráter musical, depois reunidos no *Dictionnaire de musique,* e com o verbete *Economia política* (1758). Logo, porém, ele rompeu suas relações com os enciclopedistas, por uma divergência substancial de avaliação em relação à sociedade da época e, mais profundamente, em relação à história humana e seus produtos. "Apesar de sucessivas lamentações e tentativas de recuperação, era (para os enciclopedistas) uma perda inevitável, determinada por um abismo de idéias substanciais, por sua vez derivada de sensibilidades diferentes em relação às exigências da luta por aquele verdadeiro *manifesto anti-philosophes* que é a *Lettre à d'Alembert sur les spettacles,* de 1758.

Nesse meio tempo, Jean-Jacques se havia retirado, primeiro para o Ermitage de Montmorency, junto a madame d'Epinay, e depois, rompidas as relações com ela, para o castelo do marechal de Luxemburgo, senhor de Montmorency, que ele iria recordar como o lugar mais belo e feliz de sua vida: "Qual é o tempo que recordo mais freqüentemente e de bom grado em minhas meditações? Não são os prazeres da juventude, muito raros, muito

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi um grande pensador, definido por Kant como "o Newton da moral" e pelo poeta Heine como "a cabeça revolucionária da qual Robespierre nada mais foi do que a mão executora".

mesclados com amargor, muito remotos, mas sim os dias de retiro em Montmorency, os passeios solitários, os dias rápidos e silenciosos que transcorri comigo mesmo."

Foi um período intenso e fecundo. Em 1761, publicou a *Nouvelle Héloise,* em 1762 *Le contract social* e em 1763 o *Émile,* cujo quarto livro contém a famosa *Profession de foi du vicaire savoyarde.* As conseqüências de seu rompimento com a *philosophie* logo se fizeram sentir: com efeito, tanto o *Emílio* como o *Contrato* foram condenados pelas autoridades civis e eclesiásticas, tanto em Paris como em Genebra, por uma espécie de conjura entre crentes, ateus e deístas.

Mais do que a condenação de Paris, ele sentiu-se atingido pela condenação de Genebra, cidade da qual se considerava filho ilustre e devoto. Por isso, escreveu uma carta de explicações ao Monsenhor de Beaumont, que, no entanto, em abril de 1763, a rejeitou e, por suas afirmações doutrinárias, a condenou. Somente então ele renunciou aos seus direitos de *citoyen,* com uma carta desdenhosa escrita ao prefeito da cidade: "Declaro-vos que abdico perpetuamente ao meu direito de burguês e cidadão da cidade e república de Genebra. Depois de ter cumprido do melhor modo que pude os deveres relacionados com o título, sem gozar de nenhuma vantagem, não creio que fique devedor do Estado ao deixá-lo. Procurei honrar o nome genebrino; amei temerariamente os meus compatriotas; não descuidei de nada para fazer-me amar por eles — e o resultado não podia ser pior."

Assim, ele abandonou definitivamente Genebra e se transferiu para Môtiers-Travers, no território de Neuchâtel, que dependia do rei da Prússia. Aí, escreveu alguns trabalhos polêmicos, entre os quais *Les lettres écrites de la montagne,* em resposta às *Cartas escritas do campo,* que Tronchin havia escrito em defesa da atitude político-cultural genebrina. Manifestando-se também nesse episódio alguns motivos de hostilidade a seu respeito, porque era personagem incômoda e polêmica contra todos, ele aceitou o convite do filósofo David Hume e foi para a Inglaterra. Mas as relações com o filósofo inglês foram breves e difíceis. Tomado de mania de perseguição, alimentada pelas condenações genebrina e parisiense, ele logo deixou a Inglaterra, voltando à França, onde se dedicou a viajar para desafogar a sua inquietude.

Voltando a se instalar em Paris, foi morar em modesto térreo da Rue Platière, onde dedicou-se a completar as *Confessions* e escreveu os *Dialogues* ou *Rousseau, juge de Jean-Jacques* e as *Rêveries du promeneur solitaire.* Juntamente com o ensaio *Essai sur l'origine des langues,* ele confiou esses escritos ao amigo Paul Moultou, para que cuidasse de sua publicação. Já velho e cansado, doente e humilhado, Rousseau aceitou o convite do marquês de

Girardin, em cujo castelo transcorreu os últimos meses de sua vida em clima de relativa tranqüilidade psicológica. Atingido por insolação durante um passeio à tarde, morreu em 2 de julho de 1778.

8.2. O homem no "estado natural"

Francês por formação espiritual, mas genebrino por tradição moral e política, Rousseau sempre se considerou estrangeiro na pátria que escolheu. Esse sentimento de estar deslocado, vivido com intensidade, talvez possa ser considerado como o fundamento psicológico das análises sóciopolítico-culturais que fizeram dele um crítico radical da vida civil de sua época. Nostálgico de um modelo de relações sociais voltado para a recuperação dos sentimentos mais profundos do espírito humano, ele levantou a hipótese do homem natural, originalmente íntegro, biologicamente sadio e moralmente reto e, portanto, justo, não mau e não opressor. O homem não era, mas tornou-se mau e injusto. Mas o seu desequilíbrio não é originário, como considerava Pascal na esteira da *Bíblia,* mas sim um desequilíbrio derivado e de ordem social.

A propósito, escrevia Rousseau: "A perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural havia recebido em potência não se teriam desenvolvido por si mesmas, mas, para tanto, precisavam do *concurso fortuito de mais causas estranhas,* que podiam nunca nascer e sem as quais o homem teria permanecido eternamente em sua condição primitiva." E, no *Discurso sobre a desigualdade,* escreve ele que foram essas circunstâncias fortuitas "que aperfeiçoaram a razão humana, deteriorando a espécie, tornando o homem mau ao fazê-lo sociável e, por fim, levando o homem e o mundo ao ponto em que os vemos".

Rousseau amava e odiava os homens. Mesmo os odiando, ele sentia que os amava. Ele os odiava por aquilo que se haviam tornado, mas os amava por aquilo que são em profundidade. A sanidade moral, o sentido da justiça e o amor são parte da natureza do homem, ao passo que a máscara, a mentira e a densa rede de relações alienantes são efeitos daquela superestrutura que foi se formando ao longo de um caminho de afastamento das necessidades e das inclinações originárias. Mais do que uma realidade historicamente datável, o estado natural é uma hipótese de trabalho que Rousseau formula principalmente escavando dentro de si mesmo e que utiliza para captar tudo o que, de tal riqueza humana, foi obscurecido e reprimido pela efetiva caminhada histórica.

Em *Rousseau, juiz de Jean-Jaques,* ele próprio se pergunta: "De onde é que o pintor e apologista da natureza, hoje tão desfigurada e caluniada, pode ter tirado o seu modelo senão de seu próprio

coração? Ele a descreveu como ele mesmo sentia ser. Os preconceitos não o subjugavam e nem era presa das paixões artificiosas: geralmente esquecidos ou desconhecidos, os traços originais da natureza não se ofuscavam aos seus olhos como acontecia aos olhos dos outros (...). Era necessário que um homem se pintasse a si mesmo para nos mostrar o homem primitivo. E, se o autor não fosse singular como os seus livros, nunca os teria escrito (...). Se não me houvésseis descrito o vosso Jean-Jaques, eu teria acreditado que o homem natural não mais existia."

Quando falamos do *estado natural* de Rousseau, muito mais do que de um período histórico ou de uma particular experiência histórica, trata-se de uma categoria teórica que facilita a compreensão do homem presente e suas opressões. E "está fora de dúvida que Rousseau serve-se do estado natural como de uma hipótese válida para constituir um termo de comparação das diversas formas de sociedade" (G. Fassò).

Com tal o bjetivo, é importante distinguir o essencial e originário do artificial e desviador. Como podemos ler no *Discurso sobre a desigualdade,* "não é uma pequena empresa distinguir os elementos originários daquilo que há de artificial na natureza atual do homem e conhecer a fundo um estado que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente nunca existirá, mas do qual porém, é necessário ter noções justas para poder avaliar bem o nosso presente. Quem quisesse determinar exatamente as precauções a tomar para fazer anotações válidas sobre o assunto deveria ser muito mais filósofo do que se acredita". Na economia do pensamento de Rousseau, o estado natural tem um valor normativo, constituindo um ponto de referência na determinação dos aspectos corrompidos que se insinuaram em nossa natureza humana.

O tema do retorno à natureza permeia e sustenta todos os escritos do filósofo genebrino, para quem "a natureza é também o sucedâneo da divindade, o arquétipo de toda bondade e felicidade, o critério supremo de valor" (P. Casini). É evidente a influência que exerceu sobre tal orientação de pensamento o mito do "bom selvagem", difundido na literatura francesa a partir do século XVI, quando, a partir das grandes descobertas geográficas, começa a idealização dos povos primitivos e a apologia da vida "selvagem". No século XVIII, quando a vida social, com os seus "costumes corrompidos", foi submetida à crítica da razão, o gosto pelos costumes exóticos e o fascínio por tudo o que parecia estranho à civilização européia se acentuaram e se difundiram.

Rousseau estudou apaixonadamente esse material documental e suas análises mostram-se extremamente interessantes. Afirma ele no *Discurso sobre as ciências:* "Os selvagens não são

maus porque não sabem ser bons: não é o aumento das luzes nem o freio da lei que lhes impede de fazer o mal, mas a natural calma as paixões e a ignorância do vício." Ou seja, trata-se de um *estado aquém do bem e do mal.* Deixada ao seu livre desenvolvimento, a natureza leva ao triunfo dos sentimentos, não da razão; do instinto, não da reflexão; da autoconservação, não da opressão. O homem não é somente razão, aliás, originariamente o homem não é razão, mas sentimentos e paixões.

Desse modo, Rousseau, de acordo com Vico nesse ponto, subverte os cânones de interpretação do homem e de sua linguagem. Escreve ele, no *Ensaio sobre a origem das línguas:* "Deve-se crer que as necessidades ditaram os primeiros gestos e as paixões arrancaram os primeiros vocábulos. Seguindo a pegada dos fatos com base nessas distinções, seria preciso raciocinar de modo inteiramente diverso do que se fez até agora sobre a origem da linguagem. O gênio das línguas orientais, as mais antigas conhecidas, desmente totalmente o procedimento didático que se imagina em sua composição. Essas línguas não têm nada de metódico e racional: elas são vivas e figuradas. Alguém fez da linguagem dos primeiros homens línguas de geômetras, ao passo que nós estamos vendo que ela foi uma língua de poetas."

De onde se originaram as línguas? "Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, que a necessidade de buscar do que viver afastava. Não foi a fome ou a sede, mas sim o ódio, a piedade, o amor e a cólera que arrancaram os primeiros vocábulos. Os frutos não fogem das nossas mãos e podemos nos alimentar deles sem falar, assim como podemos seguir em silêncio a presa com que pretendemos nos nutrir. Mas, para comover um jovem coração ou para repelir um agressor injusto, a natureza dita entonações, gritos e gemidos. Essas foram as palavras mais antigas que o homem inventou. E eis por que as primeiras línguas eram cantantes e apaixonadas, antes de serem simples e melódicas."

E, enfatizando o frescor e a vivacidade da linguagem primitiva, Rousseau acrescenta: "Tudo isso leva à confirmação deste princípio, isto é, de que, por um processo natural, todas as línguas cultas devem mudar de caráter e perder em força para ganhar em clareza; de que, quanto mais nos aplicamos a aperfeiçoar a gramática e a lógica, mais se acelera esse processo; e de que, para tornar uma língua fria e monótona, basta fundar academias junto ao povo que a fala."

Entretanto, embora Rousseau olhe nostalgicamente para aquele passado, sua atenção está toda voltada para o homem presente, corrupto e desumano. Não se pode falar de primitivismo ou de culto à barbárie, inclusive porque Rousseau conhece os

limites desse estado de vida. A propósito, eis um significativo trecho do *Discurso sobre a desigualdade:* "Vagando pela floresta, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem associação, sem qualquer necessidade dos seus semelhantes como também sem nenhum desejo de incomodá-los, talvez também sem nunca reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, nada mais tinha que os sentimentos e os conhecimentos adequados a tal estado. Se, por acaso, fazia alguma descoberta, nem podia transmiti-la, visto que sequer conhecia os seus filhos. A arte perecia com seu inventor. Não havia educação nem progresso. As gerações se multiplicavam em vão e, partindo cada uma do mesmo ponto, os séculos sempre transcorriam em toda a rudeza das primeiras eras; a espécie já estava velha, mas o homem ainda era criança." Então, o mito do "bom selvagem" é sobretudo uma espécie de categoria filosófica, uma norma de juízo com base na qual condenar a estrutura histórico-social que mortificou a riqueza passional do homem, bem como a espontaneidade dos seus sentimentos mais profundos.

Confrontando o homem como ele era com o homem como ele é ou "o homem feito pelo homem com o homem obra da natureza", Rousseau pretendia estimular os homens a uma mudança salutar. Escreve ele em suas *Confissões:* "Elevada por essas sublimes contemplações, minha alma ousava colocar-se próxima à divindade. E, lá de cima, vislumbrando meus semelhantes seguindo pelo cego caminho dos seus preconceitos, dos seus erros, das suas desventuras, dos seus delitos, gritava-lhes com uma voz fraca, que não podiam ouvir: 'Insensatos, que não cessais de vos lamentar contra a natureza, sabei que todos os vossos males provêm de vós mesmos!' "

8.3. **Rousseau contra os enciclopedistas**

Rousseau coloca-se contra a cultura, assim como ela se configurou historicamente, porque ela deturpou a natureza. Afirma ele, no *Discurso sobre a desigualdade:* "A exemplo da estátua de Glauco, que o tempo, o mar e as tempestades haviam desfigurado de tal forma que o fizeram assemelhar-se mais a uma besta feroz do que a um deus, a alma humana, alterada no seio da sociedade por mil causas continuamente renovadas, pela aquisição de uma grande quantidade de conhecimentos e erros, pelas mudanças ocorridas na estrutura física e pelo contínuo choque das paixões, também, por assim dizer, mudou de aspecto, a ponto de se tornar quase irreconhecível. E, no lugar de um ser guiado sempre por princípios fixos e imutáveis, no lugar daquela celeste e majestosa simplicidade que o seu criador nela havia impresso, nada mais encontramos do que o contraste informe entre a paixão que pensa raciocinar e o raciocínio em delírio."

Mas ele vai além. Originariamente sadio, o homem vê-se agora desfigurado; outrora semelhante a um deus, tornou-se agora pior do que animal feroz. O homem seguiu uma curva descendente. Transferir as desigualdades, os desníveis e as injustiças do presente para o homem originário ou referi-las à estrutura do homem significa ler o passado com os olhos do presente. "Falando continuamente de necessidade e cupidez, de opressão, desejo e orgulho, todos transferiram para o estado natural idéias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem, mas descreviam o homem civil. "O espírito competitivo e conflitivo não é originário, mas derivado, porque é fruto da história.

Em substância e duramente, Rousseau pronuncia um juízo severo e radical sobre tudo o que o homem fez e disse, como, por exemplo, sobre a redução do homem a realidade racional e sobre a exaltação dos seus produtos culturais, porque não fizeram progredir, mas sim regredir, a humanidade. Nem toda ignorância deve ser combatida. Há uma ignorância que deve ser cultivada: "Há uma ignorância feroz e brutal, que nasce de um espírito perverso e de uma mente falsa; uma ignorância criminosa que (...) multiplica os vícios, degrada a razão, envilece a alma e torna os homens semelhantes aos animais (...). Mas há outro tipo de ignorância, racional, que consiste em delimitar a própria curiosidade ao campo das faculdades que recebemos: uma ignorância modesta, que nasce de um vivo amor pela virtude e inspira indiferença por tudo aquilo que não é digno de ocupar o coração do homem e que não contribui para torná-lo melhor; uma doce e preciosa ignorância, tesouro de uma alma pura e satisfeita consigo mesma (...). E essa é a ignorância que eu elogiei e que eu peço aos céus como punição pelo escândalo que causei aos eruditos com o meu declarado desprezo pelas ciências humanas."

A posição de Rousseau, com efeito, foi uma posição "escandalosa", porque ele considerava como responsáveis pelos males sociais justamente aquelas letras, artes e ciências nas quais os enciclopedistas viam as causas do progresso. Nascidas dos vícios da arrogância e da soberba, as ciências, as artes e as letras não fizeram progredir a felicidade humana, mas consolidaram os vícios que as provocaram, como podemos ler no *Discuros sobre as ciências:* "A astronomia nasceu de superstição; a eloqüência da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria da avareza; a física de uma vã curiosidade; todas as ciências, inclusive a moral, nasceram do orgulho humano. As ciências e as artes, portanto, devem seu nascimento aos nossos vícios: nós teríamos menos dúvidas sobre as suas vantagens se as devêssemos às nossas virtudes." Na realidade, aquilo que era progresso para os enciclopedistas, para Rous-

seau era retrocesso e maior corrrupção: "Todos os progressos da espécie humana afastam-na continuamente do seu estado primitivo; quanto mais nós acumulamos novos conhecimentos, mais nos impedimos de adquirir o maior e mais importante dos conhecimentos."

Mas como começou essa história de desvios e injustiças? Eis o que responde Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade:* "O primeiro homem que, depois de ter cercado um terreno, pensou em dizer 'este é meu' e encontrou ingênuos que nele acreditaram foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, conflitos, homicídios, misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando a cerca ou tapando o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: 'Não deis ouvido a este impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e a terra não é de ninguém!' "

A desigualdade nasce com a propriedade. E, com a propriedade, nasce a hostilidade entre os homens. No mundo primitivo, tudo era de todos. "Mas, tão logo um homem precisou da ajuda de outro ou tão logo se apercebeu de que era útil para um indivíduo ter provisões para dois, então a igualdade desapareceu, surgiu a propriedade, o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas transformaram-se em risonhos campos, que foi preciso irrigar com suor humano e nos quais logo se viu a escravidão e a miséria germinando e crescendo juntamente com as plantações. A metalurgia e a agricultura foram as duas artes cuja invenção produziu essa grande revolução."

Depois, "ao cultivo das terras seguiu-se necessariamente a sua divisão e do reconhecimento da propriedade derivaram as primeiras regras de justiça". A partir disso, "é fácil imaginar o resto. Não me deterei em descrever a invenção sucessiva das outras artes, o progresso da linguagem, a prova e o emprego das capacidades humanas, a desigualdade das fortunas, o uso e o abuso das riquezas, nem todos os pormenores posteriores, que cada qual poderá facilmente acrescentar".

A visão de Rousseau, portanto, é uma visão radicalmente pessimista da história e do seu curso, bem como dos seus produtos culturais. Voltaire qualificou o *Discurso sobre a desigualdade* como "um libelo contra o gênero humano". Ironizando, escreveu ao autor: "É impossível pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana. Ninguém usou de tanta inteligência para nos reduzir a animais: lendo o vosso livro, dá vontade de andar de quatro."

Imputando ao saber e ao "progresso" os problemas que os *philosophes* atribuíam à religião e às várias formas de superstição

herdadas do passado, Rousseau se colocava contra todos os enciclopedistas, particularmente contra Voltaire, cujo programa de propaganda das novidades teatrais, particularmente da produção de Molière, ele tachava de esquálido por defender formas culturais que estimulavam os vícios e se demonstravam incapazes de distinguir o que é fruto de uma falsa cultura e o que é típico da natureza humana.

A *Carta a d'Alembert* foi o manifesto com que Rousseau selou o rompimento com os enciclopedistas. E, despedindo-se de d'Alembert, amigo de longa data, que propugnava a orientação dominante nos enciclopedistas, que privilegiava uma razão desligada da viva fonte das paixões e teorizava uma vontade geral abstrata e universal como fundamento de uma nova textura social, escreve Rousseau: "Eu tinha um Aristarco severo e judicioso: agora não o tenho mais e não mais o quero. Mas o lamentarei sempre, pois faltará mais ao meu coração do que aos meus escritos."

Rousseau subverte a ótica de interpretação da história. Em si, o homem não é o lobo do homem. O homem tornou-se tal no curso da história. O estado natural não é o estado do instinto violento e da afirmação de vitalidade sem controle: "Tudo é bom quando sai das mãos do Autor das coisas", ao passo que "tudo degenera nas mãos do homem". É radical a antítese entre natureza e cultura, entre estado primitivo e estado civil, na sua configuração sócio-político-econômica. E são muitas e extensas as repercussões de tal diagnóstico: "Rousseau derruba Hobbes. A olímpica visão da harmonia fisiocrática se obscurece, a cartesiana racionalidade lúcida com que a 'mão invisível' do economista clássico vinha desenhando a sociedade baseada na balança comercial inglesa perde com Rousseau a sua irremovível confiança naquele providencialismo naturalista que funcionava como suporte ideológico da classe burguesa em irresistível ascensão" (C. Vasale).

Lançando à discussão a bondade da história e dos seus produtos, Rousseau lançava um véu de pessimismo sobre a estrutura e a orientação do saber, visto que estava voltado para a constituição de um homem e de uma sociedade em outras bases e com outras finalidades. Fazendo eco à dúvida cartesiana e inspirando-se em seu método, escreve Rousseau: "Trazendo em mim por única filosofia o amor à verdade e por único método uma regra fácil e simples, que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, eu retomo com base nessa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles conhecimentos aos quais, na sinceridade do meu coração, não poderei recusar meu assentimento e como verdadeiros todos aqueles que me parecem ter um vínculo necessário com os primeiros, deixando

todos os outros na incerteza, sem rejeitá-los nem admiti-los, mas também sem me dar ao trabalho de esclarecê-los quando eles não levam a nada de útil na prática."

8.4. **Rousseau iluminista**

Pode-se dizer que Rousseau era contra os iluministas, não contra o iluminismo, do qual era intérprete e fautor inteligente; ele era contra os jusnaturalistas, não contra o jusnaturalismo. Rousseau era iluminista, porque considerava a *razão* como o instrumento privilegiado para a superação dos males em que séculos de desvio haviam lançado o homem e para a vitória sobre eles. Rousseau era um jusnaturalista porque via na natureza humana a garantia e os recursos para a salvação do homem. Mas era contra os iluministas e jusnaturalistas da época, que consideravam já encaminhado o itinerário da libertação. Aos seus olhos, a sociedade ainda estava no prolongamento de uma história de decadência e superstição, considerando as artes, as ciências e as letras como baseadas em falsos pressupostos, ou seja, na negação daquela riqueza do homem que era possível perceber agindo nos povos primitivos e que ele sentia viva dentro de si.

O caminho da salvação é outro: é o caminho do retorno à natureza e, portanto, o caminho da "renaturalização do homem" através de uma reconstrução da vida social em condições de bloquear o mal e favorecer o bem. A sociedade não pode ser curada com simples reformas internas ou com o simples progresso das ciências e das técnicas. Torna-se necessária uma transformação no espírito do povo, uma reviravolta completa, uma mudança total das instituições.

A propósito, escrevia Rousseau ao rei Estanislau, da Polônia: "Nunca se viu um povo, uma vez corrompido, retornar à virtude. Inutilmente procuraríeis destruir as causas do mal, de nada serviria eliminar os incentivos à vaidade, ao ócio e ao luxo, em vão vos esforçaríes até mesmo por levar os homens de volta à primitiva igualdade, custódia da inocência e fonte de toda virtude: uma vez estragados, seus corações assim ficarão para sempre, não havendo mais remédio senão o de uma grande revolução qualquer, quase tão terrível quanto o mal que poderia curar e que seria reprovável desejar e impossível prever."

Assim, é necessária uma grande e dolorosa revolução, uma ruputura radical. À racionalidade iluminista, toda exteriorizada, é preciso opor uma racionalidade interiorizada, em condições de recuperar a voz da consciência. Com efeito, "se o selvagem vive em si mesmo, o homem da sociedade, sempre voltado para fora de si, só sabe viver da opinião dos outros e, por assim dizer, é apenas do juízo dos outros que ele tira o sentimento de sua própria existên-

cia". A sociedade se exteriorizou completamente e o homem perdeu sua vinculação com o mundo interior.

Assim, é necessário operar uma nova sutura entre o interior e o exterior, para frear aquele movimento dissolutório ou dissipar aquelas vãs aparências que os homens seguem, combatendo-se e oprimindo-se uns aos outros. Com tal objetivo, é preciso que nos apoiemos no potencial de bondade que existe no homem, mas em estado virtual e não manifesto, para assim reconstruir o mundo social em uma harmonização total e constante das duas vertentes, sem fraturas nem conflitos. Em suma, seria preciso recuperar o sentido da virtude, entendida como constante transparência e interrelação entre interior e exterior.

Escreve ainda Rousseau ao rei da Polônia: "Como seria belo viver entre os homens se o controle externo sempre correspondesse às disposições do coração, se a decência espelhasse a virtude, se as nossas máximas nos servissem como norma de vida e se a verdadeira filosofia fosse inseparável do título de filósofo! Mas muito raramente tantas qualidades encontram-se juntas e a virtude não procede com tão grande pompa!" Mas em que consiste essa tal verdadeira filosofia? "Virtude, sublime ciência das almas simples, serão precisos então tantos esforços e tantos estudos para conhecer-te? Os teus princípios não estarão então inscritos em todos os corações? E, para aprender as tuas leis, não basta que reentremos em nós mesmos e ouçamos, no silêncio das paixões, a voz da consciência? Eis a filosofia!"

Reentrando em si mesmo, porém, o homem não se defronta com uma realidade não contaminada, mas encontra um espírito cicatrizado pelo mal que se acumulou ao longo da história. Daí a urgência de uma conversão que parta do interior do homem e, portanto, de um repensamento de todos os seus produtos culturais, cuja função será a de ajudar a criar instituições sociais que não distorçam o desenvolvimento do homem, mas o coloquem em condições de realizar a sua mais profunda liberdade.

Rousseau não é contra a razão ou contra a cultura. Ele é contra um modelo de razão e contra certos produtos culturais, porque lhes escapou aquela profundidade ou interioridade do homem, à qual está ligada a possibilidade de mudança radical do quadro de conjunto, social e cultural. Ele se bate pelo triunfo da razão, mas não cultivada por si mesma, sem densidade e autenticidade, e sim como filtro crítico e pólo de agregação dos sentimentos, dos instintos e das paixões tendo em vista uma efetiva reconstrução do homem integral, não em uma direção individualista, mas sim numa direção comunitária. O mal nasceu com a sociedade e é com a sociedade, desde que devidamente renovada, que ele pode ser expulso e debelado.

8.5. O *Contrato social*

"O homem nasceu livre, mas, entretanto, está nas cadeias por toda parte", brada Rousseau no *Contrato social*. Romper as cadeias do homem e restituí-lo à liberdade é o objetivo do novo contrato que o filósofo genebrino se apresta a delinear. Tal contrato não projeta o retorno à natureza originária, mas exige a construção de um modelo social, não baseado nos intintos e nos impulsos passionais, como o modelo primitivo, nem porém na pura razão, isolada e contraposta aos sentimentos ou à voz do mundo pré-racional, mas na voz da consciência global do homem, aberto para a comunidade.

Escreve Rousseau: "Essa passagem do estado natural ao estado social produz no homem uma notável mudança, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações relações morais das quais careciam antes. Somente chegando a esse ponto, quando segue a voz do dever ao invés do impulso físico e do direito do apetite, é que o homem, que até então se limitara a olhar para si mesmo, se vê forçado a agir com base em outros princípios e a consultar a razão de ouvir suas inclinações. Mas, neste novo estado, embora privando-se de muitas vantagens que a natureza lhe concede, em compensação, obtém vantagens tão grandes, as suas faculdades se exercem e se desenvolvem, as suas idéias se ampliam, os seus sentimentos se nobilitam e a sua alma inteira eleva-se a tal ponto que, se o mau uso de nova condição freqüentemente não o degradasse, fazendo-o descer até abaixo da condição de que provém, deveria incessantemente bendizer o feliz instante que o arrancou para sempre de lá, fazendo do animal estúpido e limitado que era um ser inteligente e um homem."

Mas qual é o princípio que torna possível essa palingenesia histórica? Tal princípio não é a vontade abstrata, considerada depositária de todos os direitos, razão pura, estranha ao tumulto das paixões, ou a concepção individualista do homem, na qual se baseavam os iluministas da época. Trata-se de condições abstratas, sobre as quais seria vão implantar um novo tecido social. O princípio que legitima o poder e garante a transformação social é constituído pela vontade *geral amante do bem comum*. Mas o que é tal *vontade* geral, como ela se articula, de que é fruto e como consegue modificar os homens, pondo fim à conflitividade e à corrida vã e danosa à acumulação de bens?

Escreve Rousseau: "Creio poder fixar como princípio incontestável que só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado segundo o fim de sua instituição, que e o bem comum. Com efeito, se foi o contraste dos interesses privados que tornou necessária a instituição das sociedades civis, por outro lado foi o acordo entre eles que a tornou possível. O vínculo social decorre daquilo que há

de comum nesses interesses diferentes: se não houvesse algum ponto no qual concordam todos os interesses, a sociedade não poderia existir. Ora, como a vontade tende sempre ao bem do ser que tem essa vontade e como a vontade particular tem sempre por objeto o interesse privado, ao passo que a vontade geral se propõe o interesse comum, disso deriva que somente esta última é ou deve ser o verdadeiro motor do corpo social."

Mas de que deriva a vontade geral? Ela não é fruto de um pacto de sujeição a terceira pessoa, o que implicaria a renúncia à própria responsabilidade direta e a delegação dos direitos próprios. A vontade geral é fruto de um pacto "unionis" que se dá entre iguais, que continuam sendo tais, porque, como escreve Rousseau no *Contrato social,* trata-se da "alienação total de cada individuo, com todos os seus direitos, a toda a comunidade (... dando lugar) a um corpo moral e coletivo (...) que extrai desse mesmo ato a sua unidade, o seu eu comum, a sua vida e a sua vontade". A vontade geral, portanto, não é a soma das vontades de todos os componentes, mas uma realidade que brota da renúncia de cada um aos seus próprios interesses em favor da coletividade. É um pacto que os homens não estreitam com Deus ou com um chefe, mas entre si mesmos, em plena liberdade e com perfeita igualdade.

Quais são os efeitos dessa reestruturação social? Escreve Rousseau: "Quem ousa tomar a iniciativa de fundar uma nação deve sentir-se em condições de, por assim dizer, mudar a natureza humana; deve ser capaz de transformar todo indivíduo, que em si mesmo é um todo perfeito e isolado, em uma parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe, de certa forma, a vida e o ser; deve ser capaz de alterar a constituição do homem para reforçá-la, substituindo a existência física independente que todos recebemos na natureza por uma existência parcial e moral. Em suma, é preciso que retire do homem as forças que lhe são próprias para dar-lhe outras que lhe são estranhas e das quais não possa fazer uso sem a ajuda de outros. Quanto mais as forças naturais são mortas e anuladas, tanto mais as forças adquiridas tornam-se grandes e duradouras e tanto mais a própria instituição torna-se sólida e perfeita. Assim, quando cada cidadão não é nada e nada pode senão por meio de todos os outros e quando a força adquirida pelo todo é igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, então se pode dizer que a legislação alcançou o seu mais alto grau de perfeição."

Estamos diante de uma socialização radical do homem, de sua total coletivização, para impedir que emerjam e se afirmem os interesses privados. Com a vontade geral pelo bem comum, o homem só pode pensar em si pensando nos outros, ou seja, somente através dos outros, não como instrumentos, mas como fins em si,

como são todos os componentes. Ninguém deve obedecer ao outro, mas sim todos à lei, sagrada para todos, porque fruto e expressão da vontade geral. "O que torna as leis tão sagradas, inclusive independentemente de sua autoridade, e tão preferíveis a simples atos de vontade? Antes de mais nada, o fato de que são uma emanação da vontade geral e, portanto, são sempre justas em relação aos indivíduos; em segundo lugar, o fato de serem permanentes e duráveis torna manifesta para todos a sabedoria e a eqüidade que as ditaram."

Todos os esforços que o novo pacto social impõe, portanto, estão voltados para a eliminação dos germes dos contrastes entre interesses privados e interesses comunitários, absorvendo os primeiros nos segundos e, graças à completa redução do indivíduo a membro da sociedade, impedindo que os interesses privados aflorem e rompam a harmonia do conjunto. "Fazei com que os homens não estejam em contradição consigo mesmos: que eles sejam aquilo que querem parecer e pareçam aquilo que são. Desse modo, tereis arraigado a lei social na profundeza dos corações e eles, homens civis por natureza e cidadãos por inclinação, serão honestos, bons, felizes. E sua felicidade formará também a felicidade da república, já que, não sendo nada sem ela, terá tudo aquilo que eles tiverem e será tudo aquilo que eles são. À força da constrição tereis assim acrescentado a força da vontade e ao tesouro público tereis agregado as fortunas dos indivíduos: e ela será tudo aquilo que pode ser só quando abarcar tudo em si."

Portanto, Rousseau destaca com extremo vigor a interiorização da vida social e dos seus deveres. Não há nada de privado. Tudo é público ou, pelo menos, deve tornar-se tal. O homem é essencialmente social, um animal político. As ciências, as artes e as letras devem dar contribuição insubstituível nessa direção, sob a liderança carismática de uma espécie de filósofo-rei de origem platônica. "A vontade geral é sempre reta, mas o juízo que a guia nem sempre é iluminado. É preciso apresentar-lhe os objetos como eles são, mas às vezes como devem aparecer-lhe, mostrando-lhe o bom caminho que procura; é preciso garanti-la contra as lisonjas das vontades particulares (...). Os indivíduos vêem o bem que não querem, a coletividade quer o bem que não vê. Todos, igualmente, têm necessidade de um guia."

Trata-se de um guia carismático e clarividente, que sabe mobilizar e conjugar os esforços de todos, para que cada qual queira o bem comum e fuja do mal, identificado com os interesses privados. Para tanto, o homem só deve obedecer àquela consciência pública que é o Estado, fora do qual há apenas consciências privadas ou individuais, que devem ser condenadas porque são nocivas. "Assim, para que o pacto social não seja uma fórmula vã, ele implica

tacitamente esse compromisso, que só pode dar força aos outros: que quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral seja obrigado a fazê-lo por todo o corpo; isso nada mais significa do que obrigá-lo a ser livre."

Encarnada no Estado e pelo Estado, a vontade geral é tudo. É o primado da política sobre a moral, ou mellhor, é a fundamentação da moral na política. A defesa do bem comum chega a tal ponto que leva ao esvaziamento do indivíduo e da sua individualidade, bem como a sua absorção pelo corpo social, sem deixar restos. Desse modo, observa Sergio Cotta, "O contrato social dá origem a um Estado democrático, porquanto o poder não pertence mais a um príncipe ou uma oligarquia, mas sim à comunidade (e essa é a grande contribuição de Rousseau à filosofia política), mas também consagra o despotismo da maioria, que se arroga o caráter de *totalidade,* razão pela qual sua vontade não apenas é lei, mas também é norma da justiça e da virtude. Do ponto de vista político, bem como do ponto de vista ético, é negada a liberdade da pessoa humana e, inclusive, quando ela se encontra em conflito com a vontade predominante, lhe é imposto o dever de reconhecer que se 'enganou' e, portanto, de sacrificar integralmente a sua razão à vontade coletiva, com um verdadeiro ato de fé. E assim como que impelida por uma fatal necessidade, a filosofia revolucionária de Rousseau desemboca no Estado ético e totalitário".

8.6. O *Emílio* ou o itinerário pedagógico

Educar para as exigências do novo pacto social é empresa árdua, que exige coragem e força. Com efeito, não se trata de abandonar o homem à voz dos instintos, mas sim de educá-lo para que se deixe subjugar à voz superior da razão. Trata-se de uma orientação que, antes do *Emílio,* a obra-prima pedagógica de Rousseau, já podia ser encontrada na *Nova Heloísa,* obra complexa que é "uma espécie de súmula de sua visão do mundo e do seu pensamento, tecida livremente na forma aberta do epistolário" (P. Casini).

Portanto, é significativo o episódio amoroso de Julie e Saint Preux. Sua paixão sem freios e sem vínculos representa o "estado natural". Mas logo a sociedade impõe limites: com efeito, embora continuando a amar Saint Preux, Julie é obrigada a casar com certo Wolmar. A sociedade o exige e o impõe. Pois bem, apesar dessas contradições psicológicas, quando, no dia do casamento, Julie põe-se a refletir sobre o significado da liturgia, por sugestão do oficiante, tendo por moldura seus parentes e amigos comovidos, sente em seu interior uma "révolution subite", uma espécie de conversão que a leva a mudar seus sentimentos e a submetê-los à lógica mais ampla da razão social.

Então, o grande movimento das paixões se abranda, o caos dos instintos se dissipa e tudo se coloca em seu lugar. E Julie diz: "Um poder desconhecido parece ter corrigido de repente a desordem dos meus afetos, restabelecendo-os segundo a lei do dever e da natureza. O olho eterno que tudo vê, dizia eu para comigo mesma, lê agora no fundo do meu coração e confronta a minha recôndita vontade com a resposta de minha boca: céu e terra são testemunhas do sagrado compromisso que assumo e o serão da fidelidade com a qual o observarei." Não é à lógica do mundo pré-racional que se deve obedecer, mas à lógica da harmonia racional, à qual tudo deve lentamente se submeter, em uma espécie de renovado equilíbrio de todos os homens e de todo o homem. Não o desequilíbrio e a fratura, mas sim a ordem e a hierarquia. Nesse contexto e nessa direção, Kant se remeteria a Rousseau, definindo-o como o "Newton da moral".

Um exemplo análogo temos no *Emílio,* que, apaixonado por Sofia, é obrigado por seu preceptor, que outra coisa não é senão a força moral do seu eu superior, a empreender uma viagem, separando-se dela, a fim de dominar a sua paixão: "Não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta: a palavra 'virtude' deriva da palavra 'força', pois a força está na base de toda virtude (...). Vi-te crescer mais bom do que virtuoso, mas quem é somente bom só se mantém tal enquanto encontra prazer em sê-lo, enquanto a sua bondade não é aniquilada pela fúria das paixões (...). Até agora, tu tens sido livre na aparência, desfrutando unicamente da liberdade precária de escravo, ao qual nada foi ordenado. Mas agora já é tempo de seres realmente livre, para que saibas ser senhor de ti mesmo e saibas comandar o teu coração: só com essa condição se comanda o coração."

Com efeito, o princípio-chave do romance pedagógico que é *Emílio* não é constituído pela liberdade caprichosa e desordenada, mas sim por uma "liberdade bem orientada". Para tanto, "não é necessário treinar uma criança quando não se sabe conduzi-la aonde se quer, somente através das leis do possível e do impossível, cujas esferas, sendo-lhe igualmente desconhecidas, podem ser ampliadas ou restringidas diante dela como melhor convier. Pode-se prendê-la, impeli-la ou detê-la sem que ela se dê conta, somente através da voz da necessidade. E pode-se torná-la mansa e dócil somente através da força das coisas, sem que nenhum vício tenha condição de germinar em seu coração, porque as paixões nunca se acendem quando são vãs em seus efeitos."

Essa série de elementos e de artifícios devem servir ao preceptor para tornar mais fácil o desenvolvimento ordenado de todas as potencialidades humanas. O amor por si mesmo deve transformar-se em amor pela comunidade e tornar-se amor pelos

outros. As paixões, que "são os instrumentos de nossa conservação", devem se transformar em estratégias de defesa da comunidade. Os instintos devem amadurecer a ponto de oferecer densidade e consistência à razão, à qual cabe a condução da vida comunitária. Para tanto, o itinerário deve ser gradual e respeitar os estágios de desenvolvimento.

Antes de mais nada, o preceptor não deve considerar o aluno como adulto em miniatura. O processo educativo, que deve nos acompanhar em todas as fases de nossa vida — educação permanente —, deve variar segundo os estágios: "A natureza quer que as crianças sejam crianças antes de serem homens. A infância tem certos modos de ver, de pensar e de sentir inteiramente especiais: nada é mais tolo do que querer substituí-los pelos nossos."

Respeitando esse estágio, do nascimento aos doze anos de idade, é preciso enfatizar o *exercício inteligente dos sentidos.* Seguindo as sugestões do contemporâneo e amigo Condillac, Rousseau escreve: "As primeiras faculdades que se formam e se aperfeiçoam em nós são os sentidos, que, portanto, deveriam ser cultivados em primeiro lugar, mas que, ao contrário, são esquecidos ou inteiramente relegados. Exercitar os sentidos não quer dizer somente usá-los, mas aprender a julgar bem através deles, ou seja, por assim dizer, aprender a sentir, porque não sabemos tocar, nem ver, nem ouvir senão no modo pelo qual aprendemos." Daí a exigência de educar a criança a desenvolver livremente a necessidade de mover-se, de brincar e de tomar posse do seu próprio corpo.

Dos doze aos quinze anos, é preciso desenvolver uma *educação intelectual,* orientando a atenção do jovem para as ciências, da física à geometria e à astronomia, mas através de um contato direto com as coisas, com o objetivo de fazê-lo captar a regularidade e, portanto, a necessidade da natureza. Mais do que aprender a ciência, é preciso educar a criá-la, respeitando os ritmos aos quais se devem adequar a vida sem deturpá-la. É o período no qual os instintos e as paixões, confrontando-se com as leis da realidade, com a resistência das coisas, com os limites que elas nos estabelecem e, ao mesmo tempo, com os pontos de apoio que elas nos oferecem, devem se dobrar progressivamente, transfigurando-se na mais ampla lógica da racionalidade natural. A força das coisas, a dura necessidade da realidade, constitui o banco de provas da educação.

Dos quinze aos vinte e dois anos, a atenção deve se concentrar na dimensão moral, no amor ao próximo, na necessidade de compartilhar os sofrimentos do próximo e esforçar-se por aliviá-los, no sentido de justiça e, portanto, na dimensão social e comunitária da vida individual, com o que começa o seu ingresso efetivo no mundo dos deveres sociais. Como complemento a esse itinerário, cuidar-se-á também da educação para o casamento, que não é o

lugar da espontaneidade ou do amor passional e puramente emotivo, mas da transfiguração dessa carga passional naquela alegria espiritual que deriva da subordinação da própria vida aos deveres da coletividade.

Se é verdade que "os primeiros movimentos da natureza são sempre honestos e não há perversidade original no coração humano", também é verdade que o mal se insinuou no coração do homem por obra da sociedade. Por conseguinte, a educação não amadurece abandonando a criança à sociedade, mas nem subtraindo-a à sociedade, porque o "bom selvagem", transplantado para a nossa sociedade, não estaria em condições de viver nela. Daí as modalidades do itinerário pedagógico, que deve preparar para a vida social, subtraindo o educando daqueles comportamentos nefastos, egoístas e conflitivos que é preciso eliminar lentamente no quadro do novo contrato social.

E isso comporta a educação do homem inteiro, sentimentos e razão, naquela vontade geral e naquele bem comum que são os pilares da nova construção social. A educação é o caminho para a sociedade renovada, com todo o seu rigor e a sua expansão social, bloqueando no berço toda forma de egoísmo, bem como toda forma de ansiedade pelo futuro, que apaga a alegria da presente. A certeza de uma sociedade harmônica, dominada pela vontade geral, evita aqueles falsos sentimentos provocados por uma sociedade competitiva e nos convoca a desfrutar do presente e de toda situação, livres dos temores e dos fantasmas da imaginação de um futuro competitivo e conflitivo.

A pedagogia de Rousseau se ilumina no quadro do *Contrato social* e, portanto, de uma vida política renovada, que, explicitando as condições de pertença e as garantias de desenvolvimento, encarna o verdadeiro preceptor de *Emílio*. "Para Rousseau, a pedagogia não era verdadeiramente problema de técnica higiênica, didática e psicológica. Era antes de mais nada um problema político, pois 'tudo depende radicalmente da política', e, ao mesmo tempo, um problema moral, pois 'quem distingue a política da moral não compreende nada nem de uma nem de outra' " (P. Casini).

8.7. **A naturalização da religião**

Da mesma forma como pretendia recriar uma sociedade verdadeiramente natural, isto é, em condições de recuperar as instâncias originárias da natureza humana, mas submetida às exigências da razão, também a propósito da religião Rousseau procura alcançar uma atitude "verdadeiramente natural", coincidente com a natureza humana, com a voz da consciência, filtrada pela razão social. Se a preocupação principal é a garantia da

convivência no quadro da vontade geral e do bem comum, a religião deve traduzir essas instâncias e fortalecê-las através de uma estreita relação com a vida política. As linhas fundamentais dessa religião natural, que marginaliza como nocivo para a vida social e ofensivo à lógica da razão tudo o que é sobrenatural, como a divindade de Cristo, os milagres ou as profecias, estão expostas no capítulo IV do *Emílio,* sob o título *Profissão de fé do vigário de Savóia.*

Rousseau distingue uma *religião do homem* de uma *religião do cidadão.* No que se refere à religião do homem, são duas as verdades a reter: a existência de Deus e a imortalidade da alma. A primeira é admitida porque representa a única explicação para o movimento da matéria, para a ordem e a finalidade do universo. A segunda deriva da impossibilidade de que o mau triunfe sobre o bom: "Ainda que não houvesse outra prova da imaterialidade da alma senão o triunfo do mau e a opressão do justo neste mundo, só isso já me bastaria para não duvidar dela. Uma contradição tão manifesta e uma dissonância tão estridente na harmonia do universo me levariam a pensar que nem tudo para nós acaba com a vida, mas, com a morte, tudo volta à ordem."

Mas e quanto ao cristianismo? Com o dogma do pecado original e da salvação sobrenatural, a doutrina cristã foi uma das causas da corrupção da vida social. Trazendo para o âmbito do espírito os valores e os vínculos mais profundos entre os homens, enquanto filhos de Deus e, portanto, irmãos, o cristianismo conquistou o conceito de comunidade universal, mas somente ao nível espiritual. Forçando e impelindo no íntimo as forças dos homens, deixou indefesa a comunidade no plano das relações sociais e terrenas. Sendo ultramundana, tal religião gerou uma sociedade universal que, sendo somente espiritual, abriu as portas a toda forma de tirania e egoísmo.

Escreve Rousseau: "O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, que distancia os homens das coisas da terra. A pátria do cristão não é de modo algum este mundo (...). O cristianismo é muito favorável à tirania, embora esta nem sempre tenha se aproveitado." No cristianismo, há uma interioridade afastada da exterioridade: a primeira é lugar da unidade; a segunda, sendo solta e distanciada da primeira, é lugar de prepotência e de toda forma de egoísmo. "Essa religião, não tendo nenhuma relação particular com o corpo político, deixa às leis somente a força que elas têm por si mesmas, sem acrescentar-lhes nenhuma outra força; assim, um dos grandes vínculos da sociedade particular fica privado de efeito. E, pior ainda, ao invés de afeiçoar os cidadão ao Estado, os afasta dele, como de todas as coisas deste mundo. Não conheço nada de mais contrário ao espírito social."

À medida que separa a teologia da política, o homem do cidadão, o espaço privado e interior do espaço público, o cristianismo deve ser combatido, porque não contribui para o aperfeiçoamento da vida política. Esta, ao contrário, exige uma religião que lhe confira sacralidade e garanta a estabilidade. Conseqüentemente, ao lado da religião do homem, essencializada na existência de Deus e na imortalidade da alma, é preciso colocar "uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos cabe ao soberano fixar, não mais precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão e súdito fiel."

Esses artigos são os mesmos da religião do homem ou religião natural, acrescidos da "santidade do contrato social e das leis" e também de um dogma negativo, a intolerância. Esse dogma implica que "é preciso tolerar todas aquelas religiões que, por seu turno, toleram as outras, desde que seus dogmas não contenham nada de contrário aos deveres do cidadão. Mas quem quer que ouse dizer que fora da Igreja não há salvação deve ser expulso do Estado".

Com efeito, não é a Igreja, mas sim o Estado o único órgão de salvação individual e coletiva, por ser o lugar privilegiado do desenvolvimento integral das potencialidades humanas. Os elementos de tal solução são facilmente identificáveis. Escreve Rousseau no *Contrato social:* "A alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade (... leva) a uma forma de associção que defende e protege com toda a força a pessoa e os bens de cada associado; por ela, cada qual unindo-se a todos, não obedece senão a si mesmo e permanece tão livre como antes."

O que nos leva a concluir, com Fetscher, que "o tema do *Contrato social* não é (...) a abolição, mas sim a legitimação das 'cadeias' ou, para falar de outra forma, a busca de uma estrutura política que configure, ao mesmo tempo de modo legítimo e conforme ao objetivo, o domínio indispensável na sociedade. A ordem encontrada terá o nome de *Respublica:* ela não é somente uma forma de Estado entre outras, mas a única legítima, que deverá se adequar às circunstâncias de tempo e lugar segundo considerações de oportunidade prática, mas que não pode ser alterada em suas partes essenciais." Rousseau, portanto, apresenta-se como "moralista tradicionalista que, alertado para as desastrosas conseqüências da desenfreada sociedade competitiva, tenta retardar o progresso com meios políticos e pedagógicos".

Capítulo XX

O ILUMINISMO INGLÊS

1. A controvérsia sobre o deísmo e a religião revelada

1.1. John Toland: o cristianismo sem mistérios

De tudo o que mostramos até agora, é fácil concluir que o iluminismo teve na França as suas expressões mais brilhantes, mais variadas, mais conhecidas e, mais influentes. Entretanto, não devemos nos esquecer de que as temáticas difundidas pela *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert encontram a sua gênese sobretudo na imagem (além do conteúdo) das ciências de Newton e de Robert Boyle (que, no *Químico cético,* havia combatido a velha doutrina dos elementos e definido operacionalisticamenta o *elemento* como aquilo que resistia à decomposição do fogo) e nas teorias gnosiológicas e políticas de Locke (que, também de Boyle, havia retomado a distinção entre *qualidades primárias* — extensão, figura, solidez, movimento etc. — e *qualidades secundárias* — cores, sons, odores, sabores etc.). Pois bem, entrelaçando-se com o desenvolvimento do empirismo, o iluminismo inglês tem uma de suas manifestações mais interessantes e conhecidas na polêmica que se desenvolveu em torno do primado ou não da religião natural ou da religião revelada.

A obra de referência para os *deístas ingleses* foi o *Cristianismo sem mistérios,* de John Toland. De origem irlandesa, Toland nasceu em 1670 e morreu em 1722. Aos dezesseis anos, passou do catolicismo ao protestantismo. Estudou em Glasgow, Leida e Oxford. Foi graças ao apreço que Leibniz tinha por seus trabalhos que Toland conquistou os favores da rainha Sofia Carlota da Prússia, que fôra aluna de Leibniz. O *Cristianismo sem mistérios* foi publicado em 1696 e em 1704 saíram as *Cartas a Serena,* onde

Serena nada mais é do que a rainha Sofia Carlota. Com a obra *Cristianismo sem mistérios,* Toland adquiriu muita notoriedade: o livro se afirmou como texto clássico do deísmo, mas, com isso, Toland teve também que suportar grande parte dos ataques que os defensores do cristianismo, entendido como religião positiva, desencadearam contra o deísmo.

Mas o que defendia Toland em seu *Cristianismo sem mistérios?* Na verdade, com sua obra, Toland situa-se nas pegadas de Locke, que, no livro *A Racionalidade do cristianismo,* havia procurado harmonizar a razão e a fé cristã. Mas Toland vai muito mais além do que Locke. Mais do que pôr razão e fé de acordo, ele faz com que *a razão se torne tribunal da fé* e exclui do cristianismo todo elemento de mistério, *reduzindo* toda a fé aos limites da razão.

Para Toland, o cristianismo não tem nada de misterioso. É isso o que diz o título de sua obra, que leva o seguinte subtítulo, muito significativo: "Tratado onde se demonstra que não há nada no Evangelho de contrário à razão nem acima dela e que nenhuma doutrina cristã pode ser propriamente denominada mistério."

A tese central de Toland é a seguinte: submetido ao exame da razão, tudo aquilo que passa por mistério pode ser exaustivamente explicado e compreendido. Quando falamos de "mistério", diz Toland, entendemos duas coisas: ou o mistério é algo de contrário à razão, e então é um contra-senso, que simplesmente deve ser excluído de toda discussão séria; ou então o mistério é algo ainda não esclarecido e explicado, e então deve ser objeto de investigação, para ser racionalmente explicado.

Pois bem, para Toland, as doutrinas do cristianismo só são misteriosas no segundo sentido, isto é, não são de modo algum misteriosas. Fazendo eco a Newton, escreve ele: "Eu elimino de minha filosofia toda hipótese." E mostra-se convencido de que "aquilo que, na religião, é revelado, dado que é utilíssimo e necessário, deve ser facilmente conhecido e mostrar-se coerente com as nossas noções correntes". Nada daquilo que entra no conhecimento deve ser ininteligível e nada de inconcebível ou incoerente estaria no Evangelho. Certo, a forma pela qual o Evangelho foi dado a conhecer serviu para divulgar algumas verdades entre grandes massas. Mas o cristianismo positivo não é nada mais nada menos que a expressão da religião natural, isto é, da religião cujos princípios são perfeitamente alcançáveis através da razão ("não há nada melhor compreensível do que os atributos de Deus").

E é exatamente a religião natural, para além dos cultos, das instituições e das crencas das religiões positivas, que é cara a Toland. E, para que ela possa reemergir, é preciso grande esforço e tenaz exercício da razão para que nos demos conta de todas as

superstições e preconceitos que aprisionam a nossa mente. Na realidade, escreve Toland nas *Cartas a Serena,* "tão logo vemos a luz, o grande engano começa a nos desiludir de todas as partes. As próprias parteiras me colocam no mundo com cerimônias supersticiosas e as mulheres que assistem ao parto sabem de milhares de palavras mágicas para afastar o azar e obter a felicidade para a criança (...). Em muitos aspectos, nem o padre fica de fora dessas superstições, a fim de iniciá-la o mais rapidamente a seu serviço, pronunciando certas fórmulas verbais e muitos poderosos encantamentos, além de usar os símbolos gentios do sal e do óleo".

Logo depois do nascimento, prossegue Toland, "nós somos entregues às amas-secas, mulheres ignorantes da mais desprezível vulgaridade, que nos infundem os seus erros juntamente com o seu leite, assustando-nos para nos manter quietos, com ameaças de espantalhos e bichos-papões (...); assustam-nos com histórias de espíritos e bruxas, fazendo-nos crer que todos os lugares solitários são freqüentados por espectros e que os poderes invisíveis são ativos e maléficos durante a noite (...). Depois, nossas amas-secas levam-nos de volta para casa, onde somos lançados em mãos ainda piores, entre servidores ociosos e ignorantes, cujo principal modo de nos distrair é contando-nos histórias de fadas, duendes, bruxarias, espíritos vagantes, adivinhos, astrólogos e outras coisas quiméricas desse tipo".

A escola também não é lugar melhor de educação para a razão, pois na escola "toda a juventude é corrompida tanto quanto em casa, não ouvindo falar de outra coisa senão de demônios, ninfas, gênios, sátiros, faunos, aparições, profecias, magias e outros milagres fantásticos". Mais tarde, freqüenta-se a universidade, observa Toland, mas "a universidade é o mais fértil viveiro de preconceitos, o maior dos quais é aquele pelo qual pensamos que ali aprendemos tudo, ao passo que, na realidade, não nos é ensinado nada, pois apenas recitamos de memória, com grande segurança, as precárias noções dos nossos sistemas".

Ademais, como se tudo isso não fosse suficiente para corromper as nossas inteligências, "há certas pessoas, na maior parte das comunidades do mundo, que são separadas e pagas não a fim de nos iluminar, mas a fim de manter o resto do povo em seus erros. Aquilo que digo pode até ser considerado uma afirmação exagerada, mas será que não pode ser aplicado ao clero ortodoxo?" E os pregadores, todo dia, contam do púlpito as coisas mais estranhas: como ninguém pode contradizê-los, eles assim divulgam as suas próprias opiniões como "verdadeiros milagres de Deus".

Alguns certamente conseguem compreender que estamos imersos em um mar de mitos, preconceitos e superstições, mas talvez essas poucas pessoas não tenham coragem suficente para se

erguer contra a opinião predominante. Assim, acomodam-se hipocritamente às opiniões mais defendidas, "por medo de perder fortuna, tranqüilidade, reputação ou até a vida". E isso "fortalece os outros em seus preconceitos". Entre os preconceitos mais fortes encontram-se "os costumes civis" e "os ritos religiosos" da sociedade em que somos educados. A isso "se acrescentam (...) os nossos próprios medos e a nossa vaidade, a nossa ignorância das coisas do passado, a incerteza do tempo presente e a ansiosa curiosidade sobre o que está por vir, a nossa pressa em julgar, a nossa leviandade no concordar e a falta da devida ponderação no examinar (...)".

Depois de todas essas considerações, Toland admite que, para o homem, é impossível "escapar ao contágio e alcançar ou preservar a liberdade, porque todos os outros homens do mundo estão de acordo na mesma conspiração para enganá-lo". À primeira vista, o homem isento de preconceitos pode parecer ter muito poucas vantagens sobre os outros, "mas cultivar essa razão será a principal ocupação de sua vida se, por um lado, ele considera que nada pode igualar a sua tranqüilidade e alegria interiores, vendo todo o resto dos homens tateando no escuro, perdido em inextricáveis labirintos, atormentado por perpétuos medos sem estar seguro de que encontrará um fim para a sua miséria nem mesmo na morte, ao passo que, por outro lado, ao contrário, ele próprio sente-se inteiramente seguro, graças ao reto uso de sua inteligência, contra esses vãos sonhos e terríveis fantasmas, satisfeito com aquilo que já conhece e alegre com suas novas descobertas, sem pensar em ter de defrontar-se com coisas inescrutáveis, não se deixando arrastar pela autoridade ou a paixão como um animal, mas dando leis às próprias ações, como homem livre e racional". Ou seja, como homem que fez de sua própria razão o guia de sua vida e erigiu-a tribunal de tudo, inclusive da revelação.

1.2. Samuel Clarke e a prova da existência de um Ser necessário e independente

O *Cristianismo sem mistérios* de Toland é de 1696. No ano seguinte, apareceram dois escritos dirigidos exatamente contra o deísmo de Toland, ou seja, a *Resposta a Toland,* de Peter Browne, e *Sobre razão e fé em relação aos misérios do cristianismo,* de John Norris. Browne sustenta que a razão humana não pode conhecer a essência de Deus nem os seus atributos. E Norris, por seu turno, afirmou que, contrariamente ao que pensava Toland, é preciso distinguir entre verdades acima da razão e verdades contrárias à razão.

Posteriormente, em 1705, apareceu o *Discurso sobre o ser e os atributos de Deus,* escrito por Samuel Clarke (1675-1729). O verdadeiro inspirador de Clarke foi Newton, que ele defendeu dos ataques de Leibniz e do qual traduziu a *Ótica* em latim. Pois bem, de forma rigorosamente silogística, Clarke pretende sustentar que, enquanto a essência de Deus é indemonstrável, já a sua existência e os seus atributos podem ser demonstrados. Como também a liberdade, no sentido de que Deus é livre para determinar-se por si mesmo. E também o homem, contrariamente ao necessitarismo de Spinoza, é livre, na opinião de Clarke.

Eis, então, algumas considerações de Clarke: "A minha primeira proposição, que não pode ser posta em dúvida, é que é absolutamente necessário *que algo tenha existido desde toda a eternidade* (...). Com efeito, como algo existe atualmente, está claro que alguma coisa sempre existiu. Caso contrário, ter-se-ia que sustentar que as coisas que existem atualmente brotaram do nada e não têm absolutamente nenhuma causa de sua existência, o que é pura contradição em termos (...)."

Estabelecida essa primeira proposição, Clarke passa para a segunda para a qual "um ser independente e imutável deve ter existido desde toda a eternidade". E isso porque "supor uma sucessão infinita de seres dependentes e sujeitos a mudanças, dos quais um foi produzido pelo outro em um progresso ao infinito, sem uma causa original, nada mais significa do que fazer regredir a objeção passo a passo e fazer que se perca de vista a questão relativa ao fundamento e à razão da existência das coisas".

A terceira proposição é a de que "esse ser independente e imutável, que existiu desde toda a eternidade sem ter uma causa externa de sua existência, existe necessariamente e por si mesmo". E, na realidade, conclui Clarke, "a simples idéia de um ser que exista necessariamente e por si mesmo é precisamente a idéia de um ser cuja existência não pode ser negada sem uma expressão contradição".

Assim, a razão pode alcançar a existência e os atributos (infinitude, eternidade, independência etc.) de Deus. Mas, sendo assim, como se justifica então a Revelação? Responde Clarke: a Revelação torna mais claras e explícitas as leis naturais da moral. Por outro lado, Deus não pode ser obrigado por ninguém a se revelar a todos os povos. E o cristianismo, segundo Clarke, é verdadeira revelação divina, já que os seus ensinamentos morais são perfeitamente racionais.

Um seguidor de Clarke foi Willian Wollaston (1659-1724), autor de *A religião da natureza,* livro publicado em 1722 e que, na época, teve ampla difusão. Wollaston chama a atenção para o fato de que Deus não pode desejar o sofrimento e todos os males que, no

entanto, os homens suportam a cada dia. Conseqüentemente, se o mundo está cheio de dor, isso quer dizer que o plano da bondade misericordiosa de Deus deverá se realizar depois da morte. E é assim que Wollaston propõe a idéia da imortalidade da alma.

1.3. **Anthony Collins e a defesa do "livre-pensamento"**

Anthony Collins (1676-1729), descendente de família nobre, foi dicípulo de Locke. Em 1713, publicou um ensaio destinado a suscitar grandes polêmicas: trata-se do *Discurso sobre o livre-pensamento.* Escreve Collins: "Por 'livre-pensar' entendo 'o uso do intelecto no esforço por encontrar o significado de toda e qualquer proposição, no considerar a natureza da evidência a favor ou contra ela e no julgá-la em conformidade com a força ou fraqueza da evidência que ela mostra'." E prossegue ele: "Essa definição não me pode ser objetada pelos inimigos do livre-pensar, visto que não inclui o crime que eles imputam aos livres-pensadores, a fim de torná-los odiosos para as pessoas que não pensam (...)."

No que se refere às razões que fundamentam o livre-pensamento, Collins argumenta o seguinte: "1) Se o conhecimento de algumas verdades nos é exigido por Deus, se o conhecimento de outras verdades é útil para a sociedade e se o conhecimento de nenhuma verdade nos é proibido por Deus ou danoso para nós, então nós temos o direito de conhecer toda e qualquer verdade e temos o direito de pensar livremente (...). 2) Assim como nas artes manuais é somente através de provas livres, em relação ao e no experimento de tudo, que conseguimos conhecer o que é melhor e perfeito em cada arte, da mesma forma, nas ciências, a perfeição só pode ser alcançada através do livre-pensar (...). 3) Se os homens desleixam o pensar ou se convencem de que não têm direito a pensar livremente, eles não apenas não podem obter qualquer perfeição nas ciências, mas, se quiserem ter opiniões, devem incorrer nos maiores absurdos imagináveis, tanto na teoria como na prática. Quantas noções absurdas da divindade já prevaleceram outrora, não só entre os pagãos, mas também entre os cristãos!"

O *livre-pensamento*, portanto, consiste na análise sem preconceitos do significado e das razões ou das provas contrárias, que apoiam ou desmentem uma teoria qualquer. E Collins não encontra nenhuma razão em tantas "absurdas" opiniões "contrárias às noções mais óbvias do sentido e da razão", que "abundam em toda a Igreja cristã desde há muitos séculos".

Eis então algumas idéias que, na opinião de Collins, são idéias absurdas e sem fundamento: "A infalibilidade de uma pessoa individual ou de um concílio, o poder de condenar ou salvar concedido aos padres, a adoração de imagens, pinturas, santos e

relíquias e milhares de outros absurdos tão grandes como nunca desse modo haviam prevalecido em alguma nação pagã."

E isso só pôde acontecer porque o livre-pensamento foi bloqueado. E "quantos absurdos não prevaleceram na moral, na astronomia, na filosofia natural e em toda outra ciência? Em todo e qualquer caso, a autodefesa era considerada legítima pelos antigos Padres; as segundas núpcias eram consideradas por eles como uma espécie de adultério; supunha-se que a usura fosse proibida pela lei de Deus. Resistir a isso significava estar contra, era heresia; ainda no século passado, Galileu foi preso porque sustentava que a terra se move".

Na opinião de Collins, os padres católicos e os pastores luteranos eram culpados pelas mais absurdas idéias, exatamente por terem proibido o livre-pensamento: eles renunciam e pretendem que os fiéis também renunciem à própria razão. E, em sua desfaçatez teológica, assemelham-se "àquela mulher que, quando seu marido flagrou-a na cama com um padre, disse-lhe que isso não havia sido nada mais que um engano do diabo para ultrajar um homem de Deus e que ela esperava que ele acreditasse em sua querida mulher ao invés de crer nos seus olhos".

Os adversários do livre-pensamento trabalham incessantemente para opor obstáculos ao homem no uso de suas faculdades. Mas, pergunta-se Collins, "o que poderá haver de mais absurdo? Eu não tenho outro caminho para distinguir a verdade da falsidade ou para saber se me encontro em estado de salvação ou de perigo senão o de usar o intelecto e a razão de que Deus me dotou". O exercício do livre-pensamento está em consonância com os desejos de Deus e "segundo a experiência, o livre-pensar é o único meio adequado para destruir o domínio do diabo sobre os homens, cujo domínio ou poder é mais ou menos extenso conforme o livre-pensar o desencoraje ou o admita, ao passo que qualquer outro meio empregado contra ele, como exorcizá-lo de modo miraculoso, multiplicando os padres, aumentando a sua potência e empregando o seu poder temporal, freqüentemente aumentou, mas nunca destruiu de todo o poder do diabo".

Crítico das profecias na obra *Fundamentos e razões da religião cristã* (1724), Collins, em sua *Pesquisa filosófica sobre a liberdade humana* (1717), de qualquer modo, negou o livre-arbítrio. "Em primeiro lugar — escreve — já que nego o livre-arbítrio em certo significado dessa expressão, entretanto, eu luto pela liberdade — enquanto ela significa o poder — do homem de fazer aquilo que ele quer e lhe apraz (...). Em segundo lugar, quando eu afirmo estar necessitado dela, sustento-o apenas por aquilo que é chamado 'necessidade moral', entendendo por isso que o homem, que é ser inteligente e sensível, é determinado pela sua razão e por seus

sentidos; entretanto, nego que o homem esteja sujeito a uma necessidade do tipo daquela dos relógios, dos despertadores e de outros objetos desse tipo, os quais, por carência de sensações e de inteligência, estão sujeitos a uma necessidade absoluta, física e mecânica." E Collins também não reputa o seu determinismo psicológico como contrário à moral: pelo contrário, ele seria o melhor caminho para salvar a moral, já que mostra que a ação humana é determinada por motivações racionais, não seguindo em absoluto as loucuras ou as brincadeiras provocadas pelo acaso.

Atacado de vários lados, já em 1713 Collins era duramente criticado por Richard Bentley (1662-1742), que no escrito *Notas sobre um recentíssimo discurso sobre o livre-pensamento,* afirmou que a investigação sobre a *Bíblia* tinha necessidade de instrumentos filológicos bem mais sérios do que os possuídos por Collins, de quem Bentley relacionou toda uma série de erros filológicos. Outro crítico de Collins foi Jonathan Swift, que, ironizando as teses de Collins, em *O discurso sobre o livre-pensamento de Collins reduzido a pobres palavras,* escreveu que "a massa do gênero humano é apta a pensar tanto quanto a voar".

1.4. Matthew Tindal e a redução da Revelação à religião natural

Quem seguiu Collins mais de perto foi Thomas Woolston (1669-1733), que se aventurou a aplicar a teoria de Collins à narração dos milagres. E o fez nos seus *Seis discursos sobre os milagres,* publicados no período entre 1727 e 1730. Para Collins, ou os milagres são falsidades ou então devemos concebê-los como alegorias. Assim, por exemplo, a Ressurreição seria apenas uma invenção dos discípulos de Cristo. E também as profecias seriam alegóricas.

Em virtude de suas idéias, Woolston foi condenado a pagar uma multa e cumprir um ano de prisão. Foi defendido por Clarke e por Whiston (1667-1752), que era teólogo e físico, sucessor de Newton na cátedra de Cambridge. Mas Woolston não conseguiu pagar a multa e morreu na prisão. E isso acontecia apesar do *Toleration Act.* E deve-se notar ainda que as controvérsias suscitadas pelas idéias de Woolston chamaram a atenção de Voltaire, que nessa época se encontrava na Inglaterra.

Ainda em 1730, foi publicado outro trabalho clássico do deísmo inglês, ou seja, *O cristianismo, velho como a criação,* de Matthew Tindal (1653-1733). Antes desse escrito, Tindal havia publicado outros ensaios, nos quais, desenvolvendo a união entre jusnaturalismo e deísmo, se havia feito paladino da liberdade religiosa no âmbito político. Merecem lembrados o seu *Ensaio sobre a obediência aos poderes supremos,* de 1694, e o seu outro *Ensaio sobre o poder do magistrado e os direitos da humanidade em*

matéria de religião, aparecido em 1697, onde Tindal desenvolve as teorias políticas e religiosas de Locke.

Neste último trabalho, podemos ler: "Por 'religião' entendo a crença em um Deus e a noção e prática daqueles deveres que decorrem do conhecimento que nós temos dele e de nós mesmos, bem como da relação que temos com ele e com as criaturas nossas companheiras, em suma, de tudo aquilo que, com base em uma evidência convincente, nos parece ser nosso dever crer ou praticar." Existem, portanto, leis naturais estabelecidas por Deus (como, por exemplo, a "lei da autoconservação", impressa por Deus em nossa natureza) que precisamos seguir.

Afirma Tindal: "Deus, que é infinitamente feliz por si mesmo, não pode ter nutrido outro interesse em criar o homem senão o de torná-lo feliz nesta vida, assim como na vida futura. Portanto, se a humanidade seguisse as normas prescritas por Deus em relação ao comportamento recíproco dos homens, em que feliz, abençoado e florescente estado eles viveriam! E, além da punição que recebe na vida futura, que miséria e confusão cria ainda nesta vida quem se desvia daquelas normas, por sua ação contra o próprio Deus!"

De todo modo, a obra mais influente de Tindal foi precisamente *O cristianismo, velho como a criação.* O significativo subtítulo do livro é o seguinte: "O Evangelho como republicação da religião da natureza." A única religião verdadeira, autêntica e genuína é a religião natural. Na opinião de Tindal, as religiões positivas nada mais são do que contrafações e corrupções da única religião verdadeira, a religião natural. Esta, escreve Tindal, não difere da religião revelada, a não ser no modo como é transmitida: a primeira é revelação interna, a segunda é revelação externa da mesma vontade imutável de um Ser que é igualmente, em todo tempo, infinitamente sábio e infinitamente bom".

Em substância, para Tindal, Deus, que é bom e imutável, imprimiu desde a eternidade leis igualmente sábias e imutáveis no universo e na natureza humana. Portanto, é algo quase absurdo pensar que Deus tenha querido revelar a si próprio e as suas leis a um único povo, em um momento preciso da história. A Revelação, portanto, é substancialmente inútil. Em sua essência, ela é somente"uma republicação da religião da natureza". E, nos pontos em que se afasta dela, é unicamente superstição e violência.

Em suma, para Tindal, a verdadeira religião é compreensível através da razão e a razão é tanto o guia de nossas ações como o juiz da religião revelada. O deísmo de Tindal é conseqüente e radical. E Tindal, que se professara cristão por toda a vida, nunca pensou que essa sua defesa de uma razão que julga a Revelação fosse uma ação anti-religiosa, muito pelo contrário! Afirma ele: "Deus não deu aos homens nenhum outro meio à exceção do uso da razão. Então,

a razão, a razão humana, deve ser esse meio. Já que Deus nos fez criaturas racionais e a razão atesta que essa é a sua vontade, isto é, que nós atuemos segundo a dignidade de nossa natureza, então é a razão que deve nos dizer quando agimos desse modo. Aquilo que Deus nos pede para conhecer, crer, professar e praticar deve ser em si mesmo um serviço racional; mas se ele, que nos é proposto como tal, o é verdadeiramente, isto cabe unicamente à razão decidir." Em breve, eis a profissão racionalista de Tindal: "Como o olho é o único juiz daquilo que é visível e como o ouvido o é daquilo que é audível, assim também a razão é o único juiz daquilo que é racional."

Entretanto, a partir de tudo o que se disse até aqui sobre o deísmo inglês, redunda que "no âmbito do deísmo, há quem sustente que as religiões positivas devem ser combatidas e eliminadas e há quem seja de opinião que se pode realizar a passagem da religião natural às religiões positivas. De qualquer forma, trata-se, porém, de uma purificação das várias confissões religiosas à luz de um conjunto de motivos naturais que se consideram às vezes confiados à pura razão, mas mais freqüentemente à razão nos seus valores sensíveis" (M. dal Pra).

1.5. Joseph Butler: a religião natural é fundamental, mas não é tudo

Se Collins foi atacado por Bentley — e não somente por ele, mas também por Thomas Sherlock (1678-1761), que defendeu o valor das profecias e dos milagres, já que quem enfrenta a morte, como os apóstolos, não pode ser impostor, e por Edward Chandler (1688-1750), — Tindal foi logo criticado por James Foster (1697-1753), que em 1731 publicou um livro intitulado *Utilidade, veracidade e excelência da religião cristã.* Contra a idéia de que uma revelação feita a um só povo não podia ser uma revelação de Deus, Foster afirmou que, como Deus criou homens inteligentes e homens idio-tas, da mesma forma Deus pode ter-se revelado a um só povo e que o homem não é capaz de perscrutar as vontades divinas. Já John Conybeare (1692-1755) publicou em 1732 uma *Defesa da religião revelada,* na qual, persuadido da falibilidade e da insuficiência da razão humana, afirmou que, como Newton foi necessário para desvelar os segredos da astronomia, da mesma forma a revelação divina foi necessária para indicar a autêntica verdade religiosa.

Pois bem, dito isto, "parece não ser uma coincidência a contemporaneidade da publicação, em 1726, dos *Gulliver's Travels (As viagens de Gulliver)* e dos *Fifteen Sermons* (os *Quinze sermões)* de Butler: com efeito, esse fato parece assinalar o fim das filosofias

radicalmente otimistas, cujo ponto culminante ocorreu entre o fim do século XVII e as primeiras décadas do século XVIII, com as obras de Locke, de Leibniz e de Shaftesbury" (A. Plebe).

Na realidade, "no término de sua obra, Butler chegava (...) a mostrar, se não a certeza, pelo menos a probabilidade das verdades religiosas e, ao mesmo tempo, golpeava profundamente o cego e superficial otimismo dos deístas. Butler, a exemplo de Pascal, ao qual com razão pode ser aproximado, evidencia o denso véu de mistério que em vão nós tentamos arrancar. Ele vive profundamente o sentimento trágico da vida e amiúde o expressa com eficaz eloqüência. Entretanto, ele nunca desespera, pois a vida moral é fonte de segura salvação. Nós nos inclinamos sobre o nosso eu; embora seja o abismo em nós e embora seja amiúde até odioso, na sua profundidade ele é, porém, o único conforto. É na experiência moral que se verificam e se esclarecem as dificuldades religiosas. Na voz da consciência que nos apresenta o caminho do bem nós encontramos infalivelmente Deus" (E. Garin).

Nascido em 1692 e morto em 1752, Joseph Butler (que também foi bispo) publicou precisamente em 1726 os *Quinze sermões sobre a natureza humana,* que contêm as suas considerações a respeito da ética, ao passo que suas concepções teológicas estão expostas em *A analogia da religião, natural e revelada, com a constituição e o curso da natureza,* obra publicada em 1736. Já de 1748 são os seus *Seis sermões pronunciados em ocasiões públicas,* nos quais o autor estende as suas reflexões ao âmbito político.

No *Sermão XV,* Butler afirma que nem mesmo "o homem mais sábio e mais culto pode compreender as obras de Deus, os métodos e os desígnios de sua providência na criação e no governo do mundo. A criação está absoluta e inteiramente fora do âmbito de nossas faculdades e além da extensão de nossas máximas capacidades". É certo, diz Butler, que Deus fez o mundo, assim como também é certo que "esses efeitos devem ter possuído uma causa". Mas, embora só dos efeitos possa se adquirir conhecimentos, as causas "permanecem inteiramente na escuridão da nossa ignorância".

Nós descrevemos e conhecemos algumas regras gerais relativas à freqüente repetição de fenômenos observados, mas "a natureza e a essência das coisas, no entanto, são algo sobre o qual continuamos completamente ignorantes". A verdade é que "cada segredo que é desvelado, cada descoberta que é feita e cada novo efeito que é trazido à luz servem para nos convencer dos inumeráveis fatos que ainda permanecem ocultos e dos quais antes sequer suspeitávamos a existência. E o que acontece quando examinamos toda a criação, do mesmo modo e globalmente, como se estivéssemos diante de um simples objeto dela?"

Por outro lado, no que se refere ao "governo do mundo", a partir da consideração das causas finais e do mérito e demérito pessoais que se podem ver bem, podemos conhecer "algo sobre os desígnios da providência no governo do mundo, o suficiente para sustentar a nossa religião e a nossa prática da virtude, porém já que o reino do universo é um domínio ilimitado na extensão e interminável na duração, o seu sistema geral deve estar além de nossa compreensão". Além disso, "quem pode explicar as obras da sua (de Deus) justiça?"

O "esquema da providência", os caminhos e as obras do Senhor são muito vastos e profundos para a nossa capacidade. E não é "de modo algum absurdo supor que um véu tenha sido colocado de propósito sobre certas cenas de infinita potência, sabedoria e bondade, a visão das quais poderia, de um ou de outro modo, nos golpear com muita força, razão pela qual os seus objetivos são mais bem predispostos e realizados estando ocultos do que o seriam se fossem expostos ao nosso conhecimento. O Onipotente pode circundar-se de nuvens e de obscuridade por razões e propósitos de que não temos a mínima imagem ou idéia".

A razão, portanto, não tem nada de onipotente. E "a religião consiste na submissão e na resignação à vontade divina. A nossa condição neste mundo é a de uma escola de exercício para tal têmpera; e a nossa ignorância, a superficialidade da nossa razão, as tentações, as dificuldades que expusemos contribuem igualmente para torná-la tal". Com base nessas considerações, isto é, com base no conhecimento de nossa ignorância, o homem não deverá em absoluto se maravilhar se se defrontar com "coisas misteriosas e tais que não estará em condições de compreendê-las completamente ou de ir a fundo nelas".

Acrescenta ainda Butler, em segundo lugar, que "a nossa ignorância é a resposta apropriada para muitas questões que são denominadas objeções contra a religião, em particular aquelas em torno das aparências de mal e de irregularidade na constituição da natureza e no governo do mundo". Em terceiro lugar, "como a constituição da natureza e os métodos e as intenções da providência no governo do mundo estão acima da nossa compreensão, devemos aceitar a nossa ignorância e nos dedicarmos àquilo que está ao nível de nossa capacidade, que constitui a nossa real função e o nosso efetivo assunto".

Pois bem, a nossa real função e o nosso interesse, antes de mais nada, são o de compreender o que devemos fazer e sobre que fundamentos estabelecer as nossas normas éticas. A esse respeito, no *Sermão II,* tanto contra a visão ética de Hobbes como contra a visão de Shaftesbury, Butler sustenta o valor e o primado normativo da consciência: "Existe um princípio superior de reflexão ou

consciência em cada homem, o qual opera uma distinção entre os princípios interiores do seu coração, assim como entre as suas ações externas. Ele também introduz um juízo entre ele próprio e elas, estabelecendo especificamente que algumas ações são em si justas, retas e boas e outras, ao contrário, são em si más, erradas e injustas. Sem ser consultado e sem ser informado, ele se esforça magistralmente para aprovar ou condenar coerentemente se o homem realiza tais ações. E, quando não é calado à força, consegue, naturalmente e sempre espontaneamente, antecipar uma sentença superior e mais decisiva, que deverá no futuro repetir e confirmar a sua própria sentença." É em virtude dessa faculdade, natural do homem, que ele "é um ser que age moralmente e é lei para si mesmo".

Por outro lado, mesmo sendo explícito sobre a nossa condição de miséria e ignorância, Butler não somente apresenta um fundamento do juízo moral e um guia para a ação moral, mas também procura um caminho para algum conhecimento da realidade transcendente. Esse caminho é o da *analogia*. Na realidade, "a evidência provável, por sua própria natureza, não apresenta senão uma forma imperfeita de informação, devendo ser considerada própria somente de seres de capacidade limitada". Para uma inteligência infinita, nada é provável, já que tudo está claro e certo, "mas para nós, ao contrário, a probabilidade é o guia efetivo da vida".

E é exatamente com o princípio da analogia que Butler procura estabelecer uma ponte entre o homem e Deus, entre a inteligência finita e a infinita. Com efeito, as leis da natureza não são dessemelhantes das leis da Revelação e os mandamentos de Deus são simultaneamente divinos e naturais. Escreve Butler: "Comparemos a constituição e o curso conhecidos das coisas com aquilo que foi dito ser o sistema moral da natureza, as disposições reconhecida da providências ou este governo sob o qual nos encontramos com a religião que nos ensina a crer e esperar: vejamos se eles não são análogos e de um mesmo tipo. E, com base nessa comparação, penso eu, veremos que eles são tais em grande medida: que ambos podem estar calcados nas mesmas leis gerais e resumidos nos mesmos princípios de conduta divina."

Com isso, Butler não pretende chegar a um conhecimento completo da ordem revelada, mas não devemos nos surpreender com isso se pensamos que um conhecimento completo não é possível, como já sabemos, nem mesmo na ordem natural. Desse modo, "se a ordem natural das coisas e a ordem revelada provêm ambas de Deus, se são coincidentes uma com a outra e juntas formam um único plano providencial, o fato de sermos juízes incompetentes de uma torna necessariamente crível que possamos ser juízes incompetentes também da outra".

E, se é verdade que um juiz incompetente não sabe tudo, por outro lado é falso que ele não sabe nada. Assim, não sejamos pessimistas nem otimistas, mas coloquemo-nos realisticamente na busca daquelas garantias que são suficientes para a nossa correta conduta, convencidos de que "embora a religião natural seja o fundamento e a parte principal do cristianismo, ela não é em nenhum sentido a sua totalidade". Em suma, Butler é da opinião de Pascal, de que o homem navega na miséria, na confusão e na ignorância. Entretanto, ele não despreza muito a razão. E é com ela que ele tenta abrir um caminho, ao longo do qual vislumbra aqueles traços de verdades que fazem com que ele não seja nem arrogante nem desesperado.

2. A reflexão sobre a moral no iluminismo inglês

2.1. Shaftesbury e a autonomia da moral

Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, nasceu em Londres em 1671. Neto do primeiro lorde de Shaftesbury, que havia sido amigo íntimo de Locke, foi aluno de Locke, protegeu Toland, participou da vida política durante certo período, viajou pela França e Itália e morreu em Nápoles em 1713. O seu *Ensaio sobre a virtude e o mérito,* que Toland publicou abusivamente, isto é, sem o consentimento do autor, apareceu em 1699. A ele seguiram-se a *Carta sobre o entusiasmo* (1708), *Sensus communis* (1709), *Os moralistas* (1709) e *Solilóquio ou conselho a um autor* (1710). Em 1711, Shaftesbury reuniu esses seus cinco escritos, acrescentou-lhes as *Reflexões miscelâneas sobre os tratados anteriores* e publicou o conjunto sob o título *Características de homens, maneiras, opiniões, tempos.*

"Shaftesbury não foi filósofo de profissão: foi cavalheiro culto, animado por interesses morais e políticos. Vivendo em época e em país em que as controvérsias religiosas eram violentas, levando a lutas e perseguições, nutria-se de profunda desconfiança em relação à religião positiva e do desejo de uma religião natural que baste para justificar a moral. Para ele, a verdadeira religião se reduz à moralidade. No que se refere à religião positiva, nutre antipatia e suspeita não só por tudo aquilo que pode levar à intolerância e ao ódio entre os homens, mas também por toda forma de misticismo" (S. Vanni-Rovighi).

Exatamente na *Carta sobre o entusiasmo*, Shaftesbury ataca místicos e fanáticos e recomenda ao destinatário da carta, que era o ministro lorde Sommers, que não reprima com violência as manifestações de misticismo e fanatismo, mas procure muito mais

atingi-las pelo ridículo. E, na verdade, Shaftesbury concebeu a sátira, a zombaria e a ironia como poderosas armas a serviço da razão e, portanto, da civilidade. No *Sensus communis,* podemos ler: "A liberdade de ironizar e de expressar dúvidas sobre tudo com linguagem correta e a possibilidade de analisar e refutar qualquer argumento sem ofender o adversário são o método que deve ser usado para tornar agradáveis as conversações filosóficas." E, na *Carta sobre o entusiasmo,* Shaftesbury escreve que "o espírito nunca é livre quando é suprimida a livre ironia".

Estabelecido isso, vemos que o problema do qual parte Shaftesbury no *Ensaio sobre a virtude e o mérito* é o de saber "até que ponto a religião implica necessariamente a virtude e se está dizendo a verdade quem diz que é impossível que o ateu seja virtuoso ou que possua certo grau de honestidade ou de mérito". Pois bem, a opinião comum, que quase ninguém ousa pôr em dúvidas, é a de que religião e virtude são intrinsecamente conexas. Entretanto, Shaftesbury afirma que a observação da realidade desmente tal idéia.

Escreve ele: "Com efeito, é certo que, por vezes, encontramos casos que parecem contradizer essa opinião corrente. Temos conhecido pessoas que, embora mostrando grande zelo religioso, eram privadas até mesmo dos afetos humanos comuns e apareciam extremamente degeneradas e corruptas. Outras, ao contrário, que pouco se interessavam pela religão e eram sem dúvida consideradas atéias, se revelaram praticantes das normas da moralidade e, em muitas circunstâncias, agiam com tanto bom senso e afeto para com a humanidade a ponto de nos obrigar a reconhecer as suas qualidades de homens virtuosos. Em geral, consideramos tão importantes os princípios morais puros que, em nossas relações com as pessoas, raramente nos contentamos com as mais completas afirmações sobre o seu zelo religioso, enquanto não sabemos alguma coisa a mais sobre o seu caráter. Se nos dizem que um homem é religioso, ainda perguntamos como é o seu comportamento moral. Mas se, ao contrário, sabemos logo que ele tem princípios morais honestos e que é homem dotado de instintiva justiça e de bom temperamento, raramente perguntaremos se ele é religioso e praticante."

Shaftesbury, portanto, atribui *autonomia* própria à moral. E isso leva bem próximo de certo inatismo. Esse inatismo, porém, mais do que se referir a idéias racionais, diz respeito a "sentidos", sentimentos ou, digamos, comportamentos éticos e estéticos. Em suma, há um "sentido" inerente ao homem, isto é, um sentido que integra o cabedal de sua natureza e que está na base de suas avaliações morais e estéticas, como também de suas convicções religiosas: "Os múltiplos movimentos, inclinações, paixões, ati-

tudes e, por conseguinte, os comportamentos e costumes das criaturas nas várias ocasiões da vida, se apresentam ao espírito sob perspectivas e pontos de vista diversos, pondo-o em condições de julgar prontamente aquilo que é bom e o que é mau em relação à espécie ou sociedade." Na verdade, observa Shaftesbury, "antes de ter uma clara e exata noção de Deus, uma criatura pode possuir uma concepção ou sentido do justo e do injusto e vários graus de vício ou virtude".

Tal "sentido moral" é sentimento reflexo inato ou, podemos dizer, instintivo. Assim como também é instintiva e natural no homem uma atitude simpática em relação aos outros. O que demonstra pelo menos quatro coisas: 1) Que Hobbes erra ao insistir no instinto egoísta como fundamental e exclusivo na natureza humana. 2) Que não existe um estado natural como situação contraposta ao estado social: a *sociedade* não nasce de um pacto de indivíduos isolados e independentes, já que o homem é em si mesmo e por sua natureza social, de modo que é inconcebível um homem fora da sociedade. 3) Que, portanto, não pode existir a contraposição entre o egoísmo para si próprio e a simpatia para os outros. 4) Que não somente não existe contraposição entre egoísmo e altruísmo, mas também se pode estabelecer uma equação de igualdade entre egoísmo e altruísmo, como se pode ver na amizade e no amor, sentimentos que brotam da simpatia para com os outros e, ao mesmo tempo, satisfazem o egoísmo. E, se existe uma bondade natural de coisas ou de ações que alcançam o fim para o qual são feitas, a ação virtuosa é aquela que se acompanha de uma boa intenção. Por isso, a virtude é típica das ações humanas boas e conscientes.

A moralidade, portanto, tem a sua autonomia (e esse é um dos motivos pelos quais Kant, de algum modo, seria devedor de Shaftesbury). E, juntamente com os adversários do fanatismo ou estusiasmo religioso, Shaftesbury afirma que a virtude pode existir também fora da prática religiosa. E não só isso, pois a religião positiva, na opinião de Shaftesbury, pode afastar os homens da virtude, apresentando a idéia de um falso Deus (vingador, tirano etc.) ou então ensinando que se devem realizar certas ações por medo do castigo divino, muito mais pelo fato de que a ação é boa em si mesma. Entretanto, mesmo colocando as coisas desse modo e mesmo atacando as "superstições" das religiões positivas, Shaftesbury pretende "defender tanto a religião como a virtude moral, sem diminuir o valor de nenhuma das duas".

Pois bem, o *Ensaio sobre a virtude e o mérito* distingue quatro concepções diversas sobre a questão religiosa. Mas antes dá uma definição de Deus: "Aquela coisa qualquer que é superior ao mundo de todos os modos ou que governa com discernimento e intelecto é

aquilo que, por acordo universal, os homens chamam Deus."

E eis agora as quatro concepções diversas sobre a questão religiosa: 1) "Acreditar que cada coisa é governada, ordenada ou regulada do melhor modo por um princípio ou um intelecto ordenador, necessariamente bom e permanente, significa ser perfeito teísta." 2) "Crer que não exista nenhum princípio ou intelecto ordenador, nem qualquer causa, medida ou norma das coisas fora do acaso (...) significa ser perfeito ateu." 3) "Acreditar que o princípio ou intelecto ordenador e superior não seja um só, mas sim dois, três ou mais, ainda que de natureza boa, significa ser politeísta." 4) "Acreditar que o intelecto ou os intelectos que governam o mundo não sejam absoluta e necessariamente bons, nem estejam voltados para o que é melhor, mas sim capazes de agir segundo o seu puro arbítrio e fantasia, significa ser demonista."

Explicitadas essas concepções, Shaftesbury comenta que "todas essas formas de demonismo, politeísmo, ateísmo e deísmo podem se combinar entre si. A religião só é incompatível com o perfeito ateísmo". Mas qual é a justa e válida concepção da religião para Shaftesbury? A religião que Shaftesbury propõe é a religião natural. E o *modo* como ele articula a sua proposta é de notável interesse, já que, da mesma forma que no caso da moralidade, também se chega à religião natural não tanto por meio de elaborados procedimentos racionais, mas muito mais por uma visão imediata e segura daquilo que é a ordem do universo. Escreve ele: "Nada melhor do que a idéia ou o sentido da ordem e da proporção está impresso em nossa mente e inserido em nossa alma."

Em *Os moralistas,* o universo inteiro é visto por Shaftesbury como sendo estruturado, dirigido e guiado, platonicamente, por um princípio que explica a sua ordem e o seu finalismo: "Como qualquer outro animal, embora seja em si mesmo um sistema autônomo de partes, o homem não pode ser considerado igualmente autônomo em relação a todo o resto. Ocorre observar que ele é ligado por outras relações ao sistema de sua espécie, assim como o sistema da sua espécie é ligado ao sistema animal e este, por seu turno, ao mundo, que é a nossa Terra, a qual está ligada ao cosmos mais amplo que é o universo." E, se olharmos as regularidades do sistema do universo, então somos obrigados "a admitir uma mente universal, que nenhum homem perspicaz tentará pôr em discussão, a menos que queira levar a desordem ao universo".

Da mesma forma, introduzimos desordem no universo quando as inclinações ou paixões que influenciam a nossa vida tornam-se vícios. As inclinações que podem influenciar e governar a nossa vida são as seguintes: "1) as inclinações naturais, que levam ao bem público; 2) as inclinações egoístas, que levam somente ao bem privado; 3) as inclinações que não pertencem a essas duas, isto é,

que não tendem a nenhum bem, público ou privado, mas sim ao contrário; essas inclinações podem ser justamente definidas como inclinações inaturais."

Pois bem, admitindo-se essas três inclinações, temos desordem e, portanto, vício nos seguintes três casos: "1) quando as inclinações públicas são fracas ou insuficientes; 2) quando as inclinações privadas e egoístas são muito fortes; 3) quando se desenvolvem inclinações diferentes dessas, que não visam de modo algum o bem do organismo público ou privado." E, com efeito, conclui Shaftesbury, ter inclinações naturais, fortes e generosas, voltadas para o bem público, "significa ter o principal meio e poder para desfrutar de si mesmo; estar privado delas significa miséria e mal"; por outro lado, ter inclinações privadas muito fortes e mais intensas do que as inclinações generosas "é uma coisa miserável"; por fim, ter inclinações que vão contra os interesses tanto do indivíduo como do bem público "significa ser miserável em grau maior".

2.2. Francis Hutcheson: a melhor ação propicia a maior felicidade ao maior número de pessoas

Se a fineza da análise psicológica é uma das características dos escritos de Shaftesbury, a sistematicidade é típica das obras do irlandês Francis Hutcheson (1694-1747), que foi professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow a partir de 1729 e cuja filosofia, pelo menos em sua primeira parte, desenvolve as idéias e os motivos fundamentais da filosofia de Shaftesbury, ao passo que, posteriormente, sofrerá também a influência das concepções de Butler. Hutcheson é autor das seguintes obras: *Pesquisa sobre a origem de nossas idéias de beleza e virtude* (1725); *Pesquisa sobre o bem e o mal moral* (1726); *Ensaio sobre a natureza das paixões* (1728); *Sistema de filosofia moral* (póstumo, 1754).

Em 1729, como já dissemos, Hutcheson inicia o seu ensino em Glasgow. E foi nesse período que, sobretudo sob a influência das idéias de Butler — cuja *Analogia* ele chama de "livro excelente" — mas também das idéias de Grotius e de Locke, dedicou particular atenção à temática do jusnaturalismo. Escreve Hutcheson: "Todos nós temos indícios suficientes da existência e da providência de Deus, bem como do fato de que ele é autor de todos os nossos poderes e disposições naturais, da nossa razão, da nossa faculdade moral e das nossas afeições. Desse modo, com uma justa reflexão, podemos discenir claramente que conduta de ação essa constituição da nossa natureza recomenda à nossa aprovação como moralmente excelente e à nossa escolha em matéria de interesse. Assim, nós devemos ver a intenção do Deus natureza em tudo aquilo e não podemos deixar de considerar todas essas conclusões do justo raciocínio e da reflexão como indicações da vontade de Deus

relativa à nossa conduta. Se chegamos a essa persuasão, tais conclusões práticas recebem novos reforços em nosso espírito, seja da faculdade moral, seja do nosso interesse."

Por outro lado, como já notamos, são as idéias de Shaftesbury que são reelaboradas na *Pesquisa sobre a origem das nossas idéias de beleza e virtude.* A obra é dividida em dois tratados. O primeiro sustenta que nós temos um sentido imediato da beleza e que esse sentido é específico e autônomo. E o é porque não pode ser reduzido aos sentidos externos, provado estando que existem homens de posse de ótima visão e perfeita audição que são cegos à beleza de um quadro ou surdos à da música. E o sentido da beleza também não pode ser confundido com o apreço pela utilidade de um objeto. O sentido da beleza é uma espécie de instinto inato, que nos leva a contemplar objetos que exibem requisitos como o da regularidade, da uniformidade na variedade etc.

Enquanto Shaftesbury irmanava o sentido estético ao moral, Hutcheson os distingue. Para ele, a capacidade de apreciação estética é tão originária e distinta quanto a capacidade de avaliação moral. "Assim como o autor da natureza nos determinou a receber, através dos sentidos externos, idéias agradáveis ou desagradáveis dos objetos, conforme eles sejam úteis ou danosos aos nossos corpos e a receber dos objetos uniformes os prazeres da beleza e da harmonia (...), do mesmo modo nos deu um *sentido moral* a fim de guiar as nossas ações e dar-nos prazeres ainda mais elevados, de forma que, quando queremos unicamente o bem dos outros, inintencionalmente promovemos também o nosso maior bem."

Portanto, existe o sentido do belo e também existe o sentido do bem. E é exatamente esse sentido do bem que nos permite identificar e escolher os fins últimos sobre os quais o intelecto permanece taciturno. Com efeito, o intelecto "julga a respeito dos meios ou dos fins subordinados, ao passo que, no que se refere aos fins últimos, não existe nenhum raciocínio. Nós os perseguimos por uma disposição ou determinação imediata qualquer da alma, que, em vista da ação, é sempre anterior a todo raciocínio, enquanto nenhuma opinião ou nenhum juízo pode levar à ação se não houver o desejo anterior de algum fim".

O sentido do bem e da justiça é inato, imediato e autônomo. Escreve Hutcheson no *Sistema de filosofia moral:* "Embora uma maioria ou também cada indivíduo em uma grande multidão possa ser corrupto ou injusto, entretanto, juntos e unidos, tais homens raramente põem em vigor leis injustas. Há um sentido do correto e do errado em todos, acompanhado de indignação natural contra a injustiça."

E se, diversamente de Shaftesbury, Hutcheson distingue o

sentido estético do sentido moral e insiste em toda uma gama de diferentes "percepções mais finas", por outro lado, ele também é contra aqueles que afirmam que "não há oportunidade para o surgimento da organização política da sociedade fora da maldade humana". Hutcheson, em suma, não aceita o pessimismo de Hobbes a propósito da natureza humana, pessimismo que, como logo veremos, havia sido herdado por Bernard de Mandeville.

Com efeito, diz Hutcheson, a organização política da sociedade "pode ser exigida pela imperfeição de homens que, na substância, são justos e bons". Aliás, "existe na natureza humana um desejo fundamental, ultimativo e desinteressado, pela felicidade dos outros. E o nosso sentido moral nos faz aprovar como virtuosas somente aquelas ações que, pelo menos em parte, procedem desse desejo". E a melhor ação possível é aquela que propicia "a maior felicidade para o maior número de pessoas". Essa expressão de Hutcheson se tornaria clássica, podendo ser reencontrada em Bentham e em Beccaria.

2.3. David Hartley: a "física da mente" e a ética em bases psicológicas

David Hartley, o fundador do associacionismo psicológico inglês, nasceu Yorkshire, na região de Armley, em 1705 e morreu relativamente jovem em 1757. Os seus dois trabalhos de maior destaque são as *Coniecturas quaedam de sensu motu et idearum generatione* (1746) e as *Observações sobre o homem, a sua constituição, o seu dever e as suas expectativas* (1749). Hartley havia estudado em Cambridge, mas logo abandonou seus estudos teológicos, interessou-se pela física e fez-se médico. E foi a leitura dos escritos de Locke e de Newton que o impeliu para a filosofia. E é a partir dos princípios de Newton e de Locke que Hartley explica a origem e o desenvolvimento da vida psíquica.

Escreve Hartley em suas *Observações:* "O meu objetivo principal é o de explicar, estabelecer e aplicar, em suma, as doutrinas das vibrações e da associação. A primeira dessas doutrinas deriva das reflexões sobre a formação da sensação e do movimento que Isaac Newton formulou no fim dos seus *Princípios* e nas questões ligadas à sua *Ótica.* A segunda deriva daquilo que Locke e outros autores de talento escreveram depois dele sobre a influência das associações sobre as nossas opiniões e as nossas afeições, bem como sobre o seu emprego para explicar com clareza e precisão as coisas que, de modo geral e indeterminado, se referem aos poderes do hábito e do costume."

Contrário às idéias inatas, persuadido da materialidade e da realidade do mundo externo, Hartley procura conciliar uma visão teológica do mundo com uma concepção materialista e mecanicista

do funcionamento do mundo e da mente. "A substância medular branca do cérebro, a medula espinhal e os nervos que dela derivam são o instrumento imediato da sensação e do movimento (...). E todas as mudanças que ocorrem dentro dessas substâncias correspondem às mudanças que acontecem nas nossas idéias e vice-versa." E ocorre que "as sensações permanecem no espírito por algum tempo depois do afastamento dos objetos sensíveis".

O mecanismo produtor das sensações é o seguinte: "A impressão dos objetos externos sobre os sentidos provoca imediatamente vibrações nos nervos sobre os quais ela age e, portanto, sobre, o cérebro, nas pequenas e até mesmo nas pequeníssimas partículas elementares." Tais vibrações "são suscitadas, propagadas e conservadas, em parte, pelo éter, isto é, por um fluido elástico e muito sutil e, em parte, pela uniformidade, a continuidade, a dutilidade e a atividade da substância medular e do cérebro, da medula espinhal e dos nervos".

E é a *repetição freqüente* das sensações que deixa "certos traços, tipos ou imagens dessas mesmas sensações, que podemos chamar de idéias simples da sensação". Pois bem, prossegue Hartley, "as idéias simples se convertem em idéias complexas por meio da associação". E uma de suas esperanças era a de que, aperfeiçoando a doutrina da associação, se pudesse um dia ter condições "de analisar, em suas partes simples constitutivas, de que se compõem, toda a imensa variedade de idéias complexas às quais se dá o nome de idéias de reflexão e de idéias intelectuais". As associações primeiras e elementares são as sensações de prazer e de dor, que se unem a toda sensação. E, tornando-se mais complexo, o mecanismo da associação produz ainda a imaginação, a ambição, o egoísmo, a simpatia, a teopatia (ou amor a Deus) e o sentido moral. Desse modo, Hartley considerou ter fundado uma ética com base psicológica segura.

3. Bernard de Mandeville e a *Fábula das abelhas*: "vícios privados, virtudes públicas"

3.1. Quando o vício privado torna-se benefício público

De família francesa, Bernard de Mandeville nasceu na Holanda em 1670. Depois de se ter tornado médico, estabeleceu-se em Londres, onde, em 1705, publicou pela primeira vez, anonimamente, um apólogo que conta a história de uma sociedade de abelhas imorais e viciosas que era muito florescente, mas que se arruinou completamente depois que as abelhas tornaram-se morais e virtuosas.

A obra teve uma segunda edição — a fundamental —, também anônima, em 1714, sob o título *A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*. Esta segunda edição foi publicada com o acréscimo de vinte *Notas (Remarks)*, nas quais Mandeville desenvolve o significado filosófico dos pontos mais importantes da fábula. Durante a vida de Mandeville, a *Fábula das abelhas* conheceu ainda muitas outras edições e acréscimos também. A edição definitiva é a de 1732. No ano seguinte, em 1733, morria Mandeville. Mas se tornara um dos pensadores mais lidos e discutidos do seu século.

Mas vejamos o conteúdo da "paradoxal" *Fábula das abelhas*. Escreve Mandeville: "Um numeroso enxame de abelhas habitava uma espaçosa colméia. Lá, em uma feliz abundância, elas viviam tranqüilas (...). Não havia abelhas que vivessem sob um governo mais sábio; entretanto, também nunca houve abelhas mais inconstantes e menos satisfeitas." O número das abelhas era enorme e "milhões de abelhas ocupavam-se em satisfazer a vaidade e as ambições das outras abelhas, que viviam unicamente para consumir os produtos do trabalho das primeiras. Mas, apesar de tão grande quantidade de operárias, os desejos dessas abelhas não se satisfaziam. Tantas operárias e tanto trabalho, a muito custo, dava apenas para manter o luxo de metade da população".

Mas a diversidade, ou melhor, as desigualdades, não terminava por aí: "Algumas, com grandes capitais e poucas preocupações, obtinham lucros muito consideráveis. Outras, condenadas a manejar a foice e a pá, não podiam ganhar a vida senão com o suor de sua fronte e consumindo suas forças nos ofícios mais penosos. Viam-se também outras que se dedicavam a trabalhos inteiramente misteriosos, que não requeriam aprendizado, nem substância e nem esforços: eram os cavalheiros da indústria, os parasitas, os rufiões, os jogadores, os ladrões, os falsários, os magos, os padres e, em geral, todos aqueles que, odiando a luz, exploravam em seu benefício com práticas mesquinhas o trabalho de seus vizinhos, que, não sendo capazes de enganar também, eram menos desconfiados. Eles eram chamados de maifeitores, mas aqueles cujos negócios eram mais respeitados, ainda que, em substância, pouco diferentes dos primeiros, recebiam um nome mais honrado."

E todos aqueles "que exerciam algum emprego ou tinham algum cargo possuíam alguma espécie de velhacaria que lhes era própria". Assim, os jurisconsultos preocupavam-se em manter a animosidade, de modo a arruinar seus clientes e aproveitarem-se de seus bens, e, "para defender uma má causa, eles analisavam as leis com a mesma meticulosidade com que os ladrões examinavam palácios e negócios". Por seu turno, "os médicos preferiam a reputação à ciência e as riquezas à cura de seus doentes. Ao invés

de se dedicar ao estudo dos princípios de sua disciplina, a maior parte procurava adquirir uma prática fictícia. Olhares graves e um ar pensativo era tudo o que eles possuíam para ganhar a reputação de homens doutos. Não se preocupando com a saúde dos pacientes, eles trabalhavam somente para conquistar os favores dos farmacêuticos e para granjear os louvores das parteiras, dos padres e de todos aqueles que viviam dos proventos extraídos dos nascimentos ou funerais". Já os padres, em sua maior parte, eram "tão presunçosos quanto ignorantes". E, com efeito, "eram visíveis a sua preguiça, a sua incontinência, a sua avareza e a sua vaidade, apesar do cuidado que tomavam para esconder esses defeitos aos olhos do público. Eles eram tratantes como larápios e intemperados como marinheiros".

Mas, nessa sociedade de abelhas, os vícios privados iam mais além: "Os soldados que haviam sido colocados em fuga também eram igualmente cobertos de honras." Certo, "também havia guerreiros que enfrentavam o perigo combatendo sempre nos pontos mais expostos. Primeiro perdiam uma perna, depois um braço e, por fim, quando todas essas mutilações já não os colocavam mais em condições de servir, eram aposentados vergonhosamente com meio soldo, ao passo que outros, que prudentemente nunca iam ao ataque, recebiam duplo soldo, para ficar tranqüilamente entre os outros". Os ministros enganavam o seu rei e saqueavam impunemente o tesouro. Ademais, a justiça se deixava corromper por meio de presentes e "a espada que ela carregava só golpeava as abelhas que eram pobres e não tinham recursos". Em suma, os magistrados mandavam "pendurar na árvore maldita pessoas que, oprimidas pela fatal necessidade, haviam cometido crimes que não mereciam em absoluto tal tratamento. Com essa injusta severidade, procurava-se colocar em segurança o poderoso e o rico". Em suma, perguntava-se Mandeville, "quem poderia descrever detalhadamente todas as fraudes que eram cometidas nessa colméia"?

Entretanto, mesmo "sendo assim cada camada cheia de vícios (...), a nação, em si mesma, gozava de uma feliz prosperidade (...). Os vícios dos privados contribuíam para a felicidade pública. Desde que a virtude, instruída pela malícia política, havia aprendido as mil felizes voltas da astúcia e desde que havia estreitado amizade com o vício, até mesmo os mais celerados faziam algo pelo bem comum".

Na realidade, comenta Mandeville, "em um concerto, a harmonia resulta de uma combinação de sons diretamente opostos entre si. Da mesma forma, os membros daquela sociedade, seguindo caminhos absolutamente opostos, ajudavam-se quase que sem querer (...). O luxo faustoso ocupava a um número ainda maior. A própria inveja e o amor próprio, ministros da indústria, faziam

florescer as artes e o comércio. As extravagâncias no comer e na diversidade de alimentos, a suntuosidade no vestuário e nas mobílias, apesar de todo o seu ridículo, constituíam a parte melhor do comércio. Sempre inconstante, esse povo mudava as leis como mudava de moda. (...) Entretanto, com as alterações que faziam nas antigas leis e as devidas correções, as abelhas preveniam erros que nenhuma agudeza de espírito poderia prever. Desse modo, como o vício produzia a astúcia e a astúcia se prodigalizava na indústria, viu-se pouco a pouco a colméia tornar-se abundante em todas as comodidades da vida. Os prazeres reais, as doçuras da vida, as comodidades e o repouso haviam se tornado bens tão comuns que os próprios pobres viviam agora mais agradavelmente do que antes. Não haveria nada a acrescentar ao bem-estar dessa sociedade".

3.2. **Quando a virtude privada leva à ruína da sociedade**

Mas, ai de nós, é verdade mesmo que a felicidade não foi feita para os mortais! Com efeito, logo que as abelhas começaram a provar as primícias do bem-estar, um grupo delas começou a maldizer os políticos, os exércitos e as frotas. Essas abelhas reuniram suas lamentações e difundiram por toda parte este lema: "Malditas sejam todas as velhacarias que reinam entre nós!" E chegou-se ao ponto de um comerciante, verdadeiro gênio do furto, gritar com a maior das imprudências: "Bom Deus, dai-nos tão-somente a probidade!" Mercúrio, o deus dos ladrões, não conseguiu conter a gargalhada ao ouvir uma súplica tão desavergonhada. Mas Júpiter, indignado, jurou que a sociedade das abelhas seria libertada do vício e da fraude de que se lamentava, dizendo: "A partir deste instante, a honestidade se assenhoreará de todos os corações."

Foi dito e feito. Entretanto, "que consternação! Que mudança repentina! Em menos de meia hora, o preço dos produtos diminuiu por toda parte. Cada qual, do primeiro ministro até mesmo cada camponês, arrancou a máscara de hipocrisia que o cobria". Pois bem, o que aconteceu então? Aconteceu que, "a partir desse momento, o tribunal ficou vazio. Os devedores saldavam seus débitos por sua própria iniciativa, sem excetuar nem mesmo aqueles que haviam sido esquecidos por seus credores (...). Não houve mais processos em que os protagonistas fossem a maldade e o vexame. Ninguém mais podia acumular riquezas. A virtude e a honestidade reinavam na colméia".

Desse modo, porém, os advogados ficaram imediatamente desocupados. E as prisões se esvaziaram. Mas, esvaziando-se as prisões, um verdadeiro exército de empregados em vários ofícios tornou-se repentinamente inútil: assim aconteceu com "os ferreiros que fabricavam fechaduras, correntes, ferros, cadeias e portas

feitas de barras de ferro". Junto com eles, ficaram sem trabalho "os carcereiros, os vigilantes e seus ajudantes", bem como o carrasco, "grande executor das suas (da justiça) severas sentenças". E, juntamente com todos esses, tiveram que desaparecer também "os sargentos, os porteiros e os serventes (...), que se nutriam das lágrimas dos desafortunados".

Os médicos abandonaram o luxo e puseram-se verdadeiramente a exercer a sua profissão. Os eclesiásticos tornaram-se mais caridosos e passaram a obedecer ao Pontífice, que agora se ocupava somente das questões religiosas. Todos aqueles que não se sentiam à altura para cumprir esses deveres se demitiram, de modo que o seu número diminuiu intensamente. Os ministros abandonaram a sua costumeira rapacidade. Na administração, "uma só pessoa era suficiente para cumprir as funções para as quais, antes da feliz mudança, eram necessárias três pessoas".

Mas isso não foi tudo. Como agora as abelhas eram todas honestas e sem ambições, "caiu o apreço pelos poderes e pelos prédios suntuosos. Aqueles palácios encantados, cujos muros, semelhantes às muralhas de Tebas, haviam sido erguidos com harmonia musical, tornaram-se desertos. Os poderosos, que antes teriam preferido perder a vida a ver cancelados seus faustosos títulos, esculpidos sobre os seus soberbos pórticos, agora escarne-ciam dessas vãs incrições. A arquitetura, essa arte maravilhosa, foi completamente abandonada. Os artesãos não encontravam mais ninguém que quisesse empregá-los. Os pintores não se tornavam mais célebres com suas pinturas. A escultura, a inscrição, o cinzelamento e a estatuária deixaram de ser renovadas na colméia".

A conseqüência de tudo isso foi que "as poucas abelhas que restaram na colméia viviam miseravelmente". Não se viam mais aquelas mulheres de tavernas que ganhavam tanto a ponto de poder usar vestidos bordados de ouro. E aqueles cortesãos que, no Natal, presenteavam suas amantes com esmeraldas tão caras, que despendiam em poucos minutos o que uma companhia de cavalaria levaria dois dias para gastar, arrumaram suas bagagens e partiram "de um país tão miserável assim". Não havia mais ambição e vontade de aparecer, de modo que as modas já não se sucediam mais com a sua bizarra inconstância, razão pela qual "todos os operários que fabricavam os ricos tecidos de seda e de prata e todos os artesãos que deles dependiam acabaram se retirando (...). Todas as fábricas que ficaram produziam somente os tecidos mais simples; entretanto, todos eles eram muito caros".

Em poucas palavras, "à medida em que diminuíam a vaidade e o luxo, viam-se os antigos habitantes abandonarem suas moradas. Não eram mais os mercadores ou as companhias que faziam decair as manufaturas, mas sim a simplicidade e a moderação de todas as

abelhas. Todos os ofícios e todas as artes estavam agora abandonados". E a causa primeira de tal desastre estava no "fácil contentamento, essa peste da indústria", que fez com que as abelhas não procurassem mais as novidades nem alimentassem mais qualquer ambição.

O resultado final foi que a colméia ficou quase deserta. E "as abelhas não podiam se defender dos ataques de seus inimigos, cem vezes mais numerosos". Elas se defenderam corajosamente. "Mas esse triunfo custou-lhes muito caro. Muitos milhares dessas valorosas abelhas morreram. O resto do enxame, que se havia endurecido no esforço e no trabalho, acreditou que a comodidade e o repouso, que colocam a temperança sob tão dura prova, fossem um vício. Assim, querendo se garantir de uma vez para sempre de qualquer recaída, todas essas abelhas se refugiaram no tronco oco de uma árvore, onde, de sua felicidade, nada mais lhes restava do que o contentamento da honestidade."

A moral da *Fábula das abelhas,* como explica Mandeville na *Nota X,* é que, se uma nação quer ser virtuosa, "então será necessário que os indivíduos se contentem em ser pobres e endurecidos no trabalho. Com efeito, se eles quisessem viver na comodidade, gozar dos prazeres da vida e formar uma nação opulenta, poderosa, florescente e guerreira, a coisa seria absolutamente impossível". Naturalmente, Mandeville afirma colocar "como primeiro princípio, que é dever de todos os indivíduos da sociedade, grandes e pequenos, o de pessoas de bem. A virtude deve ser constantemente encorajada e o vício deve ser vetado. E é oportuno que as leis sejam cumpridas em todo o seu rigor e que todos os transgressores sejam punidos".

Mas, observa Mandeville, "a natureza humana permaneceu sempre a mesma desde a queda de Adão até os nossos dias. Independentemente dos tempos, dos ambientes e da religião, as forças e as fraquezas do homem sempre se mostraram em todas as partes do mundo terrestre habitado". Por isso, prossegue Mandeville, "eu nunca sustentei nem acreditei que se possa ser virtuoso em um reino rico e poderoso do mesmo modo que no mais pobre de todos os Estados. Eu creio simplesmente que é impossível que alguma sociedade enriqueça e se conserve por um período considerável nessa situação florescente sem os vícios dos homens".

Desse modo, na visão de vida proposta por Mandeville, os valores sofrem uma reviravolta: é o vício que se torna positivo e a virtude se faz negativa. Mas o que é o vicio? Responde Mandeville que o vício "é todo ato que o homem realiza para satisfazer um apetite". E o que é a virtude? A virtude "é toda ação contrária ao

impulso natural, freando as próprias paixões". É no sistema dos egoísmos que se alicerça a sociedade, para usar a expressão de Hobbes, e não no sentido moral ou no sentido de benevolência, de que fala Shaftesbury, que Mandeville ridiculariza sob a idéia do "contentamento da honestidade".

Certamente, podem-se fazer críticas em relação às idéias de Mandeville, como, por exemplo, a de que nós não temos apenas ambições, vontade de pontificar, desejos de luxo e assim por diante. E a máquina da indústria também poderia funcionar para bons objetivos, intencionalmente públicos, ao invés de privados. Mas, de todo modo, ninguém pode pôr em dúvida a aguda análise que Mandeville realiza sobre as públicas e benéficas conseqüências não desejadas e não intencionais, de ações ou empresas realizadas por ambição ou por outros desejos "viciosos".

No fundo, Mandeville, fino observador da sociedade de sua época e agudo analista da história passada, com sua *Fábula,* vai além do provérbio de que "nem todo o mal vem para prejudicar": a sua idéia central é a de que somente do mal, isto é, do vício, vem o bem, isto é, o benefício público. Por isso, as críticas não abalaram Mandeville, que aos opositores, grandes pregadores das virtudes privadas, respondia do seguinte modo:

"Quereis banir a fraude e o luxo, prevenir a impedade e a irreligião? Quereis vos propor a tornar os homens geralmente caritativos, bons e virtuosos? Emborcai as estamparias, refundi os caracteres, aboli as tipografias, queimai todos os livros que inundaram a nossa ilha, não poupeis nem aqueles que se encontram em nossas universidades e não permitais aos indivíduos a leitura de nenhum livro à exceção da Bíblia. Proibi todo comércio estrangeiro e não permitais que nenhum cidadão tenha relações com outras nações; determinai que, para as nossas mercadorias, não haja nenhum navio que seja maior do que os barcos dos pescadores; restitui ao clero, ao rei e aos barões os seus antigos privilégios, as suas antigas prerrogativas e funções; construí novas igrejas; convertei em vasos sacros e utensílios toda a prata que possais encontrar; fundai mosteiros e casas de caridade em todas as paróquias; fazei leis sobre o luxo, endurecei vossa juventude no esforço e inspirai as idéias mais refinadas sobre a honra e a honestidade, a amizade e o heroísmo; introduzi na nação uma grande variedade de recompensas imaginárias (...). Intenções tão piedosas e ordenamentos tão sadios mudarão o cenário (...) e Jerusalém, que no seu estado primitivo era florescente, se tornará corrupta e ficará despovoada, sem que tenha havido carestia, nem guerra, nem peste e sem que nem mesmo se tenha empregado a violência."

4. A "escola escocesa" do "senso comum"

4.1. Thomas Reid: o homem como animal cultural

A Hutcheson sucedeu na cátedra de Glasgow Adam Smith (sobre cuja contribuição à teoria econômica falaremos no terceiro volume desta obra). E quando, em 1763, Adam Smith deixou a cátedra, foi chamado como seu sucessor Thomas Reid. Iniciador e inspirador da "escola escocesa", Reid se opôs aos desconcertantes resultados da filosofia de Hume e Berkeley. Com efeito, ele combateu o ceticismo de Hume e o imaterialismo de Berkeley, insistindo numa teoria do conhecimento de tipo realista, que se baseia no *senso comum.*

Reid nasceu em Stracham, nas proximidades de Aberdeen, em 1710. Estudou em Aberdeen, onde, depois, tornou-se professor. Ficou na Universidade de Aberdeen até 1763, quando passou precisamente para a Universidade de Glasgow. O primeiro escrito de Reid, de 1748, tem por título *Ensaio sobre a quantidade.* Entretanto, sua obra de maior destaque, que remonta ao período de Aberdenn, foi a *Pesquisa sobre o espírito humano segundo os princípios do senso comum* (1764). Durante o período transcorrido em Glasgow, Reid escreveu somente uma *Análise da lógica de Aristóteles* (1773). Depois de ter deixado a universidade, em 1780, ele recomeçou a publicar escritos seus: em 1785, apareceram os *Ensaios sobre as forças intelectuais do homem* e, em 1788, os *Ensaios sobre as forças ativas do homem.* Reid morreu em 1796.

Eis o que Reid escreve sobre o método da filosofia na *Pesquisa sobre o espírito humano:* "Os homens sábios concordam ou devem concordar em que não há um caminho para conhecer as obras da natureza: o caminho da observação e do experimento. Pela nossa constituição, nós somos fortemente levados a conduzir fatos e observações particulares e regras gerais e a aplicar essas regras gerais para explicar outros efeitos ou para nos orientar em sua produção. Esse procedimento do intelecto é familiar a toda criatura humana nas questões comuns da vida e é o único através do qual se pode realizar toda descoberta real em filosofia." Em suma, trata-se do *procedimento indutivo newtoniano,* que se tornou paradigmático para os empiristas e iluministas.

Prossegue Reid: "O primeiro homem que descobriu que o frio congela a água e que o calor a transforma em vapor procedeu com base nos mesmos princípios gerais e no mesmo método com que Newton descobriu a lei da gravitação e as propriedades da luz. As suas *regulae philosophandi* são máximas do senso comum e são praticadas todo dia na vida comum. Quem filosofa com outras regras, tanto em relação ao mundo material como em relação à mente, fracassa em seu objetivo."

"Nós consideramos sempre as nossas conjecturas e teorias muito diferentes" das criações de Deus, afirma Reid, razão pela qual, "se quisermos conhecer as obras de Deus, devemos observá-las com atenção e humildade, sem pretender acrescentar nada de nosso àquilo que a observação nos mostra. Uma justa interpretação da natureza é a única filosofia sadia e ortodoxa: qualquer coisa que lhe acrescentarmos de nosso é apócrifa e privada de autoridade". Assim, todas "as nossas estranhas teorias" sobre a formação da Terra, sobre a geração dos animais e sobre a origem do mal natural e moral, quando "ultrapassam os limites de uma justa indução a partir dos fatos, são vaidade e loucura, tanto quanto os 'vórtices' de Descartes e o 'arché' de Paracelso".

Reid precisa que também sobre a mente foram formuladas conjecturas equivocadas. Ele vê o seu tempo como a época que "produziu um sistema de ceticismo que parece triunfar sobre toda a ciência e até mesmo os ditames do senso comum". Por isso, é preciso voltar a analisar a nossa mente. Pois bem, entre os vários poderes e faculdades que possuímos, nós temos alguns em comum com os seres brutos: são os "necessários para a conservação do indivíduo e a continuação da espécie". Entretanto, "existem (...) outros poderes, cujas sementes a natureza só colocou em nossa mente, deixando à cultura a função de desenvolvê-los. É através de sua apropriada cultivação que nós nos tornamos capazes de todos aqueles aperfeiçoamentos no intelecto, no gosto e na moral que exaltam e honram a natureza humana (...)"

Em suma, segundo Reid, para usarmos uma expressão da etologia contemporânea, o homem é um *animal cultural.* Com efeito, como um bípede que come os frutos agradáveis da natureza, que satisfaz a sua sede com a água das fontes, que propaga a sua espécie quando tem a vontade e a ocasião, que rejeita as ofensas, que trabalha e que repousa, o homem "é, como uma árvore da floresta, puramente um produto da natureza. Mas, no entanto, esse mesmo selvagem leva dentro de si os germes do lógico, do homem de gosto e de educação, do orador, do homem de Estado, do virtuoso, do santo. Embora colocados em sua mente pela natureza, esses germes, porém, por falta de cultura e de exercício, permanecem sepultados para sempre e dificilmente perceptíveis por ele mesmo ou pelos outros". Entrentanto, alguns desses germes ou potencialidades que permanecem ocultos no selvagem, desenvolvem-se através "do exercício, das companhias e do modo de vida".

4.2. **Reid e a teoria da mente**

E a mente humana não deve ser concebida como passiva. Ao contrário, ela pode "ser comparada a um farmacêutico ou um químico, cujos materiais são precisamente fornecidos pela nature-

za; mas, tendo em vista os objetivos de sua arte, ele os mistura, compõe, dissocia, evapora e sublima, até transformá-los em um aspecto completamente diferente". Em outras palavras, a *sensação* é diferente do *pensamento.* As sensações são "misturadas, compostas e decompostas, através de hábitos, associações e abstrações, de modo que é difícil reconhecer o que elas eram originalmente".

E é impossível reconstruir a história "clara e completa" de uma mente, como, por exemplo, a história "de tudo aquilo que passou pela mente de uma criança desde o início de sua vida e de suas sensações até quando cresceu para o uso da razão". Não nos é possível ter "esse tesouro de história natural", que lançaria muita luz sobre as faculdades humanas. Entretanto, é possível saber alguma coisa sobre a mente. Na opinião de Reid, são dois os instrumentos para conhecer de algum modo a mente: "a estrutura da linguagem" e "o curso das ações e da conduta do homem".

Escreve Reid nos *Ensaios sobre as forças intelectuais do homem:* "A linguagem dos homens é expressiva dos seus pensamentos e das várias operações de suas mentes. As várias operações do intelecto, da vontade e das paixões que são comuns os homens possuem diversas formas de linguagem correspondentes a elas em cada língua, as quais constituem os sinais pelos quais elas se expressam."

Assim, uma conscienciosa atenção à linguagem pode iluminar consideravelmente a nossa análise da mente. Com efeito, "em todas as línguas há modos de falar através dos quais os homens expressam os seus juízos ou apresentam o seu testemunho, através dos quais aceitam ou recusam, pedem informação ou conselho, ordenam, ameaçam ou suplicam e empenham a sua palavra em promessas ou contratos. Se tais operações não fossem comuns à humanidade, não encontraríamos em cada língua as formas de linguagem através das quais elas são denotadas".

A estrutura da linguagem, ou melhor, as *funções lingüísticas fundamentais,* são fonte de informação sobre a mente. Como também é fonte de informação sobre a mente, como já apontamos, o curso das ações e da conduta dos homens. Como afirma Reid, "as ações dos homens são efeitos; os seus sentimentos, paixões e impressões são as causas desses efeitos; e, em muitos casos, nós podemos formar um juízo sobre a causa partindo dos efeitos". Desse modo, o comportamento dos pais em relação aos filhos fornece evidência suficiente para afirmar que o afeto dos genitores é comum aos homens; a conduta dos homens nos diz quais são os objetos de sua estima, do seu amor, do seu ressentimento e assim por diante; e é sempre com base nos comportamentos que podemos ver que "por sua natureza, o homem é um animal sociável, que ele

gosta de associar-se com sua espécie, conversar e intercambiar serviços com seus semelhantes".

4.3. **Reid: realismo e senso comum**

Vejamos agora a famosa "questão das idéias". Diz Reid que é o gênio e não a falta de gênio que corrompe a filosofia, enchendo-a de erros e de falsas teorias. E uma dessas falsas teorias é a teoria das idéias defendida por Hume, Locke e Berkeley. Com Hume, as idéias são concebidas como "uma impressão na nossa mente". "Diz-se que essa idéia é a imagem, a similitude, a representação do Sol, se é que existe um Sol. Mas, sendo a idéia imediatamente percebida, não se deveria pôr em dúvida a sua existência, segundo as considerações dos filósofos."

Pois bem, a primeira reflexão de Reid sobre tal opinião filosófica é de que "ela é diretamente contrária ao sentido universal dos homens que não foram instruídos em filosofia. Se examinamos o Sol ou a Lua, não duvidamos que os objetos reais que vemos imediatamente estão muito distantes de nós e muito distantes um do outro. Nós não temos a mínima dúvida de que existem um Sol e uma Lua, que Deus criou há alguns milhares de anos e que desde então têm continuamente realizado as suas órbitas no céu".

O homem comum que ouve o filósofo fica desconcertado, perguntando então ao seu "instrutor filosófico": "Mas, por favor, não há então nenhum ser substancial e permanente chamado Sol e Lua, que continua a existir, pense eu nele ou não pense?" Na opinião de Reid, a tal pergunta Locke responderia que existem seres substanciais e permanentes como o Sol e a Lua, mas que "eles nunca aparecem para nós diretamente, mas sempre através de suas representações, isto é, as idéias em nossa mente, e nós não sabemos nada sobre eles além daquilo que podemos apreender de tais idéias".

Berkeley e Hume, ao contrário, dariam uma resposta diferente à questão: "Eles assegurariam ao interrogante que se trata de um erro vulgar, de um mero preconceito do homem ignorante e privado de instrução o pensar que existam seres permanentes e substanciais chamados Sol e Lua (...). Não existe nada na natureza fora das mentes e das idéias, diz o bispo Berkeley. Aliás, diz Hume, não existe nada na natureza fora das idéias, unicamente (...)." E, diante de tais resultados desconcertantes dessa teoria da mente, Reid afirma muito simplesmente que "certamente não é necessário em absoluto mostrar ainda que, para um homem não instruído em filosofia, ela deve parecer extravagante e visionária, extremamente contrária aos ditames do entendimento comum".

A concepção filosófica de Reid, portanto, é marcada pela referência à experiência do *senso comum*. Em nosso século, foi George E. Moore quem voltou à *verdade* do senso comum, contra o neo-idealismo inglês, por exemplo, de F. Bradley, sobretudo através de seu ensaio *Defesa do senso comum,* que é de 1925. A cavaleiro entre os dois séculos, Moore guiou a ofensiva contra o idealismo e, nessa empresa, arrastou também Bertrand Russell. Moore, recorda Russell, "assumiu a condução da rebelião e eu o segui com um sentimento de libertação (...). Com o sentimento de estar fugindo de uma prisão, nos permitimos pensar que a erva é verde, que o sol e as estrelas existiriam mesmo que ninguém tivesse consciência deles (...). O mundo, que até então fôra estreito e lógico, de repente tornou-se rico, variado e sólido".

Portanto, contra Bradley e os neo-idealistas seus contemporâneos, Moore repetiu em um contexto diferente, mas sempre em nome das verdades do senso comum ("existe atualmente um corpo humano vivo, que é o *meu corpo*": "existe um mundo externo"; "existem outros eus"; etc.), a operação realizada por Reid contra Hume, Berkeley e Locke. E, mais perto de nós, em um ensaio escrito em defesa do realismo (isto é, da doutrina segundo a qual as nossas teorias científicas, embora desmentíveis, nos fazem conhecer a realidade), Karl Popper escreveu: "E Reid, com o qual compartilho a adesão ao realismo e ao senso comum, pensava que nós temos uma percepção direta, imediata e segura da realidade externa, objetiva." E Popper não concorda com este último ponto, já que "não há nada de direto ou imediato em nossa experiência".

Uma última consideração ainda. Como o senso comum nos atesta inequivocamente a realidade do mundo externo e a verdade da teoria que ele sustenta, escreve Reid nos *Ensaios sobre as forças ativas do homem*, é também o senso comum que nos atesta a validade de princípios morais como os seguintes: "1) Há algumas coisas na conduta humana que merecem aprovação e prêmio e outras que merecem censura (...). 2) Aquilo que não é voluntário em grau algum não pode merecer aprovação ou censura moral. 3) Aquilo que é realizado por necessidade inelutável pode ser agradável ou desagradável, mas não pode ser objeto de censura ou de aprovação moral. 4) Os homens são altamente culpáveis por não fazerem aquilo que deveriam fazer como o são por fazerem aquilo que não deveriam. 5) Devemos usar os melhores meios de que dispomos para estarmos bem informados sobre os nossos deveres (...). 6) A nossa função mais importante deve ser a de realizar o nosso dever à medida que o conhecemos e fortalecer a nossa mente contra qualquer tentação de nos desviar dele (...)." E a relação prossegue. No fim, Reid afirma: "Eu os chamo de *princípios primeiros* por que me parecem ter em si mesmos uma intuitiva e irresistível evidência."

4.4. Dugald Stewart e as condições da argumentação filosófica

Depois de Reid, a "escola escocesa" apresenta entre os seus expoentes James Oswald (falecido em 1793), que no seu *Apelo ao senso comum a serviço da religião* (1766-1772), elabora sobretudo o aspecto teológico do pensamento de Reid. Mais destacado que a obra de Oswald, no campo ético, foi o trabalho de Adam Ferguson (1724-1816), autor, entre outras coisas, dos *Princípios de ciência moral e política,* em dois volumes, publicados em 1792. Ferguson ensinou filosofia natural e, depois, filosofia moral na Universidade de Edimburgo. Em 1778, nomeado secretário de uma comissão para as colônias, foi para a América e, para a sua cátedra, passou, primeiro como suplente e depois como sucessor para todos os efeitos, o filósofo Dugald Stewart, que, juntamente com Thomas Brown, foi o mais prestigioso representante da "escola escocesa".

Dugald Stewart, filho de um professor de matemática da Universidade de Edimburgo, nasceu nesta cidade em 1753. Aluno de Reid em Glasgow, estudou matemática, filosofia e economia política. Inicialmente professor de matemática em Edimburgo, sucedeu depois, como dissemos, a Adam Ferguson na cátedra de filosofia moral, cátedra que manteve até o ano de 1810. Stewart, falecido em 1826, foi um autor bastante fecundo. Entre os seus escritos de maior importância, devem-se recordar: *Elementos de filosofia do espírito humano* (1792, 1814, 1827), *Orientações de filosofia moral* (1793), *Ensaios filosóficos* (1810), e *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política a partir da renascença da letras na Europa.* Esta última obra constitui uma interessante história do pensamento filosófico moderno, tendo sido publicada nos suplementos da *Enciclopedia Britânica* (4ª e 5ª eds., 1815 e 1821).

Stewart expôs e divulgou o pensamento de Reid. Procurou levar para o interior da cultura filosófica inglesa as temáticas do pensamento dos "ideólogos" franceses: "A interrupção (devida a motivos políticos) de toda comunicação entre a Inglaterra e o continente por um período tão longo", escreve Stewart na *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política,* "nos deixou (...) em uma ignorância quase completa do pouco que havia sido realizado durante esse período para o progresso da verdadeira filosofia nas outras partes da Europa." Desenvolveu uma *filosofia da mente,* trilhando o interessante caminho da análise psicológica. Propôs uma teoria estética baseada na hipótese da existência de um senso comum da beleza. Colocou o dedo numa das feridas mais dolorosas da "escola escocesa", vale dizer, o fato de que, no fim das contas, não existe um critério claro para a delimitação daqueles

"princípios primeiros" que o senso comum estaria em condições de atestar e fundamentar.

De todo modo, nos *Elementos de filosofia do espírito humano,* Stewart estabelece que a crença na existência do eu, a crença na realidade do mundo exterior material, a crença na uniformidade das leis naturais, a crença na confiança que se deve ter nos testemunhos da memória e também a identidade pessoal são verdades fundamentais e condições para qualquer raciocínio. E eis como, nas *Orientações de filosofia moral,* Stewart procura explicitar ainda melhor as condições e as regras da argumentação filosófica: "Qualquer que seja a sua natureza, todas as pesquisas filosóficas e todos aqueles conhecimentos práticos que orientam a nossa conduta na vida pressupõem uma ordem estabelecida na sucessão dos eventos. Caso contrário, a observação do passado seria estéril e nós não poderíamos concluir nada para o futuro."

Como qualquer um pode ver, trata-se do *princípio de indução,* que vale não somente para o mundo natural, mas também, na opinião de Stewart, para o mundo humano. Escreve ele: "As leis que governam os assuntos humanos são certamente menos fáceis de destrinchar; entretanto, nessa classe de fatos, há um certo grau de ordem que é possível captar e que basta para fundamentar regras gerais de grande utilidade."

Portanto, existe *uma ordem nos acontecimentos naturais e nos fatos humanos.* E "o nosso conhecimento das leis da natureza não tem nenhuma outra fonte senão a observação e a experiência. Nós nunca percebemos uma conexão necessária entre dois acontecimentos; por conseguinte, nunca podemos, logicamente, deduzir *a priori* um do outro. A experiência nos ensina que certos acontecimentos estão invariavelmente associados; disso deriva que, se aparece um, nós esperamos também o outro; mas nós não sabemos mais nada e, em tais casos, o nosso conhecimento não se estende além do fato".

Nós não conhecemos *as causas essenciais* dos fatos, mas somente os fatos e as leis que os relacionam: "Reconhecer com diligência; constatar com exatidão essas associações de acontecimentos, que são a ordem mesma do universo; reunir os fenômenos esparsos que esse universo nos apresenta e relacioná-los com suas leis gerais: essa é a tarefa suprema da filosofia." E, observa Stewart, foi Bacon o primeiro que evidenciou completamente tal verdade fundamental. O verdadeiro objetivo de toda pesquisa filosófica "é aquele a que se propõe um homem de bom senso quando observa os acontecimentos que passam pelos seus olhos: a sua intenção é aproveitar aquilo que vê para a sua conduta futura".

Conseqüentemente, "não há uma diferença de natureza entre a ciência da filosofia e esse bom senso que dirige a maior parte dos homens nos assuntos da vida: trata-se exclusivamente de uma gradação". E foi exatamente porque se seguiram essas *regras do filosofar*, que impõem a experiência como guia, que se teve entre outras coisas, a grande reviravolta na *metafísica:* como diz Stewart na *Visão geral do progresso da filosofia metafísica e política,* com Locke e seus sucessores, a metafísica abandonou "as sutilezas e abstrações da Idade Média para se ocupar de estudos submetidos à cultura da inteligência, ao exercício de suas faculdades e o conhecimento do grande objetivo da destinação do nosso ser. Portanto, pode-se considerar semelhante mudança como uma prova palpável e irrefutável do correspondente progresso da razão na Inglaterra".

4.5. Thomas Brown: a filosofia do espírito e a arte do duvidar

Também escocês, Thomas Brown nasceu em Kirkmabrek em 1778. Aluno de Stewart, ensinou na Universidade de Edimburgo até o ano de sua morte, que ocorreu em 1820. O seu primeiro trabalho foram as *Observações sobre a zoonomia do Dr. Erasmus Darwin* (1798). Em 1804, apareceram as *Observações sobre a natureza e a tendência da doutrina do Senhor Hume sobre a relação de causa e efeito,* observações sobre as quais Brown ainda trabalhou mais, fazendo-as depois confluir para a *Pesquisa sobre a relação entre causa e efeito,* publicada em 1818. Em 1820, apareceram as *Lições de filosofia do espírito humano.*

E, com efeito, é como análise da mente que Thomas Brown entende a filosofia. Tal concepção compreende "*em primeiro lugar* a filosofia da mente, considerada (esta última) como uma substância capaz de várias modificações ou estados, que constituem, sucedendo-se um ao outro, os fenômenos do pensar e do sentir. *Em segundo lugar*, as doutrinas da ética geral, como a obrigação, sob a qual se encontra o homem, de aumentar e ampliar o mais largamente possível a felicidade de todo ser vivo. *Em terceiro lugar,* as doutrinas políticas, como o meio que coloca o homem em condições, em sociedade com seus semelhantes, de perseguir, com o maior sucesso possível e com o menor risco possível de males futuros, aquela felicidade de todos que é dever de cada indivíduo desejar e promover. *Em quarto lugar,* as doutrinas da teologia natural, como as da existência e dos atributos do maior dos seres, sob cujo governo moral nós vivemos, e a fundamentação de nossa fé de que a morte é apenas uma mudança de cenário, que pode ser considerada a conclusão no que se refere à nossa mortalidade, mas

que, em relação à alma em si mesma, é apenas um dos acontecimentos de sua vida, que é eterna".

É isso o que escreve Brown nas *Lições de filosofia do espírito humano,* onde ainda podemos ler que "a filosofia da matéria e a filosofia da mente concordam completamente a este respeito: que em ambas, igualmente, o nosso conhecimento é limitado aos fenômenos que ele apresenta". Por isso, em sua *essência,* nós não conhecemos e não podemos conhecer nem a matéria, nem a mente: "Se o nosso conhecimento da matéria é somente um conhecimento relativo, o nosso conhecimento da mente é igualmente relativo."

Ademais, como em nossos raciocínios também deve haver princípios dos quais possamos partir, nós podemos ver que existem verdades, verdades do senso comum, que não podem ser postas em dúvida: "Dessas verdades primeiras, como são elas denominadas, o sujeito (...) constitui um dos exemplos mais evidentes. A crença de nossa identidade não é resultado de uma série de proposições, mas surge imediatamente, em certas circunstâncias, de um princípio de pensamento que é essencial para a verdadeira natureza da mente como o são suas faculdades de percepção ou da memória ou como o é o poder do próprio raciocínio, sobre cuja validade essencial e, conseqüentemente, sobre a crença intuitiva de qualquer verdade primeira sobre a qual ele se funda deve se deter em última instância toda objeção contra a força dessas verdades efetivas." Outra verdade da qual não se pode duvidar é a que se refere à realidade do mundo externo. Claro, "é a mente, dotada das faculdades da percepção e do juízo, que observa, compara e combina, mas os fenômenos são aqueles de um mundo que, embora ligado à mente através de muitas relações maravilhosas de ação recíproca, continua existindo independentemente dela (...)"

Por outro lado, Brown é contrário a se multiplicar *os princípios da crença intuitiva.* Em sua opinião, Reid e alguns outros filósofos, que os multiplicaram, fizeram "coisa inoportuna e ridícula". Escreve Brown: "Não se pode negar que sua multiplicação não necessária seria grandemente nociva para uma sadia filosofia, quer enquanto nos leva a formar visões erradas da natureza da mente, atribuindo-lhe princípios que não são parte de sua constituição, quer, ainda mais enquanto detém o vigor geral de nossa pesquisa filosófica, habituando-nos a nos contentar rapidamente com nossa confiança fácil e indolente de que não é necessário ir mais além, como se já houvéssemos avançado tudo o que nos permitem as nossas faculdades."

Não devemos, portanto, sufocar a nossa curiosidade. É preciso se restringir aos fatos e procurar fazer que as palavras se restrinjam aos fatos. Mas, sobretudo, é preciso aprender a duvidar — mas a duvidar bem. Com efeito, "nós erramos igualmente

quando a nossa dúvida cessa muito rapidamente e quando ela nunca põe em dúvida um só preconceito sequer". Desse modo, erra tanto o cético que duvida sempre e de tudo como aquele que assume uma atitude de "estupidez confiante". Em suma, é preciso saber "em que circunstâncias a dúvida é legítima e em que circunstâncias ela deve cessar".

Desse modo, ressalta Brown, "pode-se dizer que não sabe duvidar aquele que se satisfaz completamente com o resultado de uma pesquisa que ele ainda estaria em condições de levar mais adiante, ainda que se tratasse apenas de acrescentar um só passo aos milhares de passos que já pode ter dado. A verdade é o último elo de uma longa cadeia, cujo primeiro elo foi a natureza que colocou em nossas mãos. Se nós chegamos felizmente ao último e percebemos completamente que não existe nenhum elo posterior, evidentemente seria absurdo supor que podemos ir além. Mas, ao contrário, se nos detemos antes de chegar ao último, acreditando, sem estender a nossa mão para realizar outro experimento, que não existe mais nenhum elo depois daquele que nós alcançamos, então não vale mais o quanto possamos ter avançado, pois a verdade ainda se encontra além de nós, para ser agarrada por um braço mais vigoroso e potente".

Em suma, não devemos afirmar temerariamente que alcançamos o último elo da cadeia quando não estamos seguros disso. E, se nos contentamos em dizer que alcançamos o último elo que o esforço humano pode alcançar, "devemos considerar que não podemos medir a incapacidade de toda a raça dos homens pela nossa incapacidade invidividual, ou, o que é muito provável, que nós possamos estar tomando por incapacidade, mesmo em nós próprios, aquilo que é somente o tédio de um exercício longamente efetuado".

Capítulo XXI

O ILUMINISMO ALEMÃO

1. O iluminismo alemão: características, precedentes, ambiente sociocultural

1.1. Características

"O iluminismo alemão, em relação ao inglês e ao francês, deve a sua originalidade, mais do que a novos problemas ou temas especulativos, à *forma lógica* em que tais temas e problemas são apresentados e afirmados. O ideal de uma razão que tenha o direito de, com suas dúvidas e seus problemas, esmiuçar todo o mundo da realidade transforma-se no iluminismo alemão em um *método* de análise racional, ao mesmo tempo cauteloso e decidido, que avança demonstrando a legitimidade de cada passo, isto é, a possibilidade intrínseca dos conceitos de que se vale e o seu fundamento (...). É esse o método da *fundamentação,* que permaneceria como característica da filosofia alemã posterior e que celebrou o seu grande triunfo na obra de Kant. O fundador desse método foi Wolff, que, sob esse aspecto, é o representante máximo do iluminismo alemão" (N. Abbagnano).

E, na realidade, o próprio Kant indicaria o método wolffiano como aquele que fixa "o caminho seguro de uma ciência, através de uma determinação regular dos princípios, uma explicitação clara dos conceitos, um rigor pesquisado das provas e uma rejeição de saltos ousados nas conseqüências". Sendo assim, a exigência de uma razão que, embora não seja tudo, tudo quer indagar e pretende se autojustificar assume no iluminismo alemão ritmo pedante e fisionomia sistemática "que constituem estranho contraste com o caráter caprichoso, genial e divertido dos escritos dos maiores iluministas ingleses e franceses" (N. Abbagnano).

1.2. Precedentes

Os filões de pensamento que, de várias formas, preparam o iluminismo alemão e nele confluem são: 1) a filosofia de Leibniz; 2) as teorias científicas de Newton, cuja mecânica, com a respectiva imagem do mundo, exerceria, entre outras coisas, uma influência decisiva sobre Kant; 3) a filosofia de Spinoza; 4) as idéias dos iluministas ingleses e, especialmente, franceses: "de particular eficácia foi a circulação, em traduções alemãs, das obras de Helvetius, Condillac e de Holbach, cujo materialismo foi utilizado por alguns autores para reforçar a corrente genericamente materialista que, certa ou erradamente, se fazia remontar a Spinoza" (L. Geymonat).

1.3. E. W. von Tschirnhaus: a *ars inveniendi* como confiança na razão

Entre aqueles que podem ser considerados como precursores do iluminismo na Alemanha, devem-se mencionar Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, Samuel Pufendorf e Christian Thomas (Thomasius). Tschirnhaus (1651-1708), descendente de nobre família morávia, estudou matemática, física e filosofia. De 1675 a 1678, viajou muito pela Holanda, Inglaterra, França e Itália e, durante essas viagens, teve oportunidade de conhecer Huygens, Newton, Collins, Spinoza e Leibniz. Sua obra maior é a *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia* (1687), onde o autor propõe, tendo por modelo a matemática, uma *ars inveniendi* que esteja em condições de levar ao conhecimento real. E esse conhecimento deve basear-se na experiência, entendida cartesianamente como consciência interior.

Na realidade, as verdades evidentes e fundamentais sobre as quais se ergue o saber, na opinião de Tschirnhaus, são as seguintes: 1) temos consciência de muitas coisas; 2) somos atingidos por coisas que nos agradam e coisas que não nos agradam (e daí provêm os conceitos de bem e mal, bem como os fundamentos da ética); 3) temos consciência do fato de que algumas coisas são concebíveis para nós e outras não; 4) através dos sentidos internos e externos, nos criamos imagens dos objetos externos.

Pois bem, Tschirnhaus "está convencido de que esses fatos da experiência interna, se adotados como princípios gerais de dedução e desenvolvidos sistematicamente, podem levar à aquisição de método útil para a verdade em todas as ciências. Em outras palavras, ele compartilha o ideal da ciência universal, tal como era projetado por Leibniz, com o qual manteve relações pessoais" (N. Abbagnano). O importante, contudo, é a sua confiança na razão humana.

1.4. Samuel Pufendorf: o direito natural como questão de razão

Samuel Pufendorf (1632-1694) ensinou em Heidelberga, onde assumiu a cátedra de "direito natural e das gentes". Depois, transferiu-se para Lund, onde escreveu a sua obra mais importante, que é o *De jure naturae et gentium* (1672). Pufendorf era luterano ortodoxo, não sendo portanto de maravilhar que, aqui e ali, emerja o seu voluntarismo. Entretanto, ele partia do princípio — que, depois, seria o fundamento do jusnaturalismo a ele contemporâneo e do jusnaturalismo posterior — de que o direito natural é uma questão de razão, dado que, sendo universal por sua essência, não pode basear-se na religião, que é diferente de povo para povo: o direito "é norma das ações e das relações entre todos os homens não enquanto cristãos, mas sim enquanto homens".

Com base nisso, Pufendorf estava persuadido de que era possível construir uma ciência do direito que tivesse o mesmo rigor da ciência física. Em suma, a doutrina do direito natural de Pufendorf, "essencialmente eclética (...), reunia elementos de Grotius, como os da racionalidade e da sociabilidade da natureza humana, e de Hobbes, como o do movente utilitário de todas as ações, visando sobretudo dar à doutrina do direito natural sistematização científica e realizar uma abordagem efetivamente muito ampla e metódica, ainda que viciada, precisamente em suas bases filosóficas, por incertezas e verdadeiras contradições" (G. Fassò).

1.5. Christian Thomasius: a distinção entre direito e moral

Para os jusnaturalistas ou defensores da doutrina do direito natural dessa época, "natural" equivale a "racional", ou, melhor ainda, a "não-sobrenatural", no sentido de que a intenção dos jusnaturalistas era a de fazer da *razão humana* e não da Revelação o critério de juízo da verdade em todas as atividades humanas e, portanto, também no domínio das normas jurídicas.

Essa profunda convição pode ser vista claramente em Christian Thomasius (1655-1728). Originário de Leipzig e decididamente anticonservador (escandalizou o mundo culto de Leipzig ao dar aulas em alemão, ao invés do latim), foi obrigado, por causa dessas suas atitudes, a transferir-se de Leipzig para Berlim, de onde viria a se mudar novamente para Halles, cidade onde escreveria as *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688). Em Halles, num primeiro momento, foi atraído pelo movimento pietista, mas por volta de inícios do século XVIII, sob a influência das idéias de Locke e dos sensistas, Thomasius passou a se orientar por uma

forma de pensamento decididamente iluminista, da qual dão testemunho os seus *Fundamenta juris naturae et gentium* (1709).

E se nas *Institutiones* Thomasius dava uma definição de direito natural como "lei divina escrita no coração de todos os homens, que os obriga a fazer aquilo que é necessariamente conforme à natureza do homem racional e, ao contrário, a absterem-se daquilo que repugna a tal razão", já nos *Fundamenta* ele diria, muito limpidamente, que nós conhecemos o direito natural "através do raciocínio do espírito sereno" e que esse direito compreende "omnia praecepta moralia ex ratiocinatione profluentia".

Mas o dado de maior relevância no pensamento de Thomasius é a distinção e a determinação da categoria autônoma da jurisdicidade. Essencialmente, Thomasius se propõe a distinguir o juridicamente *justum* do moralmente *honestum* e do socialmente (ou convencionalmente) *decorum*. Pois bem, aquilo que é juridicamente *justo* se diferencia daquilo que é moralmente *honesto* pelo fato de que o comportamento jurídico justo, antes de mais nada, é intersubjetivo, no sentido de que se refere à ação de pelo menos duas pessoas.

Entretanto, intersubjetividade e exterioridade não são suficientes para a determinação do juridicamente *justo,* pelo fato de que, se servem para distinguir o *justo* do *honesto,* não conseguem, porém, distinguir o justo do *decorum,* daquilo que é socialmente oportuno e conveniente, já que também o *decorum* possui as características da intersubjetividade. E eis, então, que emerge a outra característica qualificante da categoria da jurisdicidade: "Ninguém pode ser forçado ao *decorum* e, se é forçado, já não se trata de *decorum,* ao passo que, por outro lado, a obrigação jurídica é sempre externa e teme a coação de outros homens."

Intersubjetividade e coercitividade: eis, portanto, as características específicas e qualificantes do direito. E é óbvio que, se só os deveres jurídicos são coercitivos, isto é, aqueles deveres que servem à paz social, então o âmbito das convicções íntimas e pessoais, ou seja, das convicções morais e religiosas, não é coercitivo. Conseqüentemente, Thomasius admite e defende a *liberdade* de pensamento e religião. A Igreja, ou melhor, as Igrejas não podem se configurar como instituições jurídicas, arrogando-se poderes de coação.

Por tudo isso, "é compreensível que a Thomasius, filósofo de estatura não muito grande, se atribua tradicionalmente um lugar notável na história particular da filosofia do direito: ele antecipa questões que, com fundamentação filosófica bem diferente, encontraremos em Kant, como a questão da distinção entre o direito e a moral, e leva adiante, corajosamente, as idéias de liberdade que o jusnaturalismo do século XVIII vinha amadurecendo, contribundo

com eficácia para fazer essas idéias passarem da teoria para a ação reformadora" (G. Fassò).

1.6. O pietismo em suas relações com o iluminismo

Não é possível compreender o ambiente cultural em que o iluminismo alemão se desenvolveu sem considerar o movimento religioso do pietismo, movimento que Ladislau Mittner (em sua *História da literatura alemã*) vê como tecido conectivo da cultura alemã na época do iluminismo e na época de Goethe.

"Como a ortodoxia protestante, com seu excessivo rigor racionalista, ignorava as necessidades místico-sentimentais dos fiéis, a intimidade e a doçura da fé, por volta de fins do século XVII, surgiram por toda parte, por influência dos *Collegia pietatis* fundados por Filipe Jacó Spener em Francoforte em 1670, conventículos mais ou menos clandestinos de edificação religiosa, as 'igrejas do coração', que, aparentemente inseridas na 'igreja de pedra' da ortodoxia ("ecclesiola in ecclesia"), na realidade se sobrepunham e se contrapunham a ela, praticando exercícios de edificação que a Igreja oficial não aprovava, ao contrário, freqüentemente condenava e perseguia severamente (...). Mais que santos, os pietistas eram crentes que sentiam, viviam e operavam santamente. Em primeiro lugar, eram almas emotivas, necessitadas de paz, mas necessitadas sobretudo de experimentar todas as penas e doçuras de sua irreprimível emotividade" (L. Mittner).

A relação entre pietismo e iluminismo foi complexa: a "emotividade" dos pietistas não podia deixar de conflitar (e, de fato, conflitou) com a "racionalidade" dos iluministas. Entretanto, pelo menos inicialmente o iluminismo encontrou um forte aliado no pietismo, que significava: a) polêmica em relação à ortodoxia dogmática luterana dominante; b) afirmação da liberdade de consciência de cada pessoa em relação às cadeias da teologia oficial; c) primado de uma fé pratica, ao invés da teologia escolástica. Em suma, o primeiro iluminismo e o pietismo viram-se aliados contra a ortodoxia luterana dominante. E foi assim que Thomasius manteve estreitas relações com os filósofos e teólogos pietistas do "Círculo de Halles" (Gundling — que foi aluno de Thomasius —, Budde, Lange, Rüdiger e Sperlette).

Combatido pelos ortodoxos, o pietismo (cujas ascendências podem ser encontradas nas seitas místicas já combatidas por Lutero, mas que tem pontos de contato com os movimentos dos anabatistas, dos quakers e dos metodistas e que sofreu influências do movimento do quietismo francês e da mística dos jesuítas franceses e espanhóis) conheceu o seu triunfo em Halles, em 1706, com Augusto Hermann Francke, "famoso por sua pregação de uma

duríssima disciplina penitenciária e pela fundação de institutos de educação exemplares (1702), que se impuseram à admiração de toda a Alemanha" (L. Mittner).

E foi precisamente pela ação de Francke que Wolff foi expulso de Halles. Em seu *Discurso sobre a filosofia prática dos chineses,* Wolff tivera a ousadia de, num ambiente como o de Halles, colocar Confúcio ao lado de Cristo entre os profetas. Pois bem, "por efeito das intrigas de Francke, o filósofo Wolff, acusado de ter justificado os soldados desertores em sua cátedra, foi banido da Universidade de Halles em 1723. Desde então, o pietismo hallense, favorecido oficialmente pelo governo prussiano, triunfou também nas cortes menores, até que, em 1740, teve-se uma reviravolta completa, com o rei filósofo Frederico II" (L. Mittner).

1.7. Frederico II e a situação política

Esse aceno a Frederico II nos leva a algumas rápidas observações (já que o estudante encontra tais informações no curso de história) sobre a situação política da Alemanha no período do iluminismo. Embora a Guerra dos Trinta Anos houvesse prostrado a Alemanha; embora a poderosa monarquia francesa constituísse uma ameaça continuamente presente para a sua independência; embora as "trezentas pátrias" em que estava dividido o poder na Alemanha bloqueassem o avanço unitário e mais decisivo da burguesia — apesar de tudo isso, a burguesia havia feito progressos econômicos e mercantis.

E tal desenvolvimento levava as camadas burguesas e exigirem uma redistribuição diferente do poder político. Mas exatamente a falta de unidade política, isto é, a divisão territorial e política do país, favorecendo antigos privilégios — e impondo tributos às mercadorias nas fronteiras de cada pequeno Estado — impediu um *forte* avanço da burguesia, que teve de se limitar a reivindicações bastante parciais de poderes substancialmente paternalistas. Por isso, a burguesia acreditou ter encontrado o seu intérprete em Frederico II da Prússia — soberano iluminado, "rei filósofo", mecenas dos *philosophes* e por eles aconselhado. E isso apesar de as mudanças e reformas de Frederico da Prússia já aparecerem aos olhos de alguns de seus contemporâneos como obras mais formais do que substanciais.

2. A "enciclopédia do saber" de Christian Wolff

Christian Wolff, a figura mais representativa do iluminismo alemão, nasceu em Breslávia, em 1679, e estudou no ginásio local, animado pelos debates entre católicos e protestantes. Depois, em

Jena, prosseguiu seus estudos de matemática e aprofundou a filosofia cartesiana. Tranferindo-se em 1702 para Leipzig, doutorou-se com uma dissertação intitulada *De philosophia practica universali methodo mathematico conscripta.* A esse trabalho seguiu-se, em 1704, a *Dissertatio algebrica de algoritmo infinitesimali differentiali.*

Esses trabalhos lhe valeram a colaboração com a célebre revista "Acta Eruditorum", com a qual colaborava o próprio Leibniz, ao qual Wolff enviou a sua *Dissertatio* ainda em 1704. Leibniz respondeu a Wolff com uma longa carta de comentários. E foi assim que se inaugurou o epistolário entre Wolff e Leibniz, uma troca de cartas que durou até a morte de Leibniz, ocorrida em 1716. Nesse meio tempo, em 1706, com o apoio de Leibniz, Wolff conseguiu a cátedra de matemática em Halles, onde mais tarde também deu aulas de filosofia.

São de 1710 os *Princípios de todas as ciências matemáticas,* em quatro volumes, relativos não só à matemática, mas também à mecânica, à artilharia etc. Wolff também dedicou à matemática os *Elementa matheseos universae* (1713-1715) e o *Lexicon mathematicum* (1716). A esse propósito, deve-se notar que, no que se refere à lógica leibniziana, Wolff elimina importantes aspectos lógico-formais, reduzindo-a ao tratamente da silogística. E tal orientação dominaria o iluminismo alemão, que, "à exceção do matemático Lambert, deixou cair nas sombras, nas pegadas de Wolff, a temática leibniziana da arte característica ou combinatória" (F. Barone). Com efeito, "a idéia da *mathesis universalis,* mais intimamente ligada a Leibniz, com sua especulação filosófica, deslizou para um plano exclusivamente metafísico ontológico com seus epígonos do século XVIII" (F. Barone).

A primeira obra filosófica de Wolff remonta a 1713: trata-se dos *Pensamentos racionais acerca das forças do intelecto humano e do seu uso correto no conhecimento da verdade.* Esses *Pensamentos racionais,* "já em 1728 e depois de cinco reimpressões, haviam superado os oito mil exemplares (e seguiram-se novas reimpressões até a morte de Wolff, em 1754), tornando-se o manual usado mais amplamente pelas pessoas cultas e adotado em quase todas as universidades e escolas, nas quais, aliás, nos anos em torno de 1735, nada menos que doze cátedras eram ocupadas por professores wolffianos" (N. Merker).

Nos anos seguintes, Wolff completa o seu sistema e a sua produção científica torna-se imponente. Inicialmente ele escreve em alemão e depois em latim, pois pretendia falar como "preceptor de todo o gênero humano". Na verdade, porém, "a sua eficácia mais

Christian Wolff (1679-1754) foi a figura mais significativa do iluminismo alemão.

duradoura foi aquela que se exerceu no domínio da linguagem filosófica. Boa parte da terminologia filosófica dos séculos XVIII e XIX e da terminologia que está em uso ainda hoje sofreu a influência das definições e das distinções wolffianas" (N. Abbagnano).

Dito isto, devemos notar que Wolff era de opinião de que o procedimento científico mais rigoroso é o que consiste na análise a priori dos conceitos, mas sustentava que também as observações e a experiência estão em condições de fundamentar doutrinas científicas: em conseqüência disso, segundo ele, se dão as *ciências racionais* e as *ciências empíricas*. Por outro lado, se impõe uma ulterior distinção, a distinção entre teoria e prática, isto é, entre conhecer e fazer: daí as *ciências teóricas* e as *ciências práticas*.

Pois bem, com base nesses dois critérios distintivos e tendo como fundo a filosofia de Descartes e, sobretudo, a filosofia de Leibniz, Wolff elabora em todas as suas partes uma verdadeira enciclopédia do saber. As *ciências racionais teóricas* são: a ontologia, a cosmologia, a psicologia racional, a teologia natural; as *ciências racionais práticas* são: a filosofia prática, o direito natural, a política, a economia; as *ciências empíricas teóricas* são: a psicologia empírica, a teleologia, a física dogmática; as *ciências empíricas práticas* são: as disciplinas técnicas, a física experimental. E a *lógica* é a disciplina propedêutica de todo o sistema das ciências. Um sistema que se apóia em dois fulcros, que são: a) o princípio de não-contradição para o pensamento racional; b) o princípio de razão suficiente para o pensamento empírico.

Esses breves acenos sobre os pressupostos de fundo do pensamento de Wolff já podem nos mostrar a *ratio* de sua enorme produção literária, dividida em obras em alemão e obras em latim. Além dos já citados *Pensamentos racionais acerca das foças do intelecto humano,* são as seguintes as obras em alemão: *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homens* (1719); *Pensamentos racionais sobre o agir humano* (1720); *Pensamentos racionais sobre a vida social dos homens* (1721); *Pensamentos racionais sobre as operações da natureza* (1723); *Pensamentos racionais sobre a finalidade das coisas naturais* (1724); *Pensamentos racionais sobre as partes dos homens, dos animais, das plantas* (1725). E eis as obras em latim: *Philosophia rationalis sive logica* (1728); *Philosophia prima sive ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734); *Theologia naturalis* (1736-1737); *Philosophia practica universalis* (1738-1739); *Jus naturae* (1740-1741); *Jus gentium; Philosophia moralis* (1750-1759).

Segundo Wolff, a *ontologia* é a ciência do ser possível. E nela é resgatada e, de certo modo, vinculada à experiência, a metafísica

aristotélico-escolástica (por exemplo, com os conceitos de substância e de causa). No âmbito da *teodicéia,* Wolff afirma a validade do argumento cosmológico (Deus é a inteligência suprema, que justifica a ordem do mundo), colocando de lado o argumento ontológico e o argumento teleológico.

"Otimismo e racionalismo estão conjugados na concepção wolffiana do mundo, que se apresenta com uma imensa máquina, cuja perfeição deve ser buscada na harmoniosa interdependência geral de suas partes. O determinismo mecânico que governa o mundo não exclui a liberdade humana nem a intervenção divina, visto ser o mundo contingente no que se refere à sua existência: a admissão do sobrenatural e do miraculoso no cosmos é sustentado com reservas por Wolff, posto que não deixa de constituir uma sobreposição a uma ordem natural construída pela sabedoria divina" (B. Bianco).

Segundo Wolff, as relações entre a alma e o corpo são reguladas pela harmonia prestabelecida, ponto no qual ele também segue Leibniz. Um ponto, porém, no qual Wolff afasta-se sensivelmente de Leibniz é no campo ético-político, "tanto porque acentua a autonomia das normas éticas em relação a toda consideração teológica como porque, em política e em economia, sente a mudança dos tempos e teoriza sobre a intervenção do Estado na economia e o exercício despótico iluminado do poder" (M. dal Pra).

Para Wolff, o objetivo da filosofia é a felicidade humana. A felicidade humana e o progresso humano, porém, não são separáveis do conhecimento. E o conhecimento não pode ser alcançado sem a "liberdade filosófica", isto é, sem a liberdade de pensamento. Naturalmente, a *racionalidade* de Wolff não é brilhante como a dos *philosophes* franceses, nem está tão permeada de experiência e de vida como a de certos pensadores ingleses seus contemporâneos, mas "a contribuição da sistemática wolffiana para a cultura iluminista é igualmente relevante, sobretudo pelo método de análise, tanto racional como empírica, por ele aplicado com rigor e ordem a todos os campos do saber" (M. dal Pra).

E eis como Wolff explicita a sua idéia de racionalidade: "No método filosófico, não se devem usar termos que antes não tenham sido esclarecidos graças a uma acurada definição, nem se deve admitir como verdadeiro aquilo que não tenha sido suficientemente demonstrado; nas proposições, é preciso determinar com a mesma agudeza o sujeito e o predicado e tudo deve estar ordenado de tal modo que sejam premissas as coisas por força das quais são compreendidas e justificadas as que se seguem."

3. O debate filosófico na época do wolffismo

3.1. Martinho Knutzen: o encontro entre pietismo e wolffismo

Como já mostramos, a filosofia de Wolff teve razoável influência sobre a cultura alemã, pelo menos através das muitas cátedras universitárias ocupadas por filósofos wolffianos. Um seguidor de Wolff foi Martinho Knutzen (171301751), professor em Königsber e mestre de Kant. Sua obra maior foi a *Prova filosófica da verdade da religião cristã* (1740), onde procura fazer confluir elementos do pietismo e aspectos do wolffismo. Foi com ele que Kant aprendeu a mecânica de Newton.

Fraz Albert Schultz, que foi discípulo de Spener e depois diretor do Colégio Fridericianum de Königsberg (onde Kant estudou), também pensou na filosofia de Wolff como uma aliada da concepção pietista da vida. Já Adolph Friedrich Hoffman (1703-1741) foi contrário a Wolff: discípulo de A. Rüdiger, ele é autor de uma *Lógica* (1737) que acentua a sensação como base do conhecimento real.

3.2. Christian A. Crusius: a autonomia da vontade em relação ao intelecto

Christian August Crusius (1715-1775) foi aluno de Hoffman (que morreu muito jovem para poder explicitar o seu talento). Influenciado pelo pietismo suevo (que, por seu turno, influenciaria Kant), Crusius, já em uma dissertação juvenil, *De appetitibus insitis voluntatis humanae* (1742), procurou destacar a autonomia da vontade em relação ao intelecto. A liberdade é atributo de Deus e cada homem a experimenta em si mesmo. Eliminar a liberdade significaria acabar com a moral.

E mais: em 1743, com o ensaio *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis,* Crusius ataca o próprio princípio de razão suficiente. Tomado em sua acepção mais forte, tal princípio levaria ao determinismo, mas a experiência e o fato da liberdade limitam sem dúvida esse princípio. Existem causas livres, sendo necessário distinguir as *razões* da ocorrência de acontecimentos físicos das *razões* das escolhas e ações morais. Em 1744, com a *Instrução para o viver racional,* contra Wolff, ele reafirma a autonomia da vontade em relação ao intelecto e acentua o fundamento teológico da ética.

No *Esquema das verdades de razão necessária enquanto contrapostas às contingentes,* que é de 1745, Crusius substitui o princípio de razão suficiente pelo seguinte princípio: *"Aquilo que*

não pode ser pensado, é falso; aquilo que não pode ser pensado como falso, é verdadeiro." Desse princípio brotam outros três: a) o *principium contradictionis:* nada pode, simultaneamente, ser e não ser; b) o *principium inseparabilium:* aquilo que não pode ser pensado em separado também não pode existir em separado; c) o *principium inconiugibilium:* aquilo que não pode ser pensado como simultâneo e como contíguo também não pode existir como simultâneo e contíguo.

"O caráter intelectual-gnosiológico desses princípios não deve levar a enganos sobre a natureza geral da metafísica de Crusius: longe de significar atitude racionalista análoga à wolffiana, ela enfatiza muito mais os limites do saber conceitual-especulativo, cujo *ordo idearum* não coincide imediatamente com o *ordo rerum.* (E é por isso que) no curso do século XVIII (a metafísica de Crusius) constituir-se-á num dos principais pontos de apoio da polêmica contra o racionalismo de Wolff e de sua escola" (B. Bianco).

Contrário ao determinismo, defensor da autonomia da vontade e persuadido dos limites do intelecto, Crusius também refuta a tese do otimismo leibniziano-wolffiano sobre o melhor dos mundos possíveis: este mundo não é o ótimo e o perfeito, já que, sendo criatura, como todas as criaturas, permanece sempre perfectível.

3.3. **Johann H. Lambert: a busca do "reino da verdade"**

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) teve maior estatura filosófica que o próprio Crusius. De modestas condições econômicas, Lambert conquistou com tenacidade a sua própria instrução, sobretudo científica. Preceptor na Suíça, viajou muito até que, em 1765, graças ao interesse do filósofo Johann Georg Sulzer (1720-1779), tradutor de Hume e autor de ensaios sobre ética e sobre arte, foi eleito membro da Academia de Berlim, para cuja atividade contribuiu, ao longo de doze anos, com nada menos que cinqüenta e dois trabalhos.

Geômetra e filósofo da geometria (as suas pesquisas a propósito seriam mais tarde publicadas por Bernoulli), Lambert, em matemática, realizou pesquisas sobre os números imaginários. Também deixou contribuições de notável peso em astronomia e em fotometria. Devem-se recordar: a *Photometria, sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae* (1760) e as *Cartas cosmológicas sobre a estrutura do universo* (1761).

A filosofia de Lambert — que nos deixou uma interessante correspondência com Kant — "situa-se no cerne daquelas pesquisas metodológico-fundamentativas em torno do saber metafísico, sobre as quais se implanta e amadurece e reflexão kantiana". O *Tratado sobre o critério da verdade* é de 1761, ao passo que o escrito

Sobre o método para uma correta demonstração da metafísica, da teologia e da moral é de 1762. Na opinião de Lambert, o que se faz necessário é chegar a conceitos simples, cognoscíveis através da experiência, mas dela independentes (conceitos como existência, extensão, duração, força, movimento etc.), sobre cuja base se possa construir, através da sua combinação, todo o edificio do saber. O importante, portanto, como na geometria, é encontrar os postulados verdadeiros (o "reino da verdade") que dão as relações entre os elementos simples.

Duas outras obras filosóficas, muito amplas, de Lambert são as seguintes: o *Novo organum ou pensamentos sobre a busca e a definição do verdadeiro* (1764) e o *Esboço de arquitetónica ou teoria dos elementos simples e primeiros no conhecimento filosófico e matemático* (1771). O problema de fundo da Arquitetônica diz respeito à distinção entre verdade lógica e verdade metafísica. A *verdade lógica* é o puro pensável, isto é, o possível ou, ainda, o não-contraditório. Já a *verdade metafísica* deve não apenas ser pensável, isto é, não-contraditória, mas também deve demonstrar se referir a algo realmente existente, caso contrário nada mais é do que sonho. E, na verdade, "Lambert observa que, se o problema da lógica é o de distinguir o verdadeiro do falso, o problema da metafísica é o de distinguir o verdadeiro do *sonho*" (N. Abbagnano). Esse é um problema que também era debatido por Kant, isto é, o problema da passagem do possível ao real, do pensável ao existente.

3.4. Johann N. Tetens: a fundamentação "psicológica" da metafísica

É na mesma área de problemas em que se moveram Lambert e Kant que se move também o pensamento de Johann Nikolaus Tetens. Nascido em 1736, estudou em Rostock e em Copenhaga. Ensinou na Universidade de Bützow e depois, em 1776, em Kiel. Em 1789, Tetens deixou o ensino universitário para assumir responsabilidades junto ao Ministério das Finanças em Copenhaga. Forte em matemática, física e economia e interessado por pedagogia, lingüística e psicologia, Tetens se preocupa com a questão do método e com a fundamentação da metafísica.

Mas, diferentemente de Lambert e Kant, Tetens, em suas investigações relacionadas com a fundamentação, acentua o aspecto psicológico. E isso já se mostra com clareza nos *Pensamentos acerca de algumas razões do fato de que em metafísica só existem poucas verdades estabelecidas* (1760), bem como no escrito *Sobre a filosofia especulativa geral* (1775). Diz Tetens que, se quisermos fundamentar a metafísica, não podemos nos deter na observação empírica, na qual insistem os filósofos ingleses. O que devemos é

voltar nossa atenção para aquela que é a atividade do intelecto comum a todos os homens. Entretanto, essa atividade do intelecto humano não é, kantianamente, considerada em sentido transcendental, mas em seus contornos empírico-psicológicos.

Essa mesma idéia é desenvolvida também na obra maior de Tetens, que são as *Pesquisas filosóficas sobre a natureza humana e o seu desenvolvimento* (1777). Escreve Tetens: "As representações sensitivas originárias constituem a matéria básica para todas as outras. Sem exceção, todas as representações derivadas são formadas a partir delas. Uma consideração do modo como isso acontece pode nos introduzir no laboratório interno da alma. Aí chegados, é absolutamente necessário que olhemos em torno, para obter a noção mais completa sobre a força representativa e seus efeitos, que nos coloque em condições de compreender a relação dessa faculdade com as restantes faculdades da alma."

Ainda nas *Pesquisas filosóficas,* Tetens desenvolve uma interessantíssima crítica à teoria da causalidade de Hume. Para ele, o conceito de causa não pode derivar da conexão das representações; portanto, ele provém da atividade do intelecto. É clara a proximidade entre Tetens e Kant, mesmo não estando presente nele o projeto kantiano das estruturas transcendentais da experiência.

4. **Alexander Baumgarten e a "fundação da estética sistemática"**

Alexander Gottlieb Baumgarten nasceu em Berlim, em 1714, e morreu em Francoforte em 1762. Transferiu-se para Halles em 1730, onde se dedicou ao estudo da filosofia de Wolff, tornando-se um dos seus representantes de maior destaque. Em 1735, publicou a sua dissertação de láurea, intitulada *Meditationes philosophiae de nonnullis ad poema pertinentibus,* na qual se pode identificar o núcleo do pensamento estético que mais tarde Baumgarten desenvolveria em seu ensino em Francoforte e fixar nos dois volumes da *Aesthetica* (1750-1758).

Nesse meio tempo, em 1739, Baumgarten havia publicado a *Metaphysica,* obra que teve nada menos que sete edições até 1779, que foi traduzida do latim para o alemão em 1766 por Georg Friedrich Meier (1718-1777), aluno de Baumgarten, que foi julgada por Kant como "o mais útil e mais profundo dentre todos os manuais do gênero" e que o próprio Kant usou como texto para as suas lições. A *Metaphysica* de Baumgarten é "um compêndio de mil parágrafos da metafísica wolffiana, escrito em um estilo seco e

conciso: indubitavelmente útil como texto-base para uma lição universitária, não nos parece hoje merecer inteiramente os elogios que lhe foram atribuídos pelo pensadores de Königsberg, ainda que, em alguns trechos, Baumgarten mostre a sua originalidade" (B. Bianco).

Escreve Baumgarten que "a metafísica é a ciência dos princípios primeiros do conhecimento humano. Pertencem à metafísica a ontologia, a cosmologia, a psicologia e a teologia natural". E, se "a ontologia (...) é a ciência dos predicados mais gerais do ente", "a cosmologia geral é a ciência dos predicados gerais do mundo, sendo empírica quando fundada mais estreitamente na experiência e racional quando fundada na noção de mundo". Por seu turno, "a psicologia é a ciência dos predicados gerais da alma", sendo "empírica quando extrai suas afirmações mais estreitamente da experiência e racional quando as deduz do conceito de alma, através de uma cadeia dedutiva mais longa". Por fim, a teologia natural "é a ciência acerca de Deus, enquanto ele puder ser conhecido sem a fé (...). A teologia natural considera: 1) a noção de Deus; 2) as suas operações".

Como se pode ver por essas rápidas citações, o pensamento metafísico de Baumgarten move-se, substancialmente, no interior do paradigma wolffiano. Entretanto, o mérito histórico de Baumgarten "foi sobretudo (como bem viu Wundt) o de construir uma espécie de 'ponte' entre a metafísica escolástica e o pensamento kantiano tradicional, entre o realismo de uma perspectiva ontológica e o idealismo de uma consideração lógico-gnosiológica da estrutura do ser" (B. Bianco).

Contudo, apesar dos méritos da *Metaphysica* — graças aos quais Kant falou de Baumgarten como de "excelente analista" — o grande mérito histórico de Baumgarten está no fato de ter construído as bases filosóficas da *estética*. A estética (e foi exatamente Baumgarten quem propôs esse termo, do grego *aísthesis*, que quer dizer *sensação*) não pode ser reduzida às regras para a produção de uma obra de arte ou para a análise dos seus efeitos psicológicos: para Baumgarten, tudo isso é simples empiria.

A estética, ao contrário, "é ciência do conhecimento sensível", sendo portanto "uma gnosiologia inferior", já que se ocupa de uma "faculdade cognoscitiva inferior". Entretanto, "essa 'faculdade inferior' existe, abrangendo o campo da 'perfeição do conhecimento sensível', e, portanto, é preciso indagar e estabelecer escrupulosamente suas leis e, assim, a ciência que dela se ocupa torna-se até 'irmã menor da lógica' e da lógica extrai o seu próprio caráter sistemático. De qualquer forma o paralelismo assim instituído entre estética e lógica e o conseqüente interesse teórico-sistemático pela 'estética' assinalam, em comparação com Wolff, um

progresso que vai muito além do simples acabamento exterior do edifício wolffiano" (N. Merker).

Na realidade, aquilo que muda é a doutrina do homem, o que muda é a imagem do homem, ou seja, o que muda é a antropologia. O homem não se reduz ao conhecimento, ou melhor, o conhecimento não é só o científico, já que existe também o *conhecimento do sensível* — e este é um conhecimento autônomo e não um degrau inferior e funcional do conhecimento científico. Como observa Cassirer a esse propósito, Leibniz já havia contraposto a idéia "clara" à idéia "distinta". A idéia "clara" é aquela que é suficiente para as necessidades da vida, que nos permite distinguir objetos, que torna possível uma primeira orientação no ambiente sensível, ao passo que a idéia "distinta" é conhecimento adequado das coisas, é a ciência do "por quê", a qual não se contenta de modo algum em distinguir os objetos segundo as características sensíveis.

Pois bem, para Baumgarten, a estética é a ciência das representações "claras" e "confusas", onde por "*perceptio confusa*" devemos, etimologicamente, entender aquela percepção na qual "ocorre a 'confluição' de elementos e na qual não podemos destacar os elementos particulares da totalidade, não se podendo indicar os elementos isoladamente e segui-los separadamente" (E. Cassirer). Essencialmente, a intuição estética é conhecimento autônomo do sensível globalmente entendido. É um ver, intuir, saber, conhecer *o quê* e não *por quê*. Eis como Cassirer procura explicar essas não fáceis teorias: "Se, com base nos métodos da ciência exata, explicamos o fenômeno da cor reduzindo a própria cor a puro movimento, não anulamos apenas a sua impressão sensível, mas também lhe retiramos o significado *estético*. Tudo aquilo que a cor significa como meio de representação artística e como rendimento no âmbito da pintura é cancelado com essa redução ao seu conceito físico-matemático: tudo isso é destruído de um só golpe. Com esse conceito, desapareceu não apenas toda recordação da experiência sensível da cor, mas também todo traço de sua função estética. Mas será que essa função é verdadeiramente privada de importância, será verdadeiramente coisa indiferente? Ou será que ela possui valor particular?"

E, respondendo a tais perguntas, precisamente, dá uma resposta positiva à nova ciência da estética: "Ela se ocupa do fenômeno sensível e entrega-se a ele sem tentar remontar desse fenômeno às suas 'causas', isto é, a uma coisa inteiramente diferente. Com efeito, esse progresso em direção às causas não explicaria o conteúdo estético do fenômeno, mas o destruiria" (E. Cassirer). E então podemos ver que Baumgarten não é apenas "excelente analista", ou seja, não é apenas virtuoso da lógica escolástica, mas sim pensador que consegue identificar o *limite*

intransponível dessa lógica: os conhecimentos "distintos", obtidos satisfazendo ao "princípio de razão suficiente", não têm nenhum poder no âmbito do "conhecimento do sensível".

A "beleza" de uma paisagem, por exemplo, não é assunto do geólogo: "Essa beleza só aparece na intuição integral, na pura contemplação da paisagem total. E somente ao artista, ao pintor e ao poeta é dado conservar essa totalidade e torná-la viva com cada traço de sua representação. A pintura ou descrição de uma paisagem feita por pintor ou poeta apresenta de um só golpe a sua verdadeira imagem. E, à vista e ao desfrutamento dessa imagem, esquecemo-nos de perguntar sua 'causa', que, no entanto, a reflexão científica e a investigação conceitual desejam saber. Se quisermos que o fenômeno não se dissipe e escorra por nossas mãos, devemos nos abandonar ao mero *efeito* e aí nos deter" (E. Cassirer).

Em conclusão, para Baumgarten, além da *lógica,* que indaga sobre as leis do pensar, existe a *estética,* que descobre e analisa as leis do conhecimento sensível – e, com isso, ele restitui "dignidade filosófica ao campo do sensível" (N. Merker). Em suma, Baumgarten bateu-se "pela causa da intuição estética e pura diante do tribunal da razão (...). E o fim que a estética se propõe é a *legitimação* das faculdades psíquicas inferiores, não a sua supressão" (E. Cassirer).

5. Hermann Samuel Reimarus: a defesa da religião natural e a rejeição da religião revelada

O deísmo, que celebrava seus faustos nas obras dos filósofos franceses e ingleses, encontra no iluminismo alemão significativo expoente em Hermann Samuel Reimarus, filósofo hamburguês nascido em 1694 e falecido em 1768. Reimarus estudou teologia, filologia e filosofia em Jena e Vitemberga, viajou pela Holanda e a Inglaterra e a partir de 1728 foi professor de línguas orientais no ginásio de Hamburgo.

No *Tratado sobre as principais verdades da religião cristã* (1754), ele se erige em paladino da religião natural, no sentido de que a razão demonstra, fora de qualquer dúvida, a existência de um Deus criador do mundo, a realidade da providência e a imortalidade da alma. Contrário à religião revelada, portanto, Reimarus, porém, critica os materialistas franceses, já que sem religião natural não há moralidade e desaba a esperança humana de vida feliz. Por outro lado, acrescenta Reimarus, se Deus é criador do mundo e da ordem do mundo, então o único milagre verdadeiro é a criação, sendo impossíveis os milagres proclamados pela religião positiva, porque Deus não tem por que mudar nem corrigir as suas

obras. Apenas a religião natural é verdadeira e, como a religião bíblica é contrária à religião natural, então isso significa que a religião bíblica é simplesmente falsa.

É na *Apologia dos adoradores racionais de Deus* que Reimarus registra os argumentos com que alicerça a religião positiva, mas não publicou esse trabalho, considerando que os tempos ainda não estavam maduros para pensamentos desse gênero. Como veremos adiante, a obra seria tornada pública por Lessing, sob o título *Fragmentos de um anônimo.* Nesse trabalho, Reimarus reafirma: 1) que a única religião válida é a religião racional; 2) que a revelação e as religiões positivas são refutadas. E afirma que: 1) a religião natural racional instrui no dever e no temor a Deus; 2) o ensinamento de Cristo, em sua essência, nada mais é do que "uma religião racional prática".

Sem esse núcleo moral, o resto do cristianismo é política ou engano (Jesus e seus seguidores eram políticos; o batismo de Jesus teria sido um pacto, também político, entre Jesus e João Batista; a crucifixão teria sido o fato que bloqueou o projeto político de Jesus e a ressurreição teria sido uma invenção dos discípulos e seguidores de Jesus depois de sua derrota). Isso a respeito do *Novo Testamento.* Quanto ao *Antigo Testamento,* seria entretecido de tantos absurdos, maldade e corrupção que ver nele uma obra inspirada por Deus seria puramente blasfêmia. Diante disso, até com o pouco que se disse sobre o conteúdo da *Apologia dos adoradores racionais de Deus,* fica claro por que esse conteúdo representou "uma massa de material de tal forma provocador e explosivo a ponto de perturbar pesadamente o quieto sono da ortodoxia luterana" (N. Merker).

6. Moses Mendelssohn e a "diferença essencial" entre religião e Estado

Foi sobretudo Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) quem funcionou como "patrono e empreendedor editorial" da *filosofia popular.* E a função da "filosofia popular" foi essencialmente de divulgação, junto a um público muito amplo, das problemáticas debatidas no seio do movimento iluminista alemão.

"O seu ideal é de natureza prática, não teórica: mais do que a investigação crítica e o aprofundamento, visa à formação do homem mundano e do cidadão burguês, que pede à cultura instrumentos para o seu refinamento e para a potencialização de sua capacidade de sucesso. Daí o otimismo genérico e a confiança na razão como fator de progresso e de saneamento dos males sociais: entretanto, uma razão ancorada no senso comum e, portanto, per-

meada de ecletismo e de empirismo, voltada especialmente para a observação psicológica dos homens e do seu comportamento" (B. Bianco).

Pois bem, prossegue Bruno Bianco, "Mendelssohn ocupa uma posição proeminente entre os iluministas da *Populärphilosophiae* pela amplitude dos seus interesses, pela elegância e a clareza do seu estilo e, sobretudo, pela natureza de espírito com que tratou dos apaixonantes problemas ético-religiosos que alimentavam a cultura iluminista na segunda metade do século XVIII".

Nascido em Dessau, de pais judeus, em 1729, Moises Mendelssohn foi para Berlim com treze anos de idade, onde, junto a um comerciante, foi primeiro preceptor e depois administrador. Entrando em contato com Lessing e Nicolai, Mendelssohn colabora com suas iniciativas editoriais, escrevendo em importantes revistas. Em 1755, saem os seus dois primeiros trabalhos filosóficos: *Diálogos filosóficos* e *Pope, metafísico!* Trata-se de dois ensaios escritos por ocasião de concursos abertos pela Academia de Berlim. Ainda de 1755 são as *Cartas sobre as sensações,* onde ele sustenta que a avaliação do belo se dá por meio de uma faculdade diferente da faculdade do conhecimento e da faculdade volitiva.

Em 1763 (ano em que Frederico II, por mérito adquirido, lhe concede o privilégio do resgate das condições de inferioridade civil em que se encontrava a comunidade judaica da Prússia), Mendelssohn publica o *Tratado sobre a evidência nas ciências metafísicas.* Nessa obra, diz que "a matemática é ciência da quantidade e a filosofia em geral é ciência da qualidade", ao passo que o conhecimento metafísico "se funda na razão" e, por isso, "merece ser chamado ciência". O *Fédon,* a obra mais famosa de Mendelssohn, saiu em 1767: trata-se de reelaboração e modernização do diálogo platônico relativo à imortalidade da alma. Em sua opinião, não somente se pode provar a imortalidade da alma como também a existência de Deus: e, para tanto, usa não apenas o argumento ontológico como o cosmológico, embora sem desprezar os outros.

As *Horas matutinas* são de 1785. Elas se abrem com confissão sobre o péssimo estado de saúde do autor, que se lamenta, por esse motivo, de não poder seguir o desenvolvimento mais recente da filosofia, como o de Lambert, Tetens e Kant. E, sem entrar em maiores particulares, podemos dizer que as *Horas matutinas* constituem uma espécie de recapitulação das idéias metafísicas de Mendelssohn, ostentando o subtítulo: *Lições sobre a existência de Deus.*

Preocupado com a elevação cultural de seus correligionários, Meldelssohn projetou uma tradução da Bíblia, da qual traduziu o *Pentateuco* e o *Saltério.* Motivado por uma tomada de posição em favor de alguns judeus franceses, em 1783 saiu o significativo

trabalho *Jerusalém ou sobre o poder religioso e o judaísmo,* onde Mendelssohn tratas das relações entre a liberdade de consciência do indivíduo e o Estado. E a solução que ele projeta é uma solução de tolerância. A religião e a moral não podem suportar nenhuma forma de constrição. E também não vale o ideal leibniziano da unificação religiosa, já que tal unificação exigiria a proposta de uma fórmula jurídica que deveria se fazer valer através do poder.

Entretanto, diz Mendelssohn, religião e Estado são *essencialmente* diferentes: "O Estado impõe e constringe, a religião ensina e persuade; o Estado dá leis; a religião, mandamentos. O Estado tem poder físico e serve-se dele quando preciso; a força da religião está no amor e na caridade. Aquele abandona o desobediente e o expulsa, esta o acolhe em seu seio e até no último instante de sua vida presente, não inteiramente sem êxito, procura conquistá-lo ou, pelo menos, confortá-lo. Em suma: enquanto pessoa moral, a sociedade civil pode ter direitos coercitivos e, aliás, os obteve de fato através do contrato social. A sociedade religiosa não apresenta nenhuma pretensão ao direito coercitivo e nem pode obtê-lo através de todos os contratos deste mundo."

7. Gotthold Ephraim Lessing e "a paixão pela verdade"

7.1. Lessing e a questão estética

"Lessing ou a paixão pela verdade: o maior poeta do iluminismo alemão, se nem sempre foi grande poeta, foi sempre grande homem, homem íntegro como poucos; foi a alma mais viril do século XVIII alemão; foi o campeão resoluto, intransigente e heróico da verdade. A luta pela verdade, até por verdades de valor em si irrelevante, era coisa sagrada para ele. Usar a faculdade de raciocínio em cada instante da vida e afiná-lo através do exercício diuturno constituía para ele o único objetivo digno do homem, a única maneira de mostrar a gratidão que se devia a Deus pelo dom supremo da razão. Portanto, iluminismo substancial e sobretudo energético, voltado sempre para a ação. Lessing andava literalmente em busca de inimigos a atacar, os atacava com alegre e irada impaciência e — pelo menos nisso, verdadeiramente parecido com Frederico II — não se limitava a atacar um de cada vez" (L. Mittner).

Filho de pastor protestante e neto de pastores protestantes, Gotthold Ephraim Lessing nasceu em Kamenz, na Lusácia superior, em 1729. Estudou em Leipzig e depois se transferiu para Berlim, onde conheceu Voltaire. Em 1760, pôs-se a serviço do general prussiano Tauentzien, estabelecendo-se na Breslávia como

seu secretário. Em 1770, aos quarenta e dois anos, Lessing pôs-se a serviço, como bibliotecário, do príncipe herdeiro Fernando, duque de Wolfenbüttel, pequena cidade da Baixa Saxônia. Mal pago, Lessing "morava sozinho em longa fileira de cômodos no terceiro andar; quando não podia escapar de apresentar-se à corte, o fazia como 'que obrigado pelo chicote'. De vez em quando, tem uma explosão de desdém: preferia mendigar a se deixar tratar assim; depois, porém, se fecha em seu digno silêncio, firme e intransigente, e, com a ameaça de deixar o serviço, consegue arrancar alguma melhoria" (L. Mittner).

Nessa situação de exploração e maus tratos, prossegue Mittner, "mais agudo e mais puro se torna o seu apaixonado protesto contra toda forma de opressão". Com efeito, em 1772, Lessing escreve a sua tragédia mais antitirânica: a *Emília Galotti,* onde, aludindo à miséria política e moral da Alemanha, ele põe em cena a miséria política e a decadência moral da corte e do príncipe de Guastalla. E, em 1774, publica os *Fragmentos de um Anônimo,* anotados por ele: trata-se de uma invenção, através da qual Lessing pôde oferecer ao público um manuscrito de Reimarus — manuscrito que lhe foi dado pela filha do autor —, no qual, criticando a religião, atacava-se o poder.

Em 1775, no séquito do duque, Lessing realiza uma viagem à Itália. Mas, muito embora apaixonado pela Itália, não lhe foi possível desfrutá-la muito, pois teve que sofrer o peso das freqüentes recepções. Também foi recebido pelo Papa. E, em 1780, finalmente casa com a mulher amada, Eva König. Mas a felicidade de Lessing foi muito breve: Eva König morre depois de ter dado à luz um filhinho, que pouco depois também morreu. "Queria também eu ter um pouco de bem, mas não tive sorte", confessa Lessing. E veio a morrer em 1781.

Escritor brilhante, colaborador de revistas e polemista inveterado, Lessing escreveu muito para o teatro, interessou-se pela estética e foi filósofo da religião. Dentre os seus escritos para o teatro, além da *Emília Galotti,* já mencionada, devem-se recordar: *Miss Sara Sampson* (1756), que é "drama lacrimejante"; *Philotas,* 1759, que é "ao mesmo tempo a exaltação e a condenação do ardor juvenil"; *Minna von Barnhelm,* 1767, "indubitavelmente e de longe a melhor comédia alemã, que teve logo sucesso sem precedentes"; *Natã, o Sábio,* 1779, que é a obra-prima de Lessing, o "seu grande 'poema dramático' sobre a tolerância" (L. Mittner).

Entre os escritos de filosofia da arte, devem-se mencionar a *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769) e, sobretudo, o *Laocoonte ou as fronteiras da pintura e da poesia* (1766). Como já diz o título, no *Laocoonte,* Lessing traça distinção clara entre a poesia e as artes figurativas. Com efeito, nas artes figurativas "as diversas

partes da representação" coexistem no espaço, como na pintura, que "utiliza figuras e cores no espaço" para representar objetos que coexistem em lugar preciso. Já a poesia trata de temas cujas partes se sucedem no tempo, isto é, trata de ações: "os objetos que se sucedem ou cujas partes se sucedem no tempo geralmente são chamados de ações".

Deriva daí que as regras adequadas para a pintura são diferentes das regras adequadas para a poesia. E, com efeito, por que, no famoso grupo escultural helenista, Laocoonte, que é mordido pelas serpentes, é representado com a boca fechada ao invés de gritar? Responde Lessing: pela razão de que o grito não pode ser expresso pela escultura, ao passo que se pode expressar na poesia, como o demonstra o Laocoonte virgiliano.

A pintura se caracteriza por figuras e cores; a escultura por gestos e espaços; já a poesia por sons, ritmos e símbolos. E as invasões ilegítimas de campo não podem senão levar a obras equivocadas. Claro, resta ao poeta a possibilidade de descrever corpos, como ao pintor a possibilidade de aludir a ações; mas a beleza da forma corpórea deriva da harmonia de partes que possam ser captadas juntas; e isso continuará vedado ao poeta, já que a descrição torna difícil, senão impossível, captar o objeto como um todo" (M. Paolinelli).

As normas aristotélicas da unidade continuam fundamentais também para Lessing, que, na *Dramaturgia de Hamburgo* diz considerar a *Poética* de Aristóteles como "obra tão infalível quanto os *Elementos* de Euclides". Em suma, na opinião de Lessing, os princípios da *Poética* aristotélica são verdadeiros e certos como os princípios da geometria de Euclides. E, no drama, a unidade de ação é fundamental, ao passo que a unidade de tempo e a de lugar são apenas seus corolários.

Na *Dramaturgia de Hamburgo,* que reúne as resenhas dos programas do "teatro nacional" de Hamburgo, Lessing defende a dinamicidade do drama, pensa no teatro como escola de formação do caráter moral dos alemães, "visto que nós, alemães, ainda não somos uma nação", e crê que a *verdade* é o objetivo do teatro, mas não a verdade histórica (o que foi feito por esta ou aquela personagem), mas sim a *verdade psicológica.* O teatro deve ensinar "o que fará todo homem de certo caráter em certas circunstâncias".

7.2. **Lessing e a questão religiosa**

O *laocoontismo* tornar-se-ia corrente estética de grande sucesso até o século XX, mas muito mais importantes foram as reflexões de Lessing sobre a questão religiosa. Já nos *Pensamentos sobre Herrnhuter* (1750) Lessing contrapõe o aspecto ético da

religião ao aspecto dogmático-doutrinário. Ainda em 1750, ele publicou um opúsculo poético intitulado *Sobre a religião,* ao passo que entre 1751 e 1753 escreveu o opúsculo (em vinte e sete parágrafos) intitulado *O cristianismo da razão.*

No escrito *Sobre o nascimento da religião revelada* (1753-1755), Lessing afirma: "Reconhecer um Deus, procurar formar em torno dele os conhecimentos mais dignos e levar em consideração esses dignos conhecimentos em toda nossa ação e pensamento: eis a suma mais completa de toda religião natural." Entretanto, como a "medida" com a qual o homem consegue compreender a religião natural varia de homem para homem, "teve-se que construir uma religião positiva a partir da religião da natureza, que não estava em condições de edificar uma prática universalmente uniforme entre os homens, da mesma forma que, pelas mesmas razões, se havia construído um direito positivo a partir do direio natural.

Essa religião positiva recebeu sua sanção por meio da autoridade do seu fundador, que pretendeu que, em tal religião, a parte convencional proviesse certamente de Deus e só mediatamente através de si, assim como a parte essencial proviesse imediatamente através da razão de cada um". Por isso, prossegue Lessing, "todas as religiões positivas e reveladas são (...) igualmente verdadeiras e igualmente falsas". E "a melhor religião revelada ou positiva é aquela que contém o mínimo de acréscimos convencionais à religião natural e que limita o menos possível os bons efeitos da religião natural."

No período que vai de 1774 a 1778, como já sabemos, Lessing publica os *Fragmentos de um anônimo,* utilizando os manuscritos de Reimarus. Tratava-se de páginas provocatórias que constituíam duro ataque contra toda idéia de sobrenatural e de religião revelada. Como também sabemos, com efeito, Reimarus sustentava que Jesus foi turbulento agitador político, inimigo dos romanos, mas, tendo sido crucificado, seus discípulos inventaram então um Cristo renovador espiritual e mestre de vida. A publicação desses escritos envolveu Lessing em uma furiosa polêmica com o pastor J. M. Goeze: o *Anti-Goeze* é de 1778.

E, no entanto, um ano antes havia saído um texto de grande importância: *Sobre a prova do espírito e da força.* E é nele que encontramos aquilo que depois se chamaria "o problema de Lessing": como é possível derivar de uma verdade histórica (Jesus e seus apóstolos) uma verdade sobre-histórica (Deus transcendente e a Igreja como lugar da salvação?) Diz Lessing: "Passar daquela verdade histórica para uma categoria totalmente diversa de verdade e pretender que eu modifique com essa medida todos os meus conceitos metafísicos e morais (...), se isso não é uma *metábasis eis állo ghénos,* então não sei verdadeiramente o que Aristóteles tenha

Lessing (1729-1781): "o maior poeta do iluminismo alemão (...), a alma mais viril do século XVIII alemão e o campeão resoluto, intransigente e heróico da verdade" (L. Mittner).

querido dizer com essa frase (...). Esse é o terrível e largo fosso que eu não consigo ultrapassar, por mais que tenha tentado, freqüente e seriamente, realizar o salto. Se alguém pode me ajudar a passar para o outro lado, peço-lhe encarecidamente que o faça. Deus o recompensará por mim."

Entretanto, comenta Cassirer, "nem a teologia e nem a metafísica sistemática do século XVIII possuíam um princípio em virtude do qual se pudesse verdadeiramente dar uma resposta ao quesito de Lessing e satisfazer o seu pedido". Como veremos mais adiante, no terceiro volume, o problema de Lessing interessaria vivamente ao filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard, que, em *Bocados de filosofia* (1844) e na *Apostila conclusiva não científica* (1864), sintetizaria o enigma de Lessing na famosa formulação: "Não se pode fundar uma salvação eterna sobre um fato histórico." E assim responderia a ela: "Isso se chama arriscar e, sem risco, a fé é impossível."

Na verdade, Lessing não saiu à caça desta ou daquela contradição parcial nos textos bíblicos, mas procurou "o verdadeiro calcanhar de Aquiles da teologia", isto é, "a pretensão de poder construir sobre 'casuais verdades históricas' (ou verdades puramente historiográficas, porque esse é o sentido que se deve atribuir à expressão 'verdades históricas' usada por Lessing) uma 'classe' inteiramente diferente de verdades, isto é, um sistema de 'conceitos metafísicos e morais' (ou seja, pertencentes à metafísica e à moral dogmático-racional dos teólogos)" (N. Merker).

E ele próprio tentou responder à sua dúvida com a *Educação do gênero humano* (1780). A sua idéia é a de que os homens vivem em contínua tensão, sempre em busca de meta ulterior, e que por isso a história é história de progresso; a religião, portanto, se insere nesse contínuo progresso da humanidade. A religião revelada nada mais é do que uma etapa da educação moral dada ao povo. O judaísmo e o cristianismo são fases educativas de uma obra pedagógica geral e perene. O judaísmo pode ser considerado como "um abecedário para crianças", ao passo que o cristianismo já representa uma pedagogia mais madura, mas, em última instância, todas as religiões que se proclamam reveladas são etapas da consciência humana, devendo desaparecer quando surgir a religião racional e se impor uma ética autônoma.

Por isso, é compreensível que Lessing, como muitos outros iluministas, tenha entrado em contraste com as Igrejas tradicionais. Entretanto, ele não ficou muito satisfeito com essa polêmica religiosa. Como escreveu em carta enviada em 1769 ao iluminista berlinense F. Nicolai, ele teria preferido interessar-se pela crítica política, mas infelizmente o poder absolutista não o permitia: "Não ouseis dizer-me nada sobre a vossa liberdade berlinense de pensa-

mento e de imprensa. Ela se reduz à liberdade de desfechar contra a religião quantos sofismas se quiser. E o homem honesto logo acaba por se envergonhar de usar dessa liberdade. Mas experimentai que, em Berlim, alguém tente escrever sobre outros assuntos com (...) liberdade; deixai que experimente dar suas opiniões à aristocrática ralé cortesã (...); deixai que chegue a Berlim alguém que queira erguer sua voz pelos direitos dos súditos e contra a exploração e o despotismo, como já ocorre na França e na Dinamarca — e então não tardareis a experimentar qual é, hoje em dia, o país mais escravo da Europa."

Lessing teria gostado que a batalha sobre questões teológicas se acompanhasse de ataque político contra o despotismo, mas isso não aconteceu. Entretanto, manteve-se intelectual sempre alerta, sempre pronto, sentindo-se sempre empenhado em uma busca sem fim: "Se Deus tivesse à sua direita toda verdade e à sua esquerda a única e sempre móvel aspiração à verdade, mesmo com o acréscimo de poder errar sempre e eternamente, e me dissesse 'escolhe!', eu me lançaria humildemente de joelhos à sua esquerda e diria: 'Pai, dá-me esta! A verdade pura está reservada somente para ti!' "

Uma última observação ainda: a *Educação do gênero humano* (onde "a história não constitui mais a antítese do racional, mas o caminho para alcançar a sua realização, sendo o verdadeiro e até o único terreno possível para a sua verificação" [E. Cassirer]) é constituída de aforismos — e os aforismos 73 e 75 são de clara coloração panteísta. A esse propósito, não deixa de ser significativo o fato de que, nas *Cartas sobre a doutrina de Spinoza a Moises Mendelssohn* (1785), depois da morte de Lessing, Jacobi registre a adesão substancial de Lessing a Spinoza. Eis as palavras que, não muito antes de morrer, Lessing teria dito a Jacobi: "Os conceitos ortodoxos da divindade não são mais para mim; eu não consigo apreciá-los. *En Kai Pan!* Eu não sei nada mais."

Capítulo XXII

O ILUMINISMO ITALIANO

1. O pré-iluminismo italiano

1.1. O anticurialismo de Pedro Giannone

O iluminismo italiano encontra a sua fase preparatória mais significativa na difusão da "razão galileana" e na vida das academias, como a romana dos Linceus, a florentina do Cimento e a napolitana dos Investigantes. Precisamente em Nápoles, Tomás Cornélio (1614-1684) havia difundido os escritos de Descartes, mas também as idéias de Gassendi e de Bacon, de Newton e de Boyle. Ainda em Nápoles, professou-se seguidor de Descartes também Gregório Caloprese (1650-1715), o mesmo acontecendo com três juristas, Francisco de Andrea (1625-1698), José Valletta (1636-1714) e Constatino Grimaldi (1667-1750). Esses três juristas foram contrários e combateram as ingerências do poder eclesiástico nos negócios do Estado.

Essa tese retorna com maior vigor na *História civil do reino de Nápoles,* de Pedro Giannone. Giannone nasceu em Ischitella, na província de Nápoles, em 1676. Conhecedor das teorias filosóficas de Descartes, de Gassendi e dos libertinos, estudou posteriormente Locke e, em 1723, precisamente, publicou a sua *História civil do reino de Nápoles.* Condenada pela Igreja em 1724, a obra custou ao seu autor a perseguição e o exílio em Viena, onde começou a escrever o *Triregno,* que acabaria na Suíça.

Em Genebra, Giannone se converteu ao calvinismo, exasperando ainda mais o seu anticatolicismo. Entretanto, traído por falsos amigos, que na realidade eram emissários do rei da Sardenha, foi aprisionado primeiro em Chambéry, depois em Ceva e por fim em Turim. Sob a pressão dos carcereiros, foi obrigado a assinar um "ato de abjuração". E, no "desesperado ócio" da prisão, escreveu outras obras, como os *Discursos sobre as décadas de Tito Lívio,* a *Apologia dos teólogos escolásticos* e *A Igreja sob o pontificado de Gregório Magno.* Giannone morreu na prisão em 1748.

A sua *História* — que foi traduzida para o francês, o inglês e o alemão e que foi elogiada por Montesquieu, Voltaire e Gibbon — tem por tema central a luta entre o Estado, isto é, o reino de Nápoles, e a Igreja, isto é, a "Cúria romana". "Giannone tem um estilo áspero e, em todo o seu discurso, é sempre duro, agressivo e vivamente polêmico. A sua tese de fundo é a seguinte: o Estado representa o Bem, a Igreja o Mal; o Estado é artífice de civilização e progresso, a Igreja é causa de obscurantismo, retrocesso e involução; o Estado é inteligência ordenadora no plano jurídico institucional, ao passo que a Igreja lidera instituições curiais maldosamente desintegradoras de toda ordem civil estatal. Todas as instituições jurídicas, como todo outro aspecto da diplomacia do Estado pontifício, seriam sempre inspiradas em desejos fraudulentos, que se acobertam com a ética, ao mesmo tempo que não levam absolutamente em conta — quando não o condenam abertamente — aquele princípio de liberdade que Giannone considera fundamental, essencial e constitutivo de toda ética social e jurídica" (L. Caboara).

Em conseqüência, o objetivo de Giannone, antes de mais nada, é o de denunciar a ingerência do catolicismo sobre o Estado e depois libertá-lo dessa ingerência. Embora queira mostrar-se como uma religião "humilde e que despreza as coisas terrenas", na realidade o catolicismo se desenvolveu e cresceu sobre todo um conjunto de abusos. O Estado pontifício se organiza com base em lendas e em *piae fraudes* e, mais do que ao triunfo dos ideais religiosos, ele se dedica à riqueza e ao poder temporal, sendo "um reino mais pagão do que o antigo".

E, se a tese que estrutura a *História civil* é predominantemente de natureza político-jurídica, já a idéia que está na base do *Triregno* é de natureza mais filosófica. Nessa obra, para a qual utilizou também as idéias contidas no *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, Gianonne "chega a uma total oposição aos dogmas católicos e pensa a religião como submetida à evolução, como qualquer outro fenômeno humano. Os judeus nada mais conheceram do que um *reino terreno;* Jesus pregou um *reino celeste,* mas que só poderia ser alcançado após a ressurreição dos mortos (as almas separadas não podem desfrutar nem sofrer); por avidez de riqueza e de domínio, a Igreja instaurou um *reino papal"* (G. Capone-Braga).

E esse reino papal, escreve Giannone, "submeteu sob seus pés e manteve entre cepos e cadeias não só os corpos, mas também, o que é pior, as almas, os corações e os espíritos dos súditos". Conseqüentemente, a condição para extirpar esse mal é iluminar as consciências com uma apropriada investigação histórica. Por isso, falando a propósito do *Triregno,* em sua *Vida escrita por si mesmo,* Giannone afirma ter começado em 1731 a dedicar-se "a

estudos que estivessem voltados unicamente para a condição humana (...) e, com a ajuda da história, para a investigação mais próxima da fábrica deste mundo e dos seus antigos habitantes, do homem, de sua condição e fim (...), que deram princípio à sociedade civil, onde surgiram as cidades, os reinos, o culto e as repúblicas".

Ora, se a investigação histórica pode iluminar as condições humanas e também as opressões que os homens sofreram por parte de outros homens, então, para eliminar algumas dessas opressões e para que a autoridade laica readquira a sua própria liberdade, na opinião de Giannone, é preciso suprimir o papado, retirar todo bem e poder temporal das mãos do clero e submetê-lo ao Estado.

1.2. Ludovico A. Muratori e a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico

São considerados pré-iluministas — por Paulo Casini, por exemplo — Michelangelo Fardella e o secretário da Academia do Cimento, Lourenzo Magalotti (1636-1712), que, depois de ter viajado muito, teve o mérito de tornar conhecidas na Itália as idéias de Hobbes, Barrow, Collins e Hooke. Fardella (1650-1718), primeiro franciscano e depois padre secular, ensinou em Messina e em Roma. Interessando-se especialmente por matemática e física, esteve por três anos em Paris, onde conheceu Malebranche e Arnauld. Voltando à Itália, tornou-se professor de "astronomia e meteoros" em Pádua, onde recebeu a visita de Leibniz. Dentre as suas obras, devem-se recordar a *Universae philosophiae systema* (1691), a *Universae usualis mathematicae theoria* (1691) e a *Animae humanae natura ab Augustino dedecta* (1698). Dele, também existe um fragmento de carta a Leibniz, na qual Fardella pede esclarecimentos a propósito do cálculo infinitesimal.

Preocupado com a harmonia entre a fé religiosa e as novas luzes da razão, Fardella teve como aluno Antônio Conti, que aprendeu a filosofia cartesiana precisamente com ele. Conti nasceu em Pádua, em 1677, de família rica. Também ele viajou muito, tendo conhecido pessoalmente Newton, Malebranche, Fontenelle e Leibniz. Em Londres, participou de algumas sessões da Royal Society. Estudioso da literatura matemática mais avançada da época (Newton, Leibniz, Giacomo e Giovanni Bernoulli), em Pádua estreitou amizade com o grande médido e biólogo Antônio Vallisnieri.

Em filosofia, Conti procurou conciliar empirismo e racionalismo: "O método de filosofar de Galileu começava pelo sentido, no que confluía com Bacon de Verolme e com Locke, lá onde o método de filosofar de Descartes, que me foi inculcado por Fardella, começava pela idéia e por Deus. Eu pensei em conciliar os dois."

Não muito original, "deve-se-lhe no entanto reconhecer o mérito de ter contribuído em notável medida para pôr em circulação na Itália novos e importantes temas culturais, difundindo o conhecimento de doutrinas filosóficas cuja riqueza e fecundidade ele intuiu, embora não tenha conseguido penetrar em todo o seu significado e em todas as suas conseqüências" (L. Geymonat R. Tisato). Antônio Conti morreu em 1749.

Depois disso, nada mais resta a dizer senão que, para todos os efeitos, a figura mais representativa do pré-iluminismo italiano foi certamente a de Ludovico Antônio Muratori (1672-1750). A grande obra histórica e erudita de Muratori está condensada nos *Anais da Itália* (1744-1749) e, em língua latina, nas *Antigüidades italianas da Idade Média* (1738-1742), que forneceram aos românticos a melhor documentação possível para a sua reavaliação da Idade Média.

Homem profundamente religioso e sinceramente católico, Muratori pode com toda razão ser considerado iluminista por toda uma série de razões: pela defesa do "bom gosto", ou seja, do senso crítico; por suas críticas a Aristóteles e à filosofia escolástica: por sua confiança no progresso material e social, melhoria que só pode ser obtida através do saber; pelo recurso à experiência na pesquisa e nas disputas científicas; pela consciência dos limites da razão.

Escreve Muratori nas *Reflexões sobre o bom gosto nas letras e nas artes* (1708): "Por bom gosto, nós entendemos o conhecer e o poder julgar aquilo que é defeituoso, imperfeito ou medíocre nas ciências ou nas artes, para disso se guardar, e aquilo que é o melhor ou perfeito, para persegui-lo com todas as forças." É por isso que Muratori aprecia Descartes: aprecia-o porque teve a coragem de demolir o *mau gosto* de todos os que seguiam Aristóteles de olhos fechados. E é com base no *bom gosto* que Muratori critica a lógica e a metafísica escolásticas, verbosas e inúteis, além de acriticamente obsequiosas às autoridades: "Por que queremos nós adotar ainda os erros alheios e, com pouco sábio obséquio, defender mais a autoridade particular do que a razão universal?"

Assim, confiante na razão universal, Muratori, como bom historiador, era realista em relação à fraqueza e à maldade humana: portanto, há nele certo pessimismo a respeito dos acontecimentos mundanos, resgatáveis somente pela misericordiosa Providência divina. Daí, precisamente, a necessidade da fé religiosa para o homem, além do uso correto da razão, fecunda em verdades e obras úteis. Mas Muratori evita identificar a religião com os estudos teológicos ou a filosofia escolástica, escrevendo peremptoriamente: "Por *religião,* entendo o crer, adorar, amar e obedecer a Deus na forma que nos foi prescrita por Cristo, nosso salvador (...)".

Embora não desprezando a vida contemplativa, Muratori apreciava mais o empenho racional dos homens no mundo. Deus deu a razão ao homem e, conseqüentemente, o homem "deveria se aplicar com todas as forças a aperfeiçoar esse presente, acrescentando conhecimentos à sua mente, melhorando os seus costumes e propiciando a si mesmo uma sólida e durável felicidade nesta e na outra vida". E eis os conselhos de Muratori para a obtenção desses objetivos: "Dar o seu tempo a Deus e dar também o seu ao governo de sua casa e aos próprios interesses; se tem habilidade e vocação, cultivar ciência e artes ou, pelo menos, ocupar-se com a leitura de livros úteis e sadios ou, então, dedicar-se a algum trabalho adequado às suas forças ou exercer alguma ocupação honesta como a agricultura e o comércio; deve servir, ainda, e beneficiar, se puder, ao seu público; deve manter o corpo em movimento e ocupar-se por algum tempo com divertimentos convenientes a pessoas sábias."

Com isso, não é que Muratori esteja excluindo a solidão ou o retiro, que "também pode ser louvável, desde que convenha ao próprio instituto ou aos seus próprios assuntos ou sirva ao estudo das letras, à meditação das virtudes e dos seus próprios deveres e a escapar das oportunidades de vícios. Mas não para entregar-se a besteiras e se esquivar de todo trabalho e esforço, nem para transformar a fuga ao século em escola de ócio. Como aquele engenhoso ratinho que havia construído sua casa em um grande queijo parmesão: quando os companheiros vieram convidá-lo para uma assembléia que iria se realizar por uma grande necessidade da república 'ratal', debruçou-se friamente em seu buraco e respondeu-lhes que se havia retirado do mundo e que, portanto, eles cuidassem de si próprios: e, com isso, despediu-os. Por outro lado, merece encômios quem se retira do mundo para contemplar a Deus e viver para Deus. E mais encomiável ainda é aquele que sabe viver para Deus e, sem sair do convívio com os homens, sabe beneficiar os outros homens. Quem não vê que o solitário procura apenas o bem para si mesmo, ao passo que quem trabalha para beneficiar também o bem público está trabalhando pelo seu bem próprio e pelo bem alheio, estendendo ao seu próximo aqueles tesouros que ele possui ou reúne também para si mesmo?"

2. O iluminismo lombardo

Relata Geymonat que um verdadeiro movimento iluminista se formou na Itália, com notável atraso em relação às outras grandes nações européias. E isso deveu-se a diversos obstáculos, não por último "à força que ainda possuíam as organizações contrareformistas". Entretanto, "a situação começou a mudar rapidamente por volta de 1750, favorecida pelo despertar geral da economia do país, bem como pelo espírito reformador que se estava

difundindo em toda a Europa, logo fazendo sentir os seus efeitos também em nossa península" (L. Geymonat). E deve-se notar ainda que o movimento iluminista italiano, que se desenvolve precisamente na segunda metade do século XVIII, "não apresenta (...) aquele caráter radical e agressivo que apresentava na França, pelo menos em suas correntes mais combativas" (M. dal Pra).

Contudo, por volta de meados do século, não eram poucos os pensadores em contato com o pensamento de Locke e de Newton e que, mais tarde, discutirão e traduzirão as obras de Hume, Montesquieu, d'Alembert, Diderot, Helvetius e Voltaire. Ademais, tornaram-se muito vivas as discussões sobre as idéias de Rousseau. E não devemos nos esquecer de que Condillac transcorreu na corte de Parma o período de tempo que vai de 1758 a 1767. Tudo isso para dizer que, independentemente das várias tendências e dos diversos pensadores que o haviam antecipado ou preparado, "o movimento iluminista italiano extraiu a sua seiva vital da gradual absorção (que se tornou muito mais rápida com o passar dos anos) dos grande sistemas dos iluministas franceses e ingleses" (L. Geymonat).

Milão e Nápoles foram os dois centros mais importantes da cultura iluminista italiana na segunda metade do século XVIII. Sob o governo de Firmian, a Lombardia conheceu uma renovação das estruturas administrativas e tributárias; foi contestado o primado da Igreja na educação dos jovens; fortaleceu-se a Universidade de Pavia; intensificaram-se os contatos e aumentou o intercâmbio cultural. Durante o inverno de 1761, surge a *Sociedade dos Punhos,* que, promovida por Pedro Verri, defendia a plena liberdade de proposta, discussão e crítica sobre temas políticos, éticos, jurídicos, filosóficos, científicos e literários. Aderiram à Sociedade, entre outros, o irmão de Pedro, Alexandre Verri, e César Beccaria.

O órgão da *Sociedade dos Punhos* foi *"O Café".* E eis como Pedro Verri apresenta o periódico: *"O que é este* 'Café'*?* É uma folha de imprensa, que se publica a cada dez dias. *O que conterá esta folha de imprensa?* Coisas variadas, coisas muito disparatadas, coisas inéditas, coisas feitas por diversos autores, coisas voltadas, todas, para a utilidade pública. *Está bem, mas com que estilo serão escritas essas folhas?* Com qualquer estilo, desde que não entedie. *E até quando esperais continuar essa obra?* Até quando houver espaço. Se o público se determina a lê-la, nós continuaremos por um ano e mais ainda; depois, das trinta e seis folhas de cada ano far-se-á um tomo de volume discreto; entretanto, se o público não o ler, o nosso esforço seria inútil, razão pela qual poderemos nos deter na quarta ou até na terceira folha de imprensa. *Que objetivo vos fez dar luz a esse projeto?* O objetivo de uma agradável ocupação

para nós, o objetivo de fazer o bem que pudermos à nossa pátria, o objetivo de espalhar úteis conhecimentos entre os nossos cidadãos, divertindo-os, como já alhures fizeram Steele, Swift, Addison, Pope e outros (...)."

Portanto, concebido com base no modelo do *Spectator* inglês, *O Café* teve vida breve, porque saiu a cada dez dias a partir de junho de 1764 para acabar em maio de 1766. Entretanto, "apesar de sua breve vida, ele teve notável relevância histórica: foi uma voz nova, que reavivou interesses apagados, acendeu novos e aumentou os que já estavam em curso de discussão. Lendo *O Café,* o público burguês respirava diretamente a atmosfera da França e da Inglaterra iluminista. Os seus temas principais foram a lutas contra a inércia cultural (e não apenas cultural), contra as leis retrógradas, contra a sobrevivência de velhos costumes de vida, contra a indiferença, contra a desconfiança sistemática no futuro, em suma, contra todas as forças que retardavam a modernização do país. No jornal, também eram tratados alguns temas técnico-científicos, embora em nível não muito elevado" (L. Geymonat).

2.1. **Pedro Verri: "o bem nasce do mal"**

Pedro Verri (1728-1797) foi filósofo, economista e participou ativamente da vida política; ocupou-se da questão dos impostos e foi vice-presidente do Conselho Geral de Economia, presidente do Conselho Fiscal e, de 1783 a 1786, foi "conselheiro íntimo do Estado". Depois da morte de Maria Teresa, ficou algum tempo afastado, pois criticava as reformas desejadas por José II. Posteriormente, defendeu a Revolução Francesa, embora depois tenha criticado as ações jacobinas. As suas *Meditações sobre a economia política* (1771), que tiveram nada menos do que sete edições ao longo de três anos e que foram traduzidas para o francês e o alemão, constituíram uma aguda e inteligente defesa do sistema liberal.

Já no *Discurso sobre a índole do prazer e da dor* (1781), ele defende a seguinte tese de fundo: "Todas as nossas sensações, agradáveis e dolorosas, dependem de três únicos princípios: *ação* imediata sobre os órgãos, *esperança* e *temor.* O primeiro princípio causa todas as sensações físicas; os outros dois, as sensações morais." Na realidade, escreve P.Verri, "todos os prazeres morais que nascem da mesma virtude humana nada mais são do que um abrandamento do nosso espírito no futuro, antevendo as sensações agradáveis que esperamos". E prossegue: "Portanto, o *prazer moral* nasce da esperança. O que é a esperança? É a probabilidade de existir melhor do que o que existe agora. Assim, *esperança supõe falta sentida* de um bem. E, portanto, supõe um mal atual, uma carência da nossa felicidade."

E, como a maior parte das dores morais depende dos nossos erros, "quanto maiores progressos fazemos na verdadeira filosofia, tanto mais nos libertamos desses males". A natureza do prazer, portanto, está no libertar-se de alguma daquelas constrições tão freqüentes na vida do homem. Conseqüentemente, devemos reconhecer que é a dor que move todas as ações do homem, que se empenha em evitá-la e combatê-la. Escreve P. Verri: "Eu não diria que, em si, a dor seja um bem, mas digo que o bem nasce do mal, que a esterilidade produz a abundância, que a pobreza faz nascer a riqueza, que as necessidades prementes aguçam o engenho, que a grande injustiça faz nascer a coragem, em suma, que a dor é o princípio motor de todo o gênero humano: ela é causa de todos os movimentos do homem, que, sem ela, seria como que um animal inerte e estúpido e pereceria pouco depois de ter nascido; ela nos impele ao esforço do trabalho nos campos, nos leva a criar e aperfeiçoar os ofícios, nos ensina a pensar, cria as ciências, faz que imaginemos as artes e as refina: em suma, a ela devemos tudo, porque ela foi colocada em torno de nós pela eterna Sabedoria para que se tornasse o princípio que dá vida, alma e ação ao homem."

Contrário à tortura, como mostram as suas *Observações sobre a tortura* ("com o nome de tortura não entendo uma pena dada a um réu por sentença, mas sim a pretensa busca da verdade por meio de tormentos [...]; digo ser a tortura, em si mesma, uma coisa crudelíssima [...]; e ser verdadeiramente digna da ferocidade dos tempos das trevas passadas essa insidiosa moral, na qual se formaram os juízes de alguns dos mais clássicos autores"). Pedro Verri também é autor das *Reflexões sobre as leis vinculadas, especialmente no comércio de grãos* (1797) e de uma *História de Milão* (1783).

2.2. Alexandre Verri: a desconfiança é "a grande parteira da verdade"

Personagem inquieta e fortemente crítica, Alexandre Verri (1741-1816) encontrou na literatura o âmbito mais adequado para os seus interesses. Em *O Café,* apareceram diversos artigos seus, o mais conhecido dos quais é a *Renúncia diante do notário da Academia do Farelo,* onde combate a pureza formal da língua, em favor de usos lingüísticos eficazes e imediatos: "Os pensadores ingleses escrevem com muito cuidado com a ordem; os franceses com períodos vibrantes e breves. Os autores dessas duas respeitáveis nações cuidam de, na composição, seguir as pegadas dos seus pensamentos; permitem o vôo livre ao intelecto; não temem os episódios importantes; não fazem uma lei para obrigar as idéias a escorrerem dentro de um leito, por assim dizer, mesmo sendo transbordantes; não sacrificam os conceitos aos vocábulos, o gênio

ao método, a robustez do estilo à languidez da pureza. Nós, ao contrário, parece que temos em nosso escrever um não sei que de amarrado, de circunscrito, de tímido, de confuso. Qual dos italianos que nos são propostos como modelos teria escrito com o estilo do *Espírito das leis?*"

Crítico do passado, Alexandre Verri não se deixa deslumbrar pelo mito das "luzes". Escreve ele: "O homem esforça-se por agarrar-se aos escolhos da verdade, alcança-a manquitolando e, de tempos em tempos, até por lá se faz de criança. Respeitemos a nossa cultura, consolemo-nos de ter saído da barbárie civil, mais funesta ainda que a selvageria; acautelemo-nos de nela recair o mais tarde que se puder, mas sejamos modestos e tenhamos sempre em nossa mente um lugarzinho destinado à grande parteira da verdade, a desconfiança (...). E sabes por quê? Porque levas sempre contigo a origem dos erros (...). Não há do que se maravilhar com os nossos longos delírios: nós fomos feitos para tê-los de toda espécie; o que podemos é tê-los curtos, raros e não ferozes."

A. Verri, que mais tarde se estabeleceu em Roma (onde morreria em 1816), depois que cessou a publicação de *O Café*, foi a Paris (juntamente com Beccaria) e depois a Londres. E o *Epistolário* então trocado entre Alexandre e Pedro Verri revela-se muito interessante, pois nele encontramos um apanhado da sociedade do século XVIII, rico em observações culturais, estéticas e políticas, todas animadas por um vigoroso espírito iluminista.

Vejamos, por exemplo, uma arguta carta escrita por Alexandre ao irmão Pedro em 21 de dezembro de 1766, de Londres. Nela podemos encontrar típicos temas iluministas, como a admiração pela Inglaterra, a tolerância e o antiabsolutismo. Alexandre Verri, que já havia estado em Paris, volta sua atenção para a diferença de "humores iluministas" entre as duas capitais: "Aqui, é verdade que ninguém fala nunca de religião. Em Paris, isso ocorre até o ponto de entediar (...). Em Paris, há grande entusiasmo pela filosofia e grande ardor de espírito para que a filosofia e suas verdades sejam perseguidas. Isso forma um impacto e um fermento fervilhante: o espírito humano está em revolução e é nas revoluções que se desenvolvem e se mostram as grandes qualidades e que o grande homem torna-se muito grande. Em tudo está o fogo da filosofia, tudo é sublime e, pelo contraste, as paixões têm uma grande flexibilidade. Mas, em Londres, que sangue poderá ferver? Não quereis acreditar em nada? Ficai à vontade! Quereis acreditar pouco? Ficai à vontade! Quereis acreditar de tal modo? Ficai à vontade! Quereis fundar uma seita? Ficai à vontade! Quereis dizer que o Rei é um m...? Ficai muito à vontade! O meu servidor o diz cem vezes ao dia."

Nesse ponto, Alexandre Verri confessa: "Eu, que, quando estou em Milão, tenho tanto gosto em zombar um pouco do Senado e dos magistrados etc., aqui não sinto vontade alguma." Entretanto, a tolerância e o Estado de direito dos ingleses arrancam o seu aplauso: "A tolerância das opiniões, que faz tanto ruído na filosofia, aqui é uma verdade sabida até pelos faxineiros e é máxima de governo. Todo inglês sabe dessa alhures sublime mas aqui trivial verdade: que, para ser livre, cada cidadão precisa ser súdito, não do homem, mas da lei; por isso, todo inglês diz o *meu soberano é a lei;* e, para saber se uma ação é lícita, pergunta se *há alguma lei que a proíba;* não havendo lei nesse sentido, conclui que pode fazê-lo; e assim é, segundo o sistema. Essas duas máximas cardeais e muito grandes são vulgares aqui. Elas supõem muitas outras verdades que aqui são igualmente comuns. Nem vou falar das questões da política e do comércio, que aqui são conhecidíssimas."

Por seu turno, escrevendo ao seu irmão Alexandre, de Milão, em 9 de fevereiro de 1767, Pedro Verri julga inevitável o triunfo das liberdades civis e da filosofia, expressando grande confiança na *força da razão.* Chega até a prever a realização do sonho platônico de que a classe política finalmente seja composta de filósofos: "Sabes como raciocino eu: hoje em dia, a força de um Estado é o suporte militar; este é proporcional ao dinheiro; este, ao comércio; e este à liberdade civil. Portanto, perecer e ser oprimidos por forças externas ou então dar a liberdade civil aos povos: essa é a alternativa em que se encontram os Estados da Europa (...). A filosofia deve contribuir muito para essa mudança: ela nunca será entre o povo mais do que uma tocha; mas, quando a geração vindoura chegar à sua virilidade, veremos filósofos nos cargos, os quais não apenas não farão à humanidade os males que derivam do erro, mas também estabelecerão os limites para que eles não sejam feitos no futuro (...); tudo depende do progresso da razão."

Voltaire não deixou de elogiar essa escola das luzes em Milão: "L'école de Milan fait des grands progrés." E, por seu turno, Pedro Verri colocou Voltaire entre os maiores, escrevendo, em 10 de abril de 1767: "Eu olharei sempre para d'Alembert, Voltaire, Helvetius, Rousseau e David Hume como homens de uma ordem superior, destinados a passar para os séculos vindouros."

2.3. César Beccaria: contra a tortura e a pena de morte

Entre os iluministas milaneses, além dos irmãos Verri, deve-se recordar César Beccaria (1738-1794), que teve maior sucesso do que os outros a nível internacional. O seu ensaio *Dos delitos e das penas* (1764), com efeito, foi traduzido, comentado e discutido em toda a Europa. Beccaria propôs duplo problema premente: o da *tortura* e o da *pena de morte.*

Ele levou a prática da tortura a um dilema que conduzia inevitavelmente à sua abolição: "O delito é certo ou incerto; se é certo, não lhe convém outra pena além da estabelecida pelas leis, sendo inúteis os tormentos porque inútil é a confissão do réu; se é incerto, não se deve atormentar um inocente, porque, segundo as leis, assim é homem cujos delitos não foram provados."

Mas mais importantes ainda foram os seus argumentos contra a pena de morte. Beccaria partiu de um grupo de princípios que considerava sólidos: um homem é uma pessoa e não uma coisa: os homens se reúnem em sociedade, através de contrato, somente para obter defesa e segurança; os delitos constituem um dano à sociedade no sentido de que diminuem a medida de segurança; as penas só são legítimas se impedem novos danos, mais medo e insegurança. Partindo desses princípios, o iluminista milanês concluiu que era preferível prevenir os delitos a puni-los com a pena de morte; quando a prevenção falhasse e fossem cometidos delitos, estes seriam punidos *prontamente*, sem adiamentos e temporizações, com penas moderadas, mas infalíveis.

Na opinião de Beccaria, a pena de morte é inoportuna por três motivos principais: a) Como ninguém tem o direito de se matar, com maior razão ainda ninguém pode pôr a sua própria vida nas mãos do juiz, pois a vida é o máximo de todos os bens e a sua interrupção violenta não *faz parte de um pacto social.* b) Porque a experiência de todos os séculos nos mostra que a pena de morte não é um dissuasor infalível: "o último suplício nunca dissuadiu os homens determinados de ofender a sociedade"; mas "o longo e penoso exemplo de um homem privado de liberdade" e obrigado a trabalhar duramente dissuade muito mais de se cometer delitos porque constitui uma perspectiva muito mais dolorosa do que a morte, que é violenta, sim, mas é repentina. c) Por fim, a morte legal é um dado contraditório, porque as leis não podem proibir a morte e, ao mesmo tempo, prevê-la como pena: "Parece-me absurdo que as leis, que são expressão da vontade pública e que detestam e punem o homicídio, elas próprias o cometem e, para afastar os cidadãos do assassínio, ordenem o assassínio."

Apesar desses três argumentos, Beccaria considera que a pena de morte era inevitável em pelo menos um caso: quando o réu tem tal poder e tais relações que possa atentar contra a segurança da nação mesmo aprisionado. Escreve ele: "A morte de algum cidadão, portanto, torna-se necessária quando a nação recupera e perde a sua liberdade ou no tempo da anarquia, quando as próprias desordens fazem às vezes da lei." Nisso, Beccaria reflete a opinião antiquíssima da morte lícita do tirano.

César Beccaria (1738-1794) é o mais conhecido iluminista italiano, autor do famoso livro Dos delitos e das penas, *que critica as antigas instituições da tortura e da pena de morte.*

2.4. Paulo Frisi: "o primeiro a sacudir a Lombardia de seu sono"

Entre as figuras dos intelectuais do grupo do *Café,* não se deve esquecer Paulo Frisi (1728-1784), que quando jovem vestiu o hábito dos barnabitas para depois permanecer simples abade. Matemático, físico e filósofo, Frisi realizou dversas viagens: em Paris, conviveu com os enciclopedistas; em Londres, conheceu Hume; em Viena, conseguiu conquistar a confiança do ministro Kaunitz.

Contrário à teoria das idéias inatas e seguidor da filosofia de Locke, Frisi, entre outros, teve o mérito de tornar as teorias de Newton conhecidas na Itália. Pela sua *Disquisitio in causam physicam figurae et magnitudinis telluris* (1751), foi eleito membro correspondente da Academia de Paris. E também foi reconhecido pelas academias de Berlim, Londres e Copenhaga. Ensinou filosofia em Milão e Pisa e, mais tarde, matemática nas escolas palatinas de Milão.

Frisi colaborou com dois escritos para *O Café:* o primeiro estava voltado para combater algumas idéias sobre as influências meteorológicas da Lua, ao passo que o segundo é um *Ensaio sobre Galileu,* que depois foi republicado à parte em 1775 como *Elogio de Galileu.* Dentre os trabalhos mais especificamente científicos de Frisi, devem-se recordar: *De motu diurnu terrae* (1756); *De Gravitate Universali* (1768); *Sobre os canais navegáveis* (1770); *Instituições de Mecânica, hidrostática, hidrométrica e arquitetura estática* (1777). E sua obra científica mais conhecida é a *Cosmographia,* em dois volumes (1774-1775).

Nas *Dissertationes variae* (1759), Frisi propõe uma cosmologia de natureza experimental e não filosófica, como a dos escolásticos. E, entre os seus escritos filosóficos, devem-se recordar: o *Elogio do cavalheiro Isaac Newton* (1778); o *Elogio de Bonaventura Cavalieri* (1779); o *Elogio do senhor d'Alembert,* que saiu postumamente em 1786; também póstumos são os *Opúsculos filosóficos* (1781); inédito permaneceu o *Raciocínio sobre o poder temporal dos príncipes e a autoridade espiritual da Igreja,* ensaio que Frisi havia escrito a pedido do ministro Kaunitz.

Em 1787, Pedro Verri escreveu as *Memórias pertencentes à vida e aos estudos do senhor dom Paulo Frisi,* onde diz que ele foi o primeiro a sacudir a Lombardia do seu sono.

Pertenceram à geração posterior à do *Café,* mas vinculada a ela por diversos motivos filosóficos e políticos, Francisco Soave, Melquior Gioia e Giandomenico Romagnosi. Mas deles falaremos no terceiro volume.

3. O iluminismo napolitano

3.1. Antônio Genovesi: o primeiro professor italiano de economia política

Ainda na segunda metade do século XVIII, "importantes reformas são realizadas em Nápoles sob a regência do ministro Bernardo Tanucci, durante a minoridade do rei Fernando IV de Bourbon e depois da expulsão dos jesuítas, ocorrida em 1767. A renovação mais significativa foi a realizada na Universidade de Nápoles, que foi enriquecida em seu ensino, com ampla abertura para as disciplinas científicas, além dos estudos de direito e economia" (M. dal Pra). E era precisamente na Universidade de Nápoles que ensinava a figura mais prestigiosa do iluminismo partenopeu, ou seja, o abade Antônio Genovesi, que, ainda naquela universidade, havia ouvido as lições da Giambattista Vico.

Antônio Genovesi nasceu em Castiglione, na região de Salerno, em 1713, indo morrer em Nápoles em 1769. Aluno de Vico, em 1748 escreveu os *Elementa theologiae,* onde defende a distinção entre poder eclesiástico e poder civil e afirma que a infalibilidade da Igreja está limitada "às coisas da fé". Contrário à atitude antireligiosa dos iluministas (pela razão de que é inutil procurar "banir a divindade e a religião, porque todo o gênero humano e toda a natureza as querem, não por eleição caprichosa, mas por um sentido da natureza mesma, o que é o essencial"), Genovesi estava firmente convencido de que a liberdade e a autonomia da razão eram os meios indispensáveis para qualquer progresso civil.

Depois de se ter interessado por problemas metafísicos e éticos, compreendeu que a nova ciência útil ao progresso era agora a economia política. E, por fim obteve a cátedra de economia política, fundada exatamente por ele (a primeira na Europa!), junto à Universidade de Nápoles. Era chegada a grande ocasião para favorecer o progresso, ensinando a regular as relações econômicas com as *leis da razão.* Em 4 de novembro de 1754, Genovesi pronunciou a aula inaugural: "Uma grande multidão de ouvintes se havia instalado em torno de sua cátedra. O interesse suscitado foi grande, tendo continuado nos dias e meses seguintes. E sempre maior também era o número de pessoas que recebiam livros de economia política. Os livreiros não davam conta de mandá-los vir do exterior" (F. Venturi).

As teorias econômicas de Genovesi iam à essência do problema. Ele enfrentou a questão do atraso e pretendeu contribuir para a sua superação incentivando "a vontade de um viver melhor, mais justo e mais próspero". Enfatizava a civilização e a cultura para elevar o grau das necessidades e favorecer a produtividade e o

consumo. Escrevia ele nos *Elementos de comércio:* "Seria conveniente que não apenas aos artesãos, mas também os camponeses e as mulheres soubessem um pouco (de cultura). Isso traria quatro grandes utilidades: 1) tornaria a civilização mais universal; 2) inseriria a ordem e a economia na maior parte das famílias; 3) daria forma à engenhosidade de muitos e lhes mostraria o uso que se pode fazer dos talentos que Deus nos deu; 4) melhoraria as artes e as tornaria mais expeditas e difundidas."

Genovesi sentia-se educador do povo, porque encontrou muitos mestres de fraude e de furto, mas pouquíssimos mestres de justiça e razão. Ele propunha como modelo o povo inglês, industrioso e audaz, contrapondo-o ao espanhol, lerdo e vaidoso. Aconselhou os intelectuais a porem fim à *cultura das palavras,* passando a se dedicar mais à *cultura das coisas,* interessando-se, por exemplo, pela mecânica e a agricultura.

Em outros termos, Genovesi insiste no fato de que é perfeitamente inútil qualquer investigação que pretenda chegar "às coisas que estão acima de nós". E mostra-se sarcástico em relação aos metafísicos e dialéticos, que, em sua opinião, nada mais são do que "os dons quixotes da república das letras". E, enquanto Descartes lhe parece ter produzido "hipóteses vagas e incertas", Newton, ao contrário, propôs um saber "demonstrado pelos experimentos ou pela razão". Bacon, Galileu, Locke e Newton eram os filósofos ideais de Genovesi.

E os seus interesses não se voltam tanto para as substâncias ou essências, mas muito mais para "os nossos costumes e necessidades". Atento ao problema da educação ("os homens são mais aquilo que são feitos pela educação do que aquilo que nascem"), Genovesi lançou-se contra a teoria de Rousseau de que o desenvolvimento das artes e o progresso das ciências teriam sido danosos para a humanidade". Desse modo, "se o nosso filósofo (Rousseau) chama as necessidades de vícios e delitos, é cruel; se não considera que se deve pensar em satisfazê-las, é iníquo; se crê que se possa reduzir as ciências e as artes somente ao útil, tirando-lhes todos os ornamentos, é rude; mas, se quer corrigir o falso que lhes foi transferido pelos vícios insuperáveis da natureza humana, então é filósofo e será amigo dos homens". O progresso das ciências e das artes, portanto, não tem nada de danoso à melhoria dos costumes e da vida, pelo contrário!

Por conseguinte, nas *Lições de comércio* (1765-1767), Genovesi denuncia "advogados demais, médicos demais, eclesiásticos demais, proprietários absenteístas demais, gente demais que vive de renda, ociosos demais. Supondo que os habitantes do reino (de Nápoles) sejam efetivamente quatro milhões, quantos dentre eles podem ser considerados produtores? Cerca de um quarto" (F.

Venturi). A alternativa proposta por Genovesi, ainda nas *Lições de comércio*, foi esta: "Que se iluminem e ajudem aqueles que trabalham, para que possam fazer crescer sua renda com a celeridade e a diligência do esforço", enquanto "a mecânica, maravilhosa ajudante das artes, vai chegando à perfeição".

As *Lições* tratam também do fenômeno da circulação monetária, do crédito público, da inflação, do dinheiro emprestado a juros: em todas as áreas, Genovesi mostrou a sua aguda capacidade de racionalizar os problemas, de modo que as suas propostas tiveram eco na Europa e foram objeto de amplas discussões. As *Lições* foram logo traduzidas para o alemão e o espanhol, enquanto se preparava uma tradução também para o francês. Como disse um iluminista vêneto, Genovesi aparecia então como "o maior gênio da Itália".

Algumas outras obras de Genovesi: as *Meditações filosóficas sobre a religião e a moral* (1758); a *Lógica* (1766); *Ciências metafísicas* (1766); *Diceosina ou doutrina do justo e do honesto* (1776).

3.2. Fernando Galiani: autor do tratado *Sobre a moeda*

Fernando Galiani, ao menos pelos temas tratados, está ligado a Genovesi. Nascido em Chieti, em 1728, e falecido em Nápoles, em 1787, Galiani foi educado em Nápoles pelo tio, monsenhor Celestino. "Aberto à influência do iluminismo estrangeiro, ele temperou a abstração dos esquemas conceituais com um vivaz sentido de história, que certamente derivava da profunda lição de Vico e dos ensinamentos de Bartolomeu Intieri" (A. Santucci).

Ainda muito jovem, em 1751, publicou o tratado *Sobre a moeda*. A obra (que, entre outras coisas, critica a *doutrina mercantilista,* segundo a qual a riqueza de uma nação estaria na posse dos metais preciosos) é dividida em cinco livros e, muitas vezes, em *O Capital,* Karl Marx teria que se defrontar com as idéias nelas contidas. É fundamental o primeiro livro do tratado, onde Galiani discute sobre o *valor* das coisas, valor que, em sua opinião, depende antes de mais nada da utilidade e da raridade das coisas e, depois, da quantidade e qualidade do trabalho empregado para produzi-las e do tempo necessário para a sua produção. Em geral, para Galiani, o valor é "uma idéia de proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra no conceito do homem". Os outros livros do tratado relacionam-se com as diversas espécies de moedas, a sua alteração, a importação e a exportação etc. Por fim, note-se que são "notáveis para a doutrina econômica as idéias de Galiani sobre a circulação da moeda, cujo montante e crescimento devem sempre levar em conta a produção agrícola e manufatureira e o número da população" (A. Santucci).

Em 1759, Galiani foi enviado a Paris por Carlos III, como secretário da embaixada napolitana. Em Paris, bem recebido por suas maneiras brilhantes e seu agudo intelecto, freqüentou os círculos da alta cultura. Estreitou amizade com os maiores expoentes do iluminismo francês, entre os quais Diderot. E polemizou contra as doutrinas fisiocráticas. Voltando a Nápoles em 1769, deixou um interessantíssimo epistolário com seus amigos franceses.

3.3. Caetano Filangieri: as leis, racionais e universais, devem se adaptar "ao estado da nação que as recebe"

Outra figura notável do iluminismo napolitano é a de Caetano Filangieri (1752-1788). Tendo abandonado a carreira das armas, para a qual havia sido encaminhado, dedicou-se aos estudos, sob a orientação do bispo de Trivento, Nicolau de Luca. Em 1774, tornou-se advogado, escrevendo *Reflexões políticas sobre a última lei soberana concernente à administração da justiça.* Nessa obra, Filangieri se alinha entre os defensores da *segurança do direito,* no sentido de que a liberdade civil encontra seu fundamento em leis e não no arbítrio de quem as interpreta.

Logo, porém, Filangieri deixou também a advocacia, dedicando-se aos estudos. Escreveu então a *Ciência da legislação,* obra da qual, entre 1780 e 1783, saíram quatro livros dos sete projetados. A obra teve grande sucesso. Benjamin Franklin, inclusive, a tornou conhecida nos Estados Unidos. E mais tarde chegou a ser comentada até por Benjamim Constant. A *Ciência da legislação* pretende ser uma ciência daquilo que "se deveria fazer". A base da legislação é a tranqüilidade e a conservação dos cidadãos e o seu fim é a felicidade dos cidadãos. Entretanto, as leis — racionais e universais, sendo portanto comuns a todas as nações — devem se adaptar ao "estado da nação que as recebe".

Contrário aos privilégios feudais e eclesiásticos e ao despotismo, Filangieri sustenta que as leis devem favorecer o aumento da população e eliminar o pauperismo e a corrupção dos costumes. Ele augura a substituição do exército permanente pela nação armada. E afirma que "a indústria, o comércio, o luxo e as artes (...), que outrora contribuíram para enfraquecer os Estados (...), são hoje os mais firmes apoios da prosperidade dos povos".

Influenciado por Beccaria em matéria de reforma penal, Filangieri dedicou muita atenção ao problema da educação, que ele queria "pública e universal, mas não uniforme". A educação deveria estar voltada para preparar tanto os trabalhadores manuais como os intelectuais. Também é importante a educação moral, voltada para criar "cidadãos laboriosos e industriosos em tempo de paz; defensores intrépidos em tempo de guerra; bons cônjuges e

melhores pais; imbuídos do respeito às leis e da idéia de sua própria dignidade".

Fruto nem sempre feliz de um sincretismo entre as idéias de Montesquieu, Helvetius e Rousseau, a *Ciência da legislação* de Filangieri "apresenta-se hoje unicamente como um documento, embora notável, das aspirações reformistas italianas do século XVIII e como um quadro, embora indireto, das condições da vida política e social da Itália meridional" (S. Cotta).

Décima parte

KANT E A FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

"A metafísica, pela qual estou destinado a ser apaixonado (...)."

"Tive que suprimir a ciência para dar lugar à fé (...)."

"Sapere aude! *Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"*

Emanuel Kant

Capítulo XXIII

KANT E A REVIRAVOLTA "CRÍTICA" DO PENSAMENTO OCIDENTAL

1. A vida, a obra e o desenvolvimento do pensamento de Kant

1.1. A vida

Emanuel Kant nasceu em Königsberg, cidade da Prússia Oriental (hoje, a cidade se chama Kaliningrado e pertence a um território que se encontra sob a soberania russa), em 1724, de modesta família de artesãos, provavelmente de origem escocesa. Seu pai, João Jorgen, era seleiro; sua mãe, Regina Reuter, era dona-de-casa. Muito numerosa, sua família foi duramente provada: nada menos que seis filhos morreram em tenra idade. Em uma carta, com sentimentos de notável gratidão, Kant recorda os pais como modelos de honestidade e probidade e reconhece ter recebido deles excelente educação.

Mas é sobretudo a mãe que predomina na lembrança de Kant (quase como, no caso de santo Agostinho, sua mãe Mônica). Regina Reuter lançou no espírito do filho "as sementes do bem" e as fez crescer; demais, em seus passeios pelo campo, fez nascer nele profundo sentimento pela beleza da natureza (destinado a ter grande importância na formação de parte do seu futuro sistema filosófico); por fim, estimulou de vários modos o seu amor pelo conhecimento.

A marca de sua mãe, porém, fez-se sentir principalmente na educação religiosa. Regina Reuter não apenas criou o filho no rigorismo próprio do *pietismo* (uma corrente radical do protestantismo), mas quis também que sua formação escolar fosse marcada nesse sentido: por isso, matriculou Emanuel no Collegium Fridericianum, dirigido pelo pastor pietista F. A. Schultz, onde vigorava grande severidade, tanto nos conteúdos como nos métodos. Embo-

ra alguns aspectos da educação pietista fossem mais tarde contestados por Kant, permaneceram indeléveis nele algumas instâncias de fundo dessa seita, bem visíveis sobretudo em seus escritos morais.

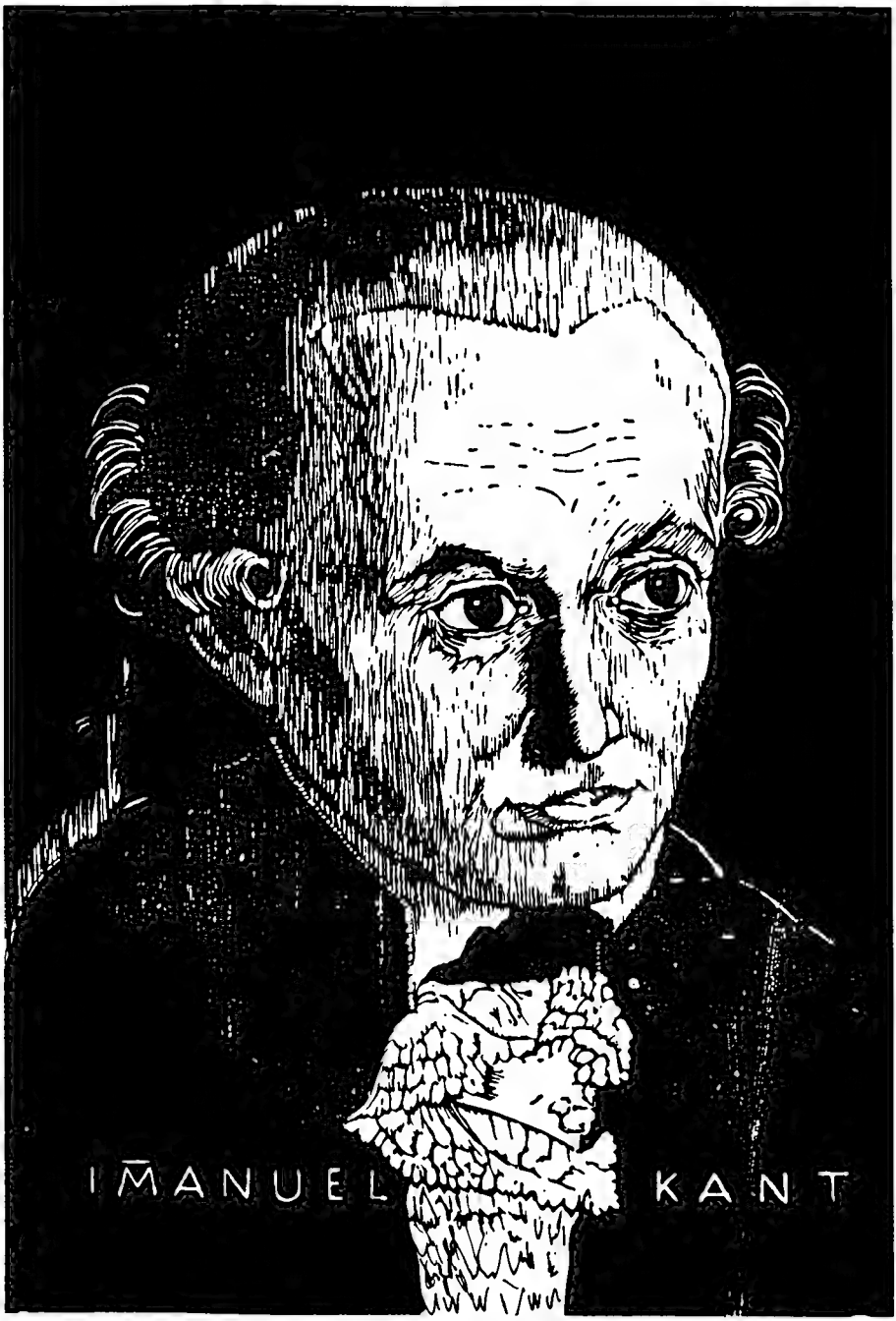
Kant aprendeu muito bem o latim e mal o grego. Não leu os grande clássicos da literatura e da filosofia gregas, o que, como veremos, repercutiria em sua própria filosofia.

Em 1740, matriculou-se na universidade de sua cidade natal, onde freqüentou os cursos de ciência e filosofia, terminando seus estudos em 1747.

O período que vai de 1747 e 1754 foi muito duro. Kant teve que trabalhar como preceptor para sobreviver, uma profissão para a qual não se inclinava muito. Seus biógrafos destacam que esse deve ter sido verdadeiro período de miséria, dado que os funerais de seus genitores foram realizados às custas do erário público. Mas, apesar dessas condições desfavoráveis, Kant estudou muito nesse período, atualizando-se e lendo tudo o que se escrevia então, sobretudo nos campos que mais o interessavam, como as ciências e a filosofia.

Em 1755, conseguiu o doutorado e a docência universitária, ingressando na Universidade de Königsberg na qualidade de livre-docente. Naquela época, o livre-docente era pago proporcionalmente ao número de horas de ensino e ao número de alunos que seguiam os seus cursos: é compreensível, então, que a tarefa de Kant não fosse nada fácil. Ele ensinou na universidade como livre-docente até 1770, ano em que venceu o concurso para professor ordinário, com a dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Em 1758, já se havia apresentado em um concurso. Mas perdeu, sendo preferido outro, destinado a permanecer como total nulidade. Recordamos o fato só para mostrar um dos traços salientes do caráter moral de Kant: ele tinha verdadeira aversão por qualquer forma de carreirismo, era estranho a todas as manobras acadêmicas e alheio a qualquer forma de adulação em relação a protetores poderosos. E pagou inteiramente o preço de confiar sua carreira exclusivamente às suas próprias forças, com extrema dignidade, distanciamento e determinação.

O que interessava a Kant eram o saber e a pesquisa, não a carreira, nem a fama ou as riquezas, como o demonstram ainda outros interessantes acontecimentos. Em 1778, na qualidade de ministro, o barão von Zedlitz lhe ofereceu uma cátedra em Halles, onde o estipêndio era o triplo e os estudantes muito mais numerosos do que em Königsberg. Mas ele recusou, não desistindo de sua recusa nem mesmo quando o ministro, para convencê-lo, ofereceu-lhe também outro cargo.



Emanuel Kant (1724-1804) foi o pensador mais significativo da época moderna: realizou na filosofia uma revolução que ele próprio equiparou, em virtude de sua radicalidade, à revolução realizada por Copérnico na astronomia.

O período entre 1770 e 1781 constituiu o momento decisivo da formação do sistema kantiano. De sua longa meditação, nasceu a primeira *Crítica* (*Crítica da razão pura,* 1781), à qual se seguiram as outras grandes obras que contêm o pensamento maduro do nosso filósofo, particularmente as duas outras *Críticas:* a *Crítica da razão prática,* em 1788, e a *Crítica do juízo,* em 1790.

Os últimos anos da vida do filósofo foram perturbados sobretudo por dois acontecimentos. Em 1794, Kant foi intimado a não insistir nas idéias por ele expressas sobre a religião na obra *A religião nos limites da pura razão.* Morto o rei Frederico II, filo-iluminista, havia assumido Frederico Guilherme II que, liberando von Zedlitz (grande apreciador de Kant), entrincheirou-se em posições reacionárias. Kant obedeceu: não se retratou de suas idéias, mas calou-se, sustentando ser esse o seu dever de súdito e argumentando que, se é verdade que a mentira nunca deve ser dita, não é menos verdadeiro que a verdade nem sempre deve ser abertamente proclamada. Trata-se de um episódio que não agrada a muitos de seus biógrafos, mas que é coerente com a personagem.

O outro acontecimento tem dimensão histórica mais acentuada. O criticismo transcendental vinha sendo interpretado e desenvolvido no sentido de um idealismo espiritualista, especialmente por obra de Fichte, que Kant havia ajudado muito no início da carreira. Esse desdobramento, que iria envolver o criticismo e transformá-lo radicalmente, era fatal: o iluminismo já se havia esgotado, nascia uma nova forja cultural e, nessa forja, como veremos, o criticismo transcendental *devia* necessariamente se desenvolver em sentido idealista. Kant lutou durante certo tempo, mas depois, compreendendo provavelmente que aquela interpretação do seu pensamento era incontível, fechou-se em silêncio hermético.

Os anos da velhice foram os piores para Kant. Atingido pelo maior mal que pode ocorrer a homem de estudos, tornou-se quase cego, perdeu a memória e a lucidez intelectual. E extinguiu-se em 1804, reduzido quase que a uma vida larvar.

A riquíssima anedótica que floresceu sobre ele o mostra em seus traços mais característicos: nunca se afastou das proximidades de Königsberg, era prussianamente metódico, muito escrupuloso e extremamente apegado aos hábitos; mantinha o despertar matinal sempre à mesma hora (às cinco!) e sempre à mesma hora, com regularidade cronométrica, o passeio da tarde; era sempre pontualíssimo às aulas e sempre cumpria os seus deveres.

Em uma famosa carta, Herder o descreve muito bem: testa larga, como que construída de propósito para pensar; sempre sereno, arguto e erudito; aberto a todas as instâncias da cultura contemporânea. Kant sabia valorizar tudo e tudo canalizava "para

um conhecimento sem preconceitos da *natureza* e para o valor moral dos *homens*".

Esta última afirmação é a que melhor resume Kant, que, falando de si mesmo, nos diz a mesma coisa com palavras um pouco diferentes, na conclusão de sua *Crítica da razão pura:* "Duas coisas enchem-me o espírito de admiração e reverência sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim."

E essa afirmação, "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim", foi inscrita inclusive em seu túmulo. Com efeito, ela constitui a marca mais autêntica tanto do homem como do filósofo Emanuel Kant, como veremos.

1.2. **Os escritos de Kant**

A riquíssima produção de Kant divide-se em dois grandes grupos de escritos: os "pré-críticos" e (como já observávamos) os chamados "críticos", ou seja, aqueles em que Kant expõe a sua filosofia "crítica", já perfeitamente delineada e madura.

A série dos escritos pré-críticos termina com a *Dissertação* de 1770, que marca a aquisição parcial daquele ponto de vista que, aprofundado nos anos seguintes, levará em 1781 à perfeita formulação do criticismo transcendental, que se desdobra depois em todos os seus aspectos nas obras posteriores.

Eis a relação dos principais escritos, precedidos do ano de publicação:

a) *Escritos pré-críticos*

1746: *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas.*
1755: *História natural universal e teoria do céu.*
1755: *De igne* (dissertação de doutorado).
1755: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio* (tese de docência universitária).
1756: *Os terremotos.*
1756: *Teoria dos ventos.*
1756: *Monadologia física.*
1757: *Projetos de um colégio de geografia física.*
1759: *Sobre o otimismo.*
1762: *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas.*
1763: *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus.*
1763: *Ensaio para introduzir em metafísica o conceito de grandezas negativas.*

1764: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.*
1764: *Pesquisa sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral.*
1665: *Informe sobre a orientação das lições para o semestre de inverno 1765-1766.*
1766: *Sonhos de um visionário esclarecidos com os sonhos da metafísica.*
1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (com esta obra, Kant tornou-se professor ordinário).

b) *Escritos críticos*

1781: *Crítica da razão pura.*
1783: *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência.*
1784: *Idéias de uma história universal do ponto de vista cosmopolita.*
1784: *Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?*
1785: *Fundamentação da metafísica dos costumes.*
1786: *Princípios metafísicos da ciência da natureza.*
1788: *Crítica da razão prática.*
1790: *Crítica do juízo.*
1793: *A religião nos limites da pura razão.*
1795: *Pela paz perpétua.*
1797: *A metafísica dos costumes.*
1798: *O conflito das faculdades.*
1802: *Geografia física.*
1803: *A pedagogia.*

1.3. O itinerário espiritual de Kant nos escritos pré-críticos

Existe uma afirmação de Kant que lança uma luz particular sobre o movimento geral do seu pensamento e sobre o sentido do seu itinerário espiritual: "a metafísica, pela qual estou destinado a ser apaixonado..." Trata-se de um "destino" no qual o apaixonado não alcançou o objeto do seu amor ou, pelo menos, não o alcançou senão de modo inteiramente insólito. Contudo, resta o fato de que Kant lutou durante toda a sua vida para dar à metafísica um fundamento científico e que a própria *Crítica* foi concebida com esse fim, ainda que os seus resultados tenham levado a metas diferentes.

Mas tentemos reconstruir, ainda que de modo sucinto, o *iter* espiritual do nosso filósofo.

Na universidade, quando estudante, Kant interessava-se

muito pelas aulas de Martinho Knutzen, professor de lógica e metafísica, com o qual aprendeu a doutrina de Newton e a metafísica leibniziano-wolffiana. E são exatamente esses os principais axiais de interesse em torno dos quais giram as temáticas da maior parte dos escritos pré-críticos, que, através de oscilações, repensamentos e aprofundamentos de vários gêneros, levaram lentamente à criação da filosofia crítica. Cada vez mais, Kant amadurecida a convição de que a nova ciência (particularmente a física de Newton) já havia alcançado tal maturidade e riqueza de resultados e tal rapidez e especificidade de método que era necessário desligá-la da metafísica, à qual se queria relacioná-la e à qual o próprio Kant havia acreditado poder relacioná-la. Ademais, o apaixonado pela metafísica estava amadurecendo a idéia de que a metafísica devia ser repensada a fundo e reestruturada metodologicamente, a fim de alcançar aquele rigor e aquela concretude de resultados que a física havia alcançado.

Kant chega lentamente a essas conclusões, inicialmente ocupando-se de pesquisas científicas, quando não explorando as eventuais possibilidades de conciliação entre física e metafísica, depois elevando-se de modo sempre mais claro, através do exame dos fundamentos da metafísica, à consciência do problema metodológico geral relativo aos fundamentos do conhecimento, do qual nascerá a *Crítica.*

Dentre as obras nas quais Kant se ocupa dos problemas científicos predominantemente na condição de cientista, recordamos a *História natural universal e teoria do céu,* de 1755, que se tornou famosa porque contém os fundamentos da hipótese segundo a qual o universo teria sua origem em uma nebulosa, hipótese que teria grande sucesso, sobretudo na reformulação que foi feita por Laplace em sua *Exposição do sistema do mundo,* em 1796. Laplace, que escreveu a sua *Exposição* mais de quarenta anos depois da publicação da *História* de Kant, não sabia que havia sido precedido por ele. E isso aconteceu por um fato curioso. A *História natural universal e teoria do céu* havia saído anonimamente, mas no ano seguinte todos já sabiam que era de Kant. Entretanto, ela teve apenas escassa circulação, porque o editor faliu e as obras por ele publicadas foram apreendidas. Por tal motivo (a independência da descoberta pelos dois autores), essa hipótese foi denominada "teoria de Kant-Laplace". Mas é conveniente recordar que, em 1761, G. E. Lambert também havia sustentado uma concepção análoga. Ademais, a tentativa kantiana de explicar mecanicamente o mundo nessa obra *se limita aos corpos físicos.* Com efeito, por um lado, ele destaca expressamente que ela não vale para explicar os *organismos* (os princípios mecânicos "não estão em condições de explicar nem mesmo o nascimento de uma lagarta ou de um tufo

de erva"), e, por outro lado, que ele não apenas não nega Deus, mas, ao contrário, supõe a sua obra criadora (a nebulosa originária não nasce do nada, mas tem origem em um ato criador de Deus, assim como as leis racionais que governam o mundo).

Do mesmo ano de 1755 é a dissertação metafísica *Principiorum cognitionis metaphisicae nova delucidatio,* na qual Kant tenta uma revisão dos princípios primeiros da metafísica leibniziano-wolffiana. Vejamos as novidades que Kant apresenta nessa obra. Antes de mais nada, ele aceita a tese de que os princípios metafísicos basilares são dois: a) o de *identidade* (ao qual está subordinado o da não-contradição) e b) o de *razão suficiente.* Entretanto, ele procura fundamentar melhor do que havia sido no passado esse segundo princípio, com base na seguinte prova: todo ente contingente supõe uma "razão antecedente" ou "causa", porque, se não houvesse, seria necessário concluir que tal ente é causado por sua própria existência, o que é impossível, porque então não seria mais um ser contingente, mas um ser necessário. Ademais, Kant acrescenta outros dois princípios a esses dois primeiros: c) o *princípio de sucessão* (segundo o qual só pode ocorrer mudança nas coisas admitindo-se a sua recíproca conexão) e d) *o princípio de coexistência* (segundo a qual toda coisa só pode ter relações e conexões com as outras se admite uma dependência comum de um princípio primeiro). Nessas tentativas de aprofundar e fundamentar os princípios primeiros da metafísica, além de sua adesão à metafísica, está claramente visível aquele desejo de uma fundamentação mais adequada, de que já falamos.

A linha de desenvolvimento do pensamento de Kant fica mais evidente em suas publicações de 1756. Duas dizem respeito a temas científicos (*Os terremotos* e a *Teoria dos Ventos*) e a outra leva um título que, por si só, já é verdadeiro programa: *Utilidade da união da metafísica e da geometria na filosofia da natureza. Primeiro ensaio: monadologia física.* Kant ainda aceita a validade da metafísica para a determinação dos fundamentos últimos da realidade. Entretanto, a) corrige a teoria das mônadas de Leibniz com o objetivo de mediar a física newtoniana e a metafísica, propondo a substituição da *mônada espiritual* por uma *mônada física,* que, com sua ação ou força repulsiva, "estende-se" em um "pequeno espaço", constituindo assim (na interação com as outras mônadas) o próprio espaço. Ademais, b) reafirma energicamente, ao mesmo tempo, a necessidade de que a metafísica se valha da contribuição da experiência e da geometria. Como se vê, Kant ainda permanece leibniziano, visto que está convencido de poder reduzir o espaço como "fenômeno" de realidade metafenomênica.

A têmpera leibniziana também pode ser encontrada no escrito *Sobre o otimismo.* O terremoto de Lisboa inspirara a Voltaire re-

flexões amargamente sarcásticas sobre o otimismo que vê neste nosso mundo o "melhor dos mundos possíveis". Kant, ao contrário, sustenta que o otimismo pode ser justificado, desde que não se limite à visão das coisas em uma ótica parcial, mas se eleve a uma visão do conjunto, ou seja, a uma visão do mundo como totalidade: aquilo que, visto pela ótica do indivíduo, pode parecer injustificável e incompreensível, não o é, se considerado pela ótica do conjunto.

Em 1762, ocorre uma reviravolta bastante brusca na parábola evolutiva do pensamento kantiano. Provavelmente, essa reviravolta está ligada à leitura e à meditação de Hume, que, como Kant diz expressamente, teve o mérito de despertá-lo do "sono dogmático" com suas críticas radicais aos princípios da metafísica. Essa reviravolta se manifesta de foram eloqüente no escrito *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* e nas duas obras de 1763: *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* e *Ensaio para introduzir na metafísica o conceito das grandezas negativas.*

Nesses escritos (sobretudo no primeiro e no último), Kant destaca que a tradicional lógica formal não é uma lógica do real, porque fica fechada em sutil jogo formal e, portanto, não capta o ser; assim, o princípio de identidade não está em condições de explicar o fundamento real das coisas. Às abstrações da lógica formal e aos "castelos de areia" da metafísica, Kant parece preferir decididamente os resultados alcançados pelas novas ciências. A filosofia deveria assumir algumas verdades da geometria.

No *Único argumento,* aliás, a metafísica chega a ser declarada uma espécie de "abismo sem fundo" e como que "um oceano sem praias e sem faróis". Kant chega a refutar as tradicionais provas da existência de Deus (refutação que ele retomará na *Crítica da razão pura* e sobre a qual falaremos adiante). E propõe uma nova prova, chamada "dos possíveis", embora sem imputar-lhe particular importância, pois, precisa ele, a Providência não quis ligar conhecimento tão importante a sutis raciocínios, mas sim à "natural inteligência dos homens".

Esse argumento — que, aliás, Kant depois deixaria de lado — pode ser resumido como segue: o possível não é apenas aquilo que não é contraditório, o que nada mais é do que a condição *formal* da possibilidade; com efeito, o possível supõe ademais que existam *realmente* os elementos não contraditórios, que, em certo sentido, são como que a *matéria* da possibilidade. Analogamente, o necessário não é somente aquilo cujo contraditório é *formalmente* impossível, mas também aquilo cujo contraditório é *realmente* impossível. Ora, diz Kant, é impossível que nada seja possível. Mas o possível supõe o ser como a sua condição, como vimos. E, como o ser é

condição sem a qual não se dá o possível, então existe algo que é "absolutamente necessário".Em suma: o possível supõe necessariamente o necessário como sua condição — e esse necessário é Deus.

Em 1764, são publicadas a *Pesquisa sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* e as *Observações sobre o belo e o sublime.* Na primeira dessas obras, Kant reafirma a idéia que já conhecemos bem, isto é, de que a metafísica deve trabalhar com o mesmo método que Newton introduziu na física e que se revelou tão fecundo, ou seja, deve buscar as regras segundo as quais se desevolvem os fenômenos "com experiência segura" e com "o auxílio da geometria". Mas o escrito é importante porque Kant separa a ética da metafísica e proclama que a faculdade do conhecimento teórico não é a mesma faculdade com que captamos o bem: o bem é captado por *sentimento moral.* Kant diz que essa distinção, na história das idéias, só ficou clara recentemente: trata-se da doutrina dos moralistas ingleses Shaftesbury e Hutcheson, que o nosso filósofo acolhe também no segundo escrito. E assim vai se delineando a linha de pensamento que levaria à *Crítica da razão prática* e à *Crítica do juízo.*

É muito interessante o *Informe sobre a orientação das lições do semestre do inverno 1765-1766,* no qual Kant enuncia os critérios nos quais se inspira o seu ensino de filosofia: não se trata de ensinar de modo dogmático uma filosofia como algo acabado, mas sim de ensinar a filosofar, ou seja, a pensar filosoficamente. E isso, observa Kant, assim como não é dogmatismo, também não é ceticismo, mas representa um modo crítico e construtivo de proceder.

Em 1766, saiu o mais curioso dos escritos pré-críticos, sob o título *Os sonhos da metafísica explicados com os sonhos de um visionário.* O sueco E. Swedenborg havia publicado uma obra intitulada *Arcana coelestia*, na qual sustentava estar em contato com os espíritos dos falecidos e ter obtido informações sobre o além através deles. Kant recebeu prementes solicitações para que se pronunciasse sobre essas teorias de Swedenborg, que despertavam grande curiosidade. Com argúcia e ironia, Kant diz que as teorias de Swedenborg nada mais são do que sonhos. E a característica dos sonhos é pertencer unicamente a quem os sonha, permanecendo fechados em um mundo privado e não transmissível.

Sendo assim, então, os metafísicos se assemelham a Swedenborg, com suas doutrinas sobre o reino dos espíritos (como é o caso, por exemplo, das mônadas de Leibniz). As doutrinas metafísicas são "sonhos racionais" e, como tais, são privadas e não transmissíveis. A ciência newtoniana, ao contrário, é objetiva e pública, ou seja, comum a todos. Kant reafirma o conceito segundo o qual a ética não necessita da metafísica, porque pode se basear na fé

moral (o sentimento moral). Desse modo, a metafísica não parece ser mais para Kant uma ciência do númeno, mas sim uma ciência dos "limites da razão". E, no entanto, apesar de tudo, como observaram os estudiosos, é nessa obra "antimetafísica" que Kant confessa: "a metafísica, pela qual estou destinado a ser apaixonado..."

1.4. A "grande luz" de 1769 e a *Dissertação* de 1770

Kant escreveu que o ano de 1769 lhe havia trazido "uma grande luz". E essa grande luz consistiu no descerrar-se da perspectiva revolucionária, ou seja, daquela que ele chamaria de sua "revolução copernicana", que lhe permitiria a superação tanto do racionalismo como do empirismo, tanto do dogmatismo como do ceticismo, abrindo nova era para o filosofar. Mas essa revolução implicava num repensamento radical de todos os problemas investigados por ele até o momento.

Em 1770, vagou a cátedra de lógica e metafísica. Assim, Kant teve que escrever a sua dissertação *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* como título para se apresentar ao concurso, muito embora a "grande luz" só houvesse iluminado *uma parte* dos problemas. Desse modo, nasceu uma obra a meio caminho entre o velho e o novo, mas interessantíssima, porque constitui uma espécie de "balanço intermediário".

A *Dissertação* se apresenta como uma "propedêutica" da metafísica, entendida como conhecimento dos princípios do intelecto puro. Portanto, inicialmente Kant quer estabelecer a diferença existente entre 1) conhecimento *sensível* e 2) conhecimento *inteligível.*

1) O primeiro é constituído pela "receptividade" do sujeito, que sofre certa impressão pela presença do objeto. Como tal, o conhecimento sensível nos representa as coisas *uti apparent* e não *sicut sunt,* ou seja, as coisas como elas aparecem para o sujeito e não como são "em si". Por isso nos apresenta *fenômenos,* que quer dizer precisamente (do grego *phainesthai*) as coisas como elas se manifestam ou aparecem (tese que Kant não sente a necessidade de demonstrar, porque constituía lugar comum em sua época).

2) Já o conhecimento intelectivo é a faculdade de representar aqueles aspectos das coisas que, por sua própria natureza, não podem ser captados com os sentidos. Como são captadas pelo intelecto, as coisas são *númenos* (do grego *noein,* que significa "pensar"), dando-nos as coisas *sicut sunt.* São conceitos do intelecto, por exemplo, os de "possibilidade", "existência", "necessidade" e semelhantes, que, obviamente, não derivam dos sentidos. E é sobre esses conceitos que se alicerça a metafísica.

Deixando de lado a questão do conhecimento intelectivo, a respeito do qual Kant se apresenta ainda um tanto incerto e

oscilante, evidentemente porque ainda não teve tempo de estender também a ela a "grande luz", vejamos então a novidade apresentada a propósito do conhecimento sensível. Este conhecimento é *intuição,* enquanto é conhecimento *imediato.* Mas todo conhecimento sensível ocorre no "espaço" e no "tempo", posto que não é possível se dar alguma representação sensível senão espacial e temporalmente determinada.

O que são, então "espaço" e "tempo"? Não são, como se considerava, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke as havia, inclusive, transformado em atributos divinos), mas também não são simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): elas são as *formas da sensibilidade,* ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Assim, ao invés de modos de ser das coisas, espaço e tempo se configuram *como modos como o sujeito capta sensivelmente as coisas.* Não é o sujeito que se adequa ao objeto no conhecimento, mas, ao contrário, é o objeto que se adequa ao sujeito. Essa é a "grande luz", ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desdobramento na *Crítica da razão pura.*

2. A *Crítica da razão pura*

2.1. O problema crítico: a síntese a priori e o seu fundamento

Kant achava que podia concluir rapidamente (logo depois da *Dissertação)* uma obra na qual "a grande luz" advinda em 1769 pudesse iluminar *todos* os problemas. No entanto, essa obra exigiu nada menos que doze anos de meditação: a *Crítica da razão pura* só viu a luz em 1781. Em 1783, Kant publicava os *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira se apresentar como ciência,* para esclarecer a *Crítica,* que não havia sido compreendida, e, em 1787, publicaria a segunda edição da *Crítica,* com algumas importantes explicitações.

Com efeito, nesse período de intenso trabalho, Kant conseguiu desfazer os nós da meada de problemas que o vinham preocupando, encontrando finalmente o fio da meada. Todos esses problemas dependem de problema único e fundamental, só podendo ser resolvidos precisamente com a solução desse problema.

Kant descobriu que a natureza do *conhecimento científico* (ou seja, a natureza do *verdadeiro conhecimento)* consiste em ser uma "síntese a priori" e que, por isso, tudo está no descobrir qual é o *fundamento* que torna possível a "síntese a priori". Essa é a novidade da *Crítica,* à qual a *Dissertação* de 1770 não acenava. Conseqüentemente, conseguindo-se estabelecer qual a natureza

da "síntese a priori", pode-se resolver com facilidade o problema de como e por que são possíveis as ciências matemático-geométricas e a ciência física e se poderá, por fim, resolver o problema de se é ou não possível uma "metafísica como *ciência*" ou então, se isso não for possível, por que então a razão humana se sente tão irresistivelmente atraída pelas questões metafísicas.

Mas, como se trata de ponto básico e como de sua compreensão depende a compreensão de toda a filosofia de Kant, é preciso aprofundar convenientemente essa questão.

O conhecimento científico (ou seja, o verdadeiro conhecimento) consta fundamentalmente de proposições ou de juízos *universais e necessários* e, ainda por cima, *incrementa continuamente o conhecer*. Então, que tipos de juízos são aqueles de que se vale a ciência?

Para responder a esse problema, é preciso examinar a teoria dos juízos, ver quais e quantos são e, depois, estabelecer quais deles são próprios da ciência.

Um juízo consiste na conexão de dois conceitos, dos quais um *(A)* cumpre a função de sujeito e o outro *(B)* cumpre a função de predicado.

1) O conceito que funciona como predicado *(B)* pode estar contido no conceito que funciona como sujeito *(A)* e, portanto, pode ser extraído por pura análise do sujeito. Então, o juízo é "analítico", como quando, por exemplo, digo que "todo *corpo* é *extenso*". O *conceito* de "extensão", com efeito, é sinônimo de "corporeidade" e, assim, quando digo "todo corpo é extenso" nada mais faço do que explicar e explicitar aquilo que se entende por "corpo".

2) Mas o conceito que funciona como predicado *(B)* também pode não se encontrar implícito no conceito que funciona como sujeito *(A)* e, no entanto, ser-lhe conveniente. Então, o juízo é "sintético", porque o predicado *(B) acrescenta* ao sujeito *(A)* algo que não é extraível dele por mera análise. Por exemplo, quando digo "todo corpo é pesado" pronuncio um juízo sintético, porque o conceito de "pesado" *não* pode ser extraído por pura análise do conceito de "corpo", tanto que, desde Aristóteles, por muito tempo considerou-se que alguns corpos (terra e água) fossem pesados por sua própria natureza e outros corpos (ar e fogo), por sua natureza, ao contrário, fossem leves.

1) O *juízo analítico* é um juízo que formulamos *a priori*, sem necessidade de recorrer à experiência, dado que, com ele, expressamos de modo diferente o mesmo conceito que expressamos no sujeito. Conseqüentemente, ele é *universal e necessário,* mas não *amplificador* do conhecer. Portanto, a ciência se vale amplamente desses juízos para esclarecer e explicar muitas coisas, mas *não* se

baseia neles quando amplia o seu próprio conhecimento. O juízo típico da ciência, portanto, não pode ser o juízo analítico *a priori.*

2) O *juízo sintético,* ao contrário, amplia sempre o conhecimento, visto que nos diz sempre algo de novo do sujeito, que não estava contido implicitamente nele. Ora, os juízos sintéticos mais comuns são aqueles que formulamos baseando-nos na experiência, ou seja, os juízos experimentais.

Os juízos experimentais, portanto, são todos *sintéticos* e, como tais, "ampliadores do conhecer". Entretanto, a ciência não pode se basear neles porque, precisamente por dependerem da experiência, são todos a posteriori e, como tais, *não* podem ser *universais e necessários.* Dos juízos de experiência podemos, quando muito, extrair algumas generalizações, mas *nunca a universalidade e a necessidade.*

3) Portanto, está claro que a ciência se baseia em um terceiro tipo de juízos, ou seja, naquele tipo de juízo que, a um só tempo, une a *aprioridade,* ou seja, a *universalidade* e a *necessidade,* com a *fecundidade,* ou seja, a "sinteticidade". Os juízos constitutivos da ciência são juízos "sintéticos a priori". Kant está certíssimo de que assim é.

Todas as operações aritméticas, por exemplo, são "síntese a priori". O juízo 5 + 7 = 12 não é analítico, mas sintético: com efeito, nós recorremos aos dedos das mãos quando contamos (deve-se pensar também nas operações que realizamos com o ábaco), ou seja, à *intuição,* graças à qual nós *vemos nascer* (sinteticamente) o novo número correspondente à soma.

O mesmo vale para os juízos da geometria. Escreve Kant: "A proposição de que a linha reta é a mais breve entre dois pontos é uma proposição sintética, porque o conceito de reta não contém determinações de quantidade, mas só de qualidade." O conceito de linha "mais breve" (qualidade), portanto, é totalmente acrescentado, não podendo ser extraído por nenhuma análise do conceito de "linha reta". Entretanto, aqui, deve-se recorrer à ajuda da intuição, somente através da qual é possível a síntese.

Analogamente, o juízo da física segundo o qual "em todas as mudanças do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece invariada" é um juízo sintético a priori, porque, como diz Kant, "no conceito de matéria eu não penso a permanência, mas somente a sua presença no espaço, no sentido que o preenche. Por isso, eu ultrapasso realmente o conceito de matéria para acrescentar-lhe a priori algo que eu não pensava naquele conceito. Portanto, a proposição não é analítica, mas sintética e, no entanto, pensada a priori". E o mesmo vale para todas as proposições fundamentais da física. E também a metafísica, pelo menos em suas pretensões,

opera com juízos sintéticos a priori — trata-se, porém, de ver se com *fundamento* ou então *sem fundamento.*

E assim chegamos ao ponto mais importante: uma vez estabelecido que o saber científico é constituído por juízos sintéticos a priori, se descobrirmos qual é o *fundamento da síntese a priori* poderemos resolver todos os problemas relativos ao conhecimento humano, à sua estatura, aos seus âmbitos legítimos, aos seus limites e ao seu horizonte. Em suma, poderemos estabelecer em geral o valor e os limites do conhecimento humano. E é precisamente isso que Kant se propõe a fazer com a sua *Crítica.*

Mas procuremos formular melhor a questão, relacionando-a também com o problema do fundamento das outras formas de juízo.

1) O fundamento dos juízos *analíticos a priori* é logo estabelecido: tratando-se de juízos nos quais o sujeito e o predicado se equivalem, então, quando os formulamos, nós nos baseamos no princípio de *identidade* e de *não-contradição.* Se, por exemplo, eu dissesse que o corpo não é extenso, estaria me contradizendo, como se dissesse que o corpo não é corpo (dado que corporeidade = extensão).

2) O fundamento dos juízos *sintéticos a posteriori,* visto que são juízos experimentais, é a *experiência,* por definição.

3) Os juízos sintéticos a priori não se baseiam no princípio de identidade (nem no correlato princípio de não-contradição) porque aquilo que eles conectam não é um predicado igual (correspondente) ao sujeito, mas diferente; também não se baseiam na experiência, porque são *a priori*, ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência é a posteriori e, ademais, são *universais* e *necessários,* ao passo que tudo aquilo que deriva da experiência, como dissemos, nunca é universal nem necessário.

Eis, então, o problema de Kant: "O que é aqui a incógnita X, na qual se apóia o intelecto quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, estranho a ele e que, apesar disso, acredita estar conjugado a ele?" (A tradução da *Crítica da razão pura* que apresentamos aqui e adiante é baseada na de G. Gentile e G. Lombardo-Radice, revista por V. Mathieu).

A descoberta dessa incógnita X constitui o sumo do criticismo, vale dizer, aquilo a que Kant foi levado pela "grande luz" de 1769.

Examinemos, portanto, como é que Kant chegou à solução dessa incógnita.

2.2. A "revolução copernicana" realizada por Kant

Como ciência que determina a priori (e não empiricamente) o seu sujeito, a matemática já se constituiu há muito tempo, "com o maravilhoso povo dos gregos", por obra de um único homem.

Inicialmente, realça Kant, a matemática teve que proceder por meio de tentativas incertas (especialmente entre os egípcios), mas depois, em certo momento, realizou-se uma transformação definitiva, que deve "ser atribuída a uma *revolução,* desencadeada pela feliz idéia de um só homem, com uma pesquisa tal que, depois dela, o caminho a seguir não poderia mais ser perdido e a estrada segura da ciência ficava aberta e traçada para todos os tempos e por trajeto infinito".

Com efeito, prossegue Kant, "o primeiro que demonstrou o *triângulo isósceles* (tenha se chamado Tales ou como se quiser que tenha se chamado) foi *atingido por uma grande luz,* porque compreendeu que não devia seguir passo a passo aquilo que via na figura nem se apegar ao simples conceito dessa figura como que para apreender as suas propriedades, mas que, por meio daquilo que, pelos seus próprios conceitos, pensava e representava (por construção) devia produzi-la e que, para saber com segurança alguma coisa a priori, *não devia atribuir a essa coisa senão aquilo que brotava necessariamente daquilo que, segundo o seu conceito, ele próprio lhe havia posto".* Em suma, a geometria nasceu quando Tales (ou outro alguém em seu lugar) compreendeu que ela era uma *criação da mente humana* e que não dependia de nada mais além da mente humana.

Kant observa ainda que, muito tempo depois, o mesmo aconteceu com a física, que surgiu como ciência graças a uma "revolução" realizada no modo de pensar anterior. Essa revolução deu-se através de um deslocamento do epicentro da pesquisa física dos objetos para a razão humana e com a descoberta de que a razão encontra na natureza aquilo mesmo que nela coloca.

Eis as palavras de Kant, muito importantes: "Quando Galileu fez suas esferas rolarem sobre um plano inclinado, com um peso *escolhido por ele mesmo,* e Torricelli fez suportar no ar um peso *que ele próprio já sabia ser igual ao de uma coluna d'água conhecida* e quando, mais tarde, Stahl transformou os metais em cal e esta de novo em metal, *retirando-lhe ou acrescentando-lhe* alguma coisa, isso *foi uma revelação luminosa* para todos os investigadores da natureza. *Eles compreenderam que a razão vê só aquilo que ela própria produz segundo o seu desígnio* e que, com os princípios dos seus juízos segundo leis imutáveis, ela deve estar na frente *e obrigar a natureza a responder às suas perguntas* e, por assim dizer, não se deixar guiar por ela com rédeas, porque, caso contrário, feitas ao acaso e sem um desígnio preestabelecido, nossas observações não corresponderiam a uma lei necessária, que, no entanto, a razão procura e da qual necessita. *Portanto, é necessário que a razão se apresente à natureza tendo na mão os princípios* segundo os quais somente é possível que os fenômenos

concordantes tenham valor de lei *e na outra o experimento que ela imaginou segundo esses princípios,* para ser instruída por ela, naturalmente, mas não na qualidade de aluno que escuta tudo o que apraz ao professor *e sim na qualidade de juiz, que obriga as testemunhas a responderem às perguntas que ele lhes dirige.* A física, portanto, é devedora de tão feliz *revolução* realizada em seu método por essa única idéia *de que a razão deve* (sem fantasiar em torno dela) *procurar na natureza, em conformidade com aquilo que ela própria coloca, aquilo que deve apreender dela* e da qual nada poderia saber por si mesma. E assim, pela primeira vez, a física pôde ser colocada no *caminho seguro da ciência,* do qual, há muitos séculos, ela nada mais era do que uma simples apalpadela."

Na metafísica, porém, registra-se um contínuo caminhar tateando e uma grande confusão. Em outras palavras, a metafísica permaneceu na fase prescientífica. Como é possível? *Será que é impossível que ela se constitua como ciência?* E, se assim fosse, por que então a natureza deu à razão humana tão forte tendência aos problemas metafísicos? Até agora temos errado o caminho ou será que não há caminho que leve a metafísica a se constituir como ciência?

A resposta a esse quesito, que coincide com a descoberta da incógnita X, de que já falamos, foi adquirida por Kant através de uma "revolução" que ele próprio definiu como "revolução copernicana".

Até então, se havia tentado explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Mas, como desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, *supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito.* Copérnico havia feito uma revolução análoga: como, mantendo a Terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam inexplicados, ele pensou em mover a Terra e fazê-la girar em torno do Sol. Deixando de lado a metáfora, Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.

Vejamos a página de Kant que abriu uma nova época no filosofar e que teve conseqüências de alcance histórico e teórico incalculáveis: "Até agora, admitia-se que todo o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos, mas todas as tentativas de estabelecer em torno deles alguma coisa a priori, por meio de conceitos, com os quais se teria podido ampliar o nosso conhecimento, assumindo tal pressuposto, não conseguiram nada. Portanto, *finalmente, faça-se a prova de ver se não seríamos mais*

afortunados nos problemas da metafísica formulando a hipótese de que os objetos devem se regular pelo nosso conhecimento, o que se coaduna melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento a priori, que estabeleça alguma coisa em relação aos objetos antes que eles nos sejam dados. Aqui, é exatamente como na primeira idéia de Copérnico, que, vendo que não podia explicar os movimentos celestes admitindo que todo o exército dos astros girasse em torno do espectador, tentou ver se não teria melhor êxito fazendo girar o observador e deixando os astros em repouso. Ora, na metafísica, pode-se pensar em fazer uma tentativa semelhante (...)."

Com sua "revolução", portanto, Kant supôs que não é a nossa intuição sensível que se regula pela natureza dos objetos, mas que são os objetos que se regulam pela natureza de nossa faculdade intuitiva. Analogamente, ele supõe que não é o intelecto que deve se regular pelos objetos para extrair os conceitos, mas, ao contrário, que são os objetos, enquanto são pensados, que se regulam pelos conceitos do intelecto e se coadunam com eles. Em suma, para concluir, "das coisas, nós só conhecemos a priori *aquilo que nós mesmos nelas colocamos*".

Agora, então, está claro qual é, para Kant, o "fundamento" dos juízos sintéticos a priori: *é o próprio sujeito que sente e pensa, ou melhor, é o sujeito com as leis da sua sensibilidade e do seu intelecto,* como passaremos a ver melhor e mais em pormenores.

Mas, antes de passar ao exame da sensibilidade e das suas leis, é preciso ainda esclarecer o significado do termo "transcendental", que atravessa de um lado a outro a *Crítica da razão pura* e que tem importância basilar.

Kant usa esse termo com muita freqüência, a ponto de abusar e em várias acepções (alguns estudiosos, apenas na *Crítica da razão pura,* contaram nada menos que treze acepções diferentes), mas somente uma é a acepção verdadeiramente peculiar e inteiramente nova. Em sua nova acepção, Kant define o termo do seguinte modo: "Chamo 'transcendental' todo conhecimento que não se relaciona com objetos, mas sim com *o nosso modo de conhecer os objetos,* enquanto for possível a priori."

Muitos acharam essa concepção muito obscura e alguns contemporâneos a subentenderam grosseiramente. Mas, levando-se em conta o que já dissemos, é possível esclarecê-la com facilidade: os "modos de conhecer a priori do sujeito" são a sensibilidade e o intelecto; portanto, Kant chama de transcendentais *os modos ou as estruturas da sensibilidade e do intelecto.* Essas estruturas, portanto, enquanto tais, são a priori, precisamente porque são próprias ao Sujeito e não do objeto, mas são estruturas de tal natureza que representam as *condições* sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto. O transcendental, por-

tanto, é *a condição da cognoscibilidade dos objetos* (a condição da *intuibilidade* e da *pensabilidade* dos objetos).

Uma referência à "revolução copernicana" tornará mais evidente o que estamos dizendo. Para a metafísica clássica, "transcendentais" eram as condições do ser enquanto tal, ou seja, aquelas condições sem as quais deixa de existir o próprio objeto; mas, depois da revolução kantiana, não é mais possível falar de condições do objeto em si, mas somente de condições do objeto-em-relação-ao-Sujeito. Em conclusão, "transcendental" é *aquilo que o Sujeito põe nas coisas no ato mesmo de conhecê-las,* no sentido que já explicamos e que pouco a pouco iremos esclarecendo.

2.3. A estética transcendental (doutrina do conhecimento sensível e de suas formas a priori)

O nosso conhecimento se divide em "dois ramos", desde sempre admitidos pela filosofia, ou seja, conhecimento dos "sentidos" e conhecimento do "intelecto". Essas duas formas de conhecimento não são, como queria Leibniz, diferentes só por grau (conhecimento *obscuro* o primeiro e conhecimento *claro* o segundo), mas também por natureza. Entretanto, Kant também admite "que provavelmente brotam de uma raiz comum, mas desconhecida para nós". Os objetos nos são "dados" pelos sentidos, ao passo que são "pensados" pelo intelecto.

Então, será preciso estudar separadamente as duas formas do conhecimento. A investigação sobre a sensibilidade deve ser objeto da primeira parte da abordagem e a investigação sobre o intelecto da segunda, porque *primeiro* os objetos devem ser dados para *depois* serem pensados.

A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de "estética", não no sentido hoje usual do termo, mas no seu significado etimológico: em grego, *aísthesis* significa "sensação" e "percepção sensorial". A "estética transcendental", portanto, é a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo como o homem recebe as sensações e como se forma o conhecimento sensível. Como escreve Kant, "chamo de estética transcendental uma ciência de todos os princípios a priori da sensibilidade", onde, por "princípios a priori", ele entende precisamente as estruturas ou o modo de funcionamento da sensibilidade.

Mas, para compreender bem a estética transcendental e tudo o que daí decorre, é preciso antes proceder a uma série de clarificações terminológicas, para as quais o próprio Kant chama a atenção do leitor com muito cuidado.

a) A "sensação" é uma pura modificação ou impressão que o sujeito recebe (passivamente) pela ação do objeto (como, por

exemplo, quando sentimos calor ou frio, vemos vermelho ou verde, provamos doce ou amargo) ou, se assim se preferir, é uma ação que o objeto produz sobre o sujeito, modificando-o.

b) A "sensibilidade" é a faculdade que temos de receber as sensações, ou seja, a faculdade através da qual nós somos suscetíveis de sermos modificados pelos objetos.

c) A "intuição" é o conhecimento *imediato* dos objetos. Segundo Kant, o homem é dotado de um só tipo de intuição: a intuição própria da sensibilidade. O intelecto humano *não intui,* mas, quando pensa, refere-se sempre aos dados que lhe são fornecidos pela sensibilidade.

d) O objeto da intuição sensível chama-se "fenômeno", que significa (do grego *phainómenon)* "aparição" ou "manifestação". No conhecimento sensorial, nós não captamos o objeto como ele é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ele "aparece" para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é uma "modificação" que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é um "aparecimento" do objeto tal como ele se "manifesta" através da própria modificação.

e) No "fenômeno" (= nas coisas como aparecem no conhecimento sensível), Kant distingue uma "matéria" e uma "forma". A "matéria" é dada pelas simples sensações ou modificações produzidas em nós pelo objeto (cf. o ponto a) e, como tal, só pode ser a posteriori (não podemos sentir frio ou calor ou então sentir doce ou amargo senão *em conseqüência* da experiência, não antes). A "forma", ao contrário, *não* vem das sensações e da experiência, mas sim do *Sujeito,* sendo aquilo pelo qual os múltiplos dados sensoriais são "ordenados em determinadas relações". Em palavras mais simples, poder-se-ia dizer que a "forma" de que fala Kant é o "modo de funcionamento" da nossa sensibilidade, que, no momento em que recebe os dados sensoriais, naturalmente "os organiza". E, como a "forma" é o modo de funcionamento da sensibilidade, esta existe *a priori* em nós.

f) Kant chama de "intuição *empírica"* aquele conhecimento (sensível) em que estão concretamente presentes as sensações e de "intuição *pura"* a "forma" da sensibilidade considerada prescindindo da matéria (ou seja, prescindindo das sensações concretas).

g) As "intuições puras" ou "formas" da sensibildiade são somente duas: o *espaço* e o *tempo.*

Está claro, então, que, para Kant, espaço e tempo deixam de ser determinações ontológicas ou estruturas dos objetos e (em conseqüência da revolução copernicana de que falamos) tornam-se *modos e funções próprios do Sujeito,* "formas puras da intuição sensível como princípios do conhecimento". Por conseguinte, é

evidente que nós não devemos sair de nós mesmos para conhecer as "formas" sensíveis dos fenômenos (espaço e tempo), porque já as temos em nós mesmos "a priori".

Para Kant, o espaço é a forma (o modo de funcionamento) do sentido externo, ou seja, a condição à qual deve satisfazer a representação sensível de objetos externos; já o tempo é a *forma* (o modo de funcionamento) do sentido interno (e, portanto, a forma de todo dado sensível interno enquanto por nós conhecido). Assim, o espaço abarca todas as coisas que podem *aparecer exteriormente* e o tempo abarca todas as coisas que podem *aparecer interiormente.*

Conseqüentemente, Kant contesta com muito vigor qualquer pretensão no sentido de que o espaço e o tempo valem como realidades absolutas, nega que eles possam valer "também independentemente da forma da nossa intuição sensível" e, por fim, nega que eles possam "ser inerentes absolutos das coisas como suas condições ou qualidades". Outros seres racionais, diferentes dos homens, poderiam captar as coisas não espacialmente e não temporalmente. Nós *só* captamos as coisas como espacial e temporalmente determinadas porque temos uma sensibilidade assim configurada (= uma sensibilidade que funciona desse modo).

Então, fica claro o que o nosso filósofo quer dizer quando fala de "realidade empírica" e de "idealidade transcendental" do espaço e do tempo. Eles têm "realidade empírica" porque nenhum objeto pode ser dado aos nossos sentidos sem se submeter a eles e têm "idealidade transcendental" porque *não são* inerentes às coisas como suas condições, mas são apenas "formas da *nossa* intuição sensível" (não são formas do objeto, mas sim formas do Sujeito).

Agora, estamos em condições de entender uma célebre passagem em que Kant resume o seu pensamento sobre o conhecimento sensível e define a primeira etapa da "revolução copernicana", enunciando com notável rigor e eficácia os pontos básicos do seu criticismo:

"Assim, nós quisemos dizer que toda intuição nossa (recorde-se que, para Kant, a intuição é *só* sensível) nada mais é do que a *representação de um fenômeno,* que as coisas que nós intuímos, *em si mesmas, não são aquilo pelo qual nós as intuímos nem as suas relações são tais quais como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou até somente a natureza subjetiva dos sentidos em geral, toda a natureza, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e inclusive o próprio espaço e o próprio tempo desapareceriam, pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas somente em nós.* Aquilo que possa existir *nos objetos em si,* separados da receptividade dos nossos sentidos, permanece *inteiramente ignorado* por nós. *Nós não conhecemos senão o nosso modo de captá-los, que nos é peculiar e que não é nem necessário que pertença a todo ser* (=

também a outros seres racionais, mas não humanos), embora pertença a todos os homens. Somente com ele é que nós temos a ver. O espaço e o tempo são as formas puras dele (= do modo de perceber os objetos); a sensação, em geral, é a matéria. Aquela (= a forma) nós só a podemos conhecer a priori, ou seja, antes de toda real percepção e, por isso, a chamamos de intuição pura; esta (= a matéria), ao contrário, é aquilo que, em nosso conhecimento, faz com que digamos conhecimento *a posteriori,* isto é, *intuição empírica.* Aqueles (= espaço e tempo) pertencem em absoluto à nossa sensibilidade, qualquer que seja a espécie das nossas sensações; estas (= as sensações) podem ser muito diversas. Assim, ainda que levássemos essa nossa intuição ao mais alto grau de clareza, não estaríamos nos aproximando mais da natureza dos objetos em si; já que, em todo caso, nós só poderíamos conhecer completamente *o nosso modo de intuição, ou seja, a nossa sensibilidade* e sempre nas condições originariamente inerentes ao sujeito, de espaço e de tempo; mas, por mais iluminado que seja o conhecimento dos seus fenômenos, *nunca se tornaria conhecido para nós o que poderiam ser os objetos em si mesmos."*

Tal como são *em si,* os objetos só podem ser captados pela intuição própria de um intelecto originário (Deus) no ato mesmo em que os coloca. Portanto, a nossa intuição, precisamente porque *não é originária,* é sensível, ou seja, não é produtora dos seus conteúdos, mas é dependente da existência de objetos que agem sobre o sujeito, modificando-o através das sensações. Assim, a "forma" do conhecimento sensível depende de nós, mas o conteúdo *não* depende de nós, sendo-nos "dado".

Assim, já estamos em condições de compreender agora quais são os fundamentos da geometria e da matemática, bem como as razões da possibilidade de construir *a priori* essas ciências. Tanto uma como a outra não se fundam no "conteúdo" do conhecimento, mas sim na "forma", ou seja, *na intuição pura do espaço e do tempo,* e exatamente por isso têm universalidade e necessidade absolutas, ou seja, porque o espaço e o tempo são estruturas do Sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori.* Todos os juízos sintéticos *a priori* da geometria (todos os postulados e todos os teoremas) dependem da intuição a priori do espaço. Quando digo "dadas três linhas, construir um triângulo", eu posso construir o triângulo precisamente determinando o espaço sinteticamente a priori através da minha intuição. E o mesmo vale para as várias proposições geométricas.

Já a matemática se funda no *tempo: "somar", "subtrair", "multiplicar"* etc., são *operações* que, como tais, se estendem no tempo. Se pensarmos no modo intuitivo pelo qual indicamos as operações como o ábaco (acrescentamos uma bolinha *após* a outra;

subtraímos uma bolinha *após* a outra etc.), tudo isso ficará bem evidente.

Podemos então apresentar a primeira resposta precisa ao problema do fundamento da síntese a priori. Eis como Kant a resume no fim da abordagem da estética transcendental: "Agora, nós temos um dos pontos necessários à solução do problema geral da filosofia transcendental; *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*?" Esse ponto consiste, precisamente, nas "intuições puras a priori, espaço e tempo". Nós realizamos juízos sintéticos a priori baseando-nos em nossas intuições. Entretanto, conclui Kant, "por essa razão, tais juízos *não* vão além dos objetos dos sentidos (dado que a intuição do homem é somente sensível), *podendo valer apenas para objetos de uma experiência possível*", mas não para os objetos-em-si.

A geometria e a matemática, portanto, têm valor *universal* e *necessário,* mas esse valor de universalidade e necessidade *se restringe ao âmbito fenomênico.*

2. 4. A analítica transcendental e a doutrina do conhecimento intelectivo e de suas formas a priori

2.4.1. A lógica e as suas divisões segundo Kant

Além da sensibilidade, como já dissemos, o homem tem ainda uma segunda fonte de conhecimento: o *intelecto.* Através da primeira, os objetos nos são "dados"; através do segundo, eles são "pensados". Escreve Kant: "A intuição e os conceitos, portanto, constituem os elementos de todo o nosso conhecimento, de modo que nem os conceitos, sem que de alguma forma lhes corresponda uma intuição, nem a intuição, sem os conceitos, podem, nos dar o conhecimento."

Diz ainda Kant: "Nenhuma dessas duas faculdades deve ser anteposta à outra. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem intelecto, nenhum objeto seria pensado. Sem conteúdo, os pensamentos são *vazios*; sem conceitos, as intuições são *cegas.* (...). Essas duas faculdades ou capacidades não podem ter suas funções trocadas. O intelecto não pode intuir nada, nem os sentidos podem pensar nada. O conhecimento só pode brotar de sua união. Mas nem por isso se devem confundir os seus papéis; ao contrário, há muita razão para separá-los acuradamente e mantê-los distintos. Por isso, nós distinguimos a ciência das leis da sensibilidade em geral, ou seja, a estética, da ciência do intelecto em geral, isto é, a lógica."

"A "lógica" portanto é *a ciência do intelecto em geral,* dividindo-se em: a) *lógica geral* e b) *lógica transcendental.*

a) A primeira *prescinde dos conteúdos,* limitando-se a estudar as leis e os princípios gerais do pensamento, sem os quais não

existiria uso do intelecto. Trata-se da célebre lógica "formal" descoberta por Aristóteles e, segundo Kant, nascida quase que perfeita, tanto que "não teve que dar nenhum passo atrás", tendo de sofrer apenas correções de pormenor.

b) Mas o que interessa a Kant na *Crítica da razão pura* não é a lógica formal, mas sim a lógica transcendental, que *não prescinde do conteúdo.* Qual é então o conteúdo que a lógica transcendental pode ter por objeto, além das próprias formas do pensamento? Kant distingue os conceitos empíricos dos conceitos puros: *empíricos* são aqueles conceitos que contêm elementos sensíveis; *puros,* ao contrário, são aqueles aos quais não está vinculada sensação. Já havíamos visto uma distinção análoga na estética, onde Kant falava de *intuições puras* e intuições empíricas: intuições puras são as formas do espaço e do tempo, intuições empíricas são aquelas em que, ao espaço e ao tempo, agregam-se as sensações.

Ora, mesmo prescindindo de todo conteúdo empírico, *o intelecto pode pelo menos ter como conteúdo as intuições puras de espaço e de tempo.* E essa é exatamente a lógica transcendental, que, portanto, *se abstrai dos conteúdos empíricos, mas não dos laços com as intuições puras,* ou seja, dos laços com o espaço e o tempo. Ademais, enquanto a lógica formal não considera a origem dos conceitos, limitando-se a estudar as leis que regulam os seus nexos, *a lógica transcendental estuda a origem dos conceitos e se ocupa especificamente com aqueles conceitos que não provêm dos objetos, mas que provêm a priori do intelecto e, no entanto, se referem a priori aos próprios objetos.*

Depois, Kant distingue a lógica transcendental em "analítica" e "dialética". Sobre a dialética, falaremos adiante. No que se refere à "analítica" (da qual trataremos agora), devemos recordar que o termo é de gênese aristotélica. "Analítica" deriva do grego *analyo* (*análysis*), que significa "decompor uma coisa em seus elementos constitutivos". Em seu sentido transcendental, portanto, a analítica decompõe o conhecimento intelectivo nos seus elementos essenciais: aliás, decompõe "a própria faculdade intelectiva" para nela procurar os conceitos a priori e estudar o seu uso de modo sistemático.

Assim, fica clara a seguinte passagem de Kant: "Na lógica transcendental, nós isolamos o intelecto (como, na estética transcendental, a sensibilidade) e, de todo o nosso conhecimento, destacamos apenas a *parte do pensamento,* que *tem a sua origem unicamente no intelecto.* Mas o uso desse conhecimento puro, como a sua condição, baseia-se no seguinte: *que, na intuição, nos sejam dados objetos aos quais possa ser aplicado.* Pois, sem a intuição, todo o nosso conhecimento carece de objeto, permanecendo então

inteiramente *vazio.* Assim, a parte da lógica transcendental que expõe *os elementos do conhecimento puro do intelecto e os princípios sem os quais nenhum objeto pode ser absolutamente pensado é a analítica transcendental e, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade.* Com efeito, nenhum conhecimento pode contraditá-la sem, ao mesmo tempo, perder todo conteúdo, isto é, toda a relação com um objeto qualquer e, portanto, toda verdade."

Por fim, também fica clara esta última passagem, não menos significativa: "Entendo por 'analítica' dos conceitos não a sua análise ou o procedimento, comum nas pesquisas filosóficas, de decompor em seu conteúdo os conceitos que se apresentam e esclarecê-los, mas sim *a decomposição, ainda pouco tentada, da própria faculdade intelectiva, para pesquisar a possibilidade dos conceitos a priori, graças ao fato de procurá-los somente no intelecto, como em seu lugar de origem, e de analisar o seu uso puro em geral,* já que essa é a única função própria de uma filosofia transcendental (...)."

2.4.2. As categorias e a sua "dedução transcendental"

Só a sensibilidade é intuitiva; já o intelecto é discursivo: por isso, os conceitos do intelecto *não* são intuições, mas *funções.* A função própria dos conceitos consiste em *unificar e ordenar* um múltiplo *sob uma representação comum.* Sendo assim, o intelecto é a *faculdade de julgar,* precisamente porque unificar um múltiplo sob uma representação comum é julgar. Na lógica transcendental, como sabemos, o múltiplo a unificar é apenas o múltiplo *puro* dado pela *intuição pura* (espaço e tempo). O intelecto atua sobre esse múltiplo com uma ação unificadora, que Kant chama propriamente "síntese". Os vários modos com que o intelecto unifica e sintetiza são os "conceitos puros" do intelecto ou "categorias".

Mais uma vez, Kant usa um termo aristotélico, rico de uma gloriosa história, mas muda o seu significado em função da "revolução copernicana", assim como havia feito em relação ao espaço e ao tempo. Para Aristóteles, as categorias eram *leges entis;* para Kant, tornam-se *leges mentis.* De modos do ser, eles se transformam em modos de funcionamento do pensamento. Os conceitos puros kantianos ou categorias, portanto, *não* são conteúdos, mas sim formas: "formas sintetizadoras".

Se os conceitos puros ou categorias fossem determinações ou nexos dos entes, nós só poderíamos ter deles um conhecimento empírico e a posteriori e, conseqüentemente, nenhum conhecimento universal e necessário poderia se basear neles.

Agora, então, que os conceitos puros ou categorias são *leges mentis,* será possível fazer a sua relação ou "enumeração" completa a priori. Segundo Kant, Aristóteles, ao redigir a "tábua" de

suas categorias, procedeu de modo apressado e episódico, sem um "fio condutor" que lhe permitisse alcançar a perfeita ordem e caráter completo.

Mas Kant acredita ter encontrado tal fio condutor. Ele consiste no seguinte: como "pensar" é "julgar ", então deve haver tantas "formas" do pensamento puro, ou seja, tantos "conceitos puros" ou "categorias" quantas são as formas do juízo.

Escreve ele: "A mesma função que dá unidade às diversas representações *em um juízo,* portanto, dá unidade também à simples síntese das diversas representações (...); unidade que (...) se chama conceito puro do intelecto (ou categoria). "Ora, a lógica formal (que, para Kant, como sabemos, se constituiu de modo perfeito) distinguiu *doze* formas de juízo. Conseqüentemente, doze deverão ser também as correspondentes categorias. Eis a tábua dos doze juízos e a correspondente tábua das doze categorias, com as respectivas correspondências em paralelo.

TÁBUA DOS JUÍZOS	TÁBUA DAS CATEGORIAS
I. Quantidade	
1. Universais 2. Particulares 3. Singulares	1. Unidade 2. Pluralidade 3. Totalidade
II. Qualidade	
1. Afirmativos 2. Negativos 3. Infinitos	1. Realidade 2. Negação 3. Limitação
III. Relação	
1. Categóricos 2. Hipotéticos 3. Disjuntivos	1. Da inerência e subsistência (substância e acidente) 2. Da causalidade e dependência (causa e efeito) 3. Da reciprocidade (ação recíproca entre agente e paciente)
IV. Modalidade	
1. Problemáticos 2. Assertivos 3. Apodíticos	1. Possibilidade-impossibilidade 2. Existência-inexistência 3. Necessidade-contingência

Depois de determinar o número das categorias, Kant deve justificar o seu valor. Esse é um dos pontos mais delicados da *Crítica,* a ponto de Kant ter sentido a necessidade de reescrever completamente as páginas relativas a esse tema.

Esse problema relativo as categorias foi chamado por Kant, usando uma terminologia jurídica, de "dedução" transcendental, que significa precisamente *justificação da pretensão da validade cognoscitiva das próprias categorias.* É compreensível a dificuldade encontrada por nosso filósofo nesse ponto, porque se trata de demonstrar como é que conceitos puros a priori devem se referir *de maneira necessária* aos objetos.

Kant encontrou a solução tomando por modelo a solução que já dera para a justificação da validade objetiva do espaço e do tempo, que são formas *a priori* da sensibilidade. Assim como as coisas, para serem conhecidas sensivelmente, devem se adequar às formas da sensibilidade, da mesma forma *não é de modo algum estranho que, para serem pensadas, devam necessariamente se adequar às leis do intelecto e do pensamento.* Assim como o Sujeito, captando sensivelmente as coisas, as espacializa e temporaliza, da mesma forma, pensando-as, as ordena e determina conceitualmente segundo os modos próprios do pensamento. Os conceitos puros ou categorias, portanto, são *as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja pensado como objeto de experiência, assim como o espaço e o tempo são as condições pelas quais e somente pelas quais é possível que algo seja captado sensivelmente como objeto de intuição.*

Resumindo lucidamente o seu pensamento sobre a questão, escreve Kant: "Há somente dois caminhos pelos quais se pode pensar numa concordância *necessária* da experiência com os conceitos dos seus objetos: ou a experiência torna possíveis esses conceitos ou estes tornam possível a experiência. O primeiro não se verifica em relação às categorias (e nem mesmo em relação à intuição sensível pura), porque elas são conceitos a priori e, portanto, independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequivoca*). Assim, resta somente o segundo caminho (por assim dizer, um sistema de epigênese da razão pura [= geração da experiência das categorias]), ou seja, de que as categorias, do lado do intelecto, contêm os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral."

Trata-se de mais uma etapa da "revolução copernicana" que se conclui, culminando com a concepção do "Eu penso", de que devemos falar agora.

2.4.3. "Eu penso" ou Apercepção transcendental

O resultado conclusivo a que leva a "revolução copernicana" realizada por Kant é que *o fundamento do objeto está no Sujeito.* Aquele vínculo necessário que constitui a unidade do objeto de experiência, na realidade, é *a unidade sintética do Sujeito.*

O conceito de objeto, tradicionalmente concebido como aquilo que está contra e se opõe ao Sujeito, para Kant, ao contrário, *supõe estruturalmente o Sujeito.* A ordem e a regularidade dos objetos da natureza é a ordem que o Sujeito, pensando, introduz na natureza.

É compreensível, portanto, que Kant tenha introduzido a figura teórica da "Apercepção transcendental" e a figura correlata do "Eu penso" como momentos culminantes da analítica dos conceitos. Com efeito, como as categorias são doze (vale dizer, doze formas de síntese que o pensamento explica ou doze modos de unificação do múltiplo), é evidente que elas supõem uma unidade originária e suprema, que deve guiar tudo. Essa unidade suprema é a unidade da "Consciência" ou da "Autoconsciência", que Kant chama precisamente do "Eu penso".

O "Eu penso" deve poder acompanhar toda representação permanecendo idêntico, caso contrário eu não poderia ter consciência dela ou seria como se eu não a tivesse e, além disso, com a variação das representações, eu me tornaria "um eu multicor", ou seja, mudaria com a mudança das próprias representações. O ponto focal em que todo o múltiplo se unifica é a representação do Eu penso, que, obviamente, não é o eu individual de cada sujeito empírico, mas sim a estrutura do pensar comum a todo sujeito empírico (*aquilo pelo qual* cada sujeito empírico é sujeito pensante e consciente).

Dada a grande importância histórico-teórica dessa figura especulativa, que servirá de base para o idealismo, através do repensamento que dela faria Fichte, leremos algumas afirmações basilares de Kant a respeito: "O *Eu penso deve poder acompanhar todas as representações,* caso contrário seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que, portanto, significa precisamente que a representação seria impossível ou que, pelo menos para mim, não existiria. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento é chamada *intuição* (= espaço e tempo). Assim, todo múltiplo da intuição (= espaço e tempo) tem uma relação necessária com o *Eu penso,* no mesmo sujeito em que esse múltiplo o encontra. Mas essa representação é um ato da *espontaneidade,* isto é, não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade (que é predominantemente receptividade e, portanto, passividade). Eu a chamo *apercepção pura,* para distingui-la da empírica, ou também *apercepção originária,* porque é precisamente aquela autoconsciência que, enquanto produz a represen-

tação *Eu penso* — que deve poder acompanhar todas as outras e é una e idêntica em toda consciência —, não pode mais ser acompanhada por nenhuma outra. Eu também chamo a sua unidade de *unidade transcendental* da autoconsciência, para indicar a possibilidade do conhecimento a priori que daí deriva. E isso porque as múltiplas representações que são dadas em certa intuição não seriam todas juntas *minhas* representações *se todas juntas não pertencessem a uma autoconsciência,* isto é, enquanto minhas representações (muito embora eu não tenha consciência delas como tais), elas *devem necessariamente se submeter à condição na qual somente podem coexistir em uma autoconsciência universal,* já que, caso contrário, não me pertenceriam em comum." E, sendo assim, Kant destaca, "a unidade sintética da apercepção (...) é o ponto mais alto ao qual deve se ligar todo o uso do intelecto, toda a própria lógica e, depois desta, a filosofia transcendental; aliás, essa faculdade é o próprio intelecto".

Outra passagem nos dá a marca perfeita dessa concepção kantiana: "O pensamento 'estas representações dadas na intuição (espácio-temporal) me pertencem todas' soa da mesma forma que 'eu as uno em uma autoconsciência' ou, pelo menos, posso uni-las; e, embora isso ainda não seja a consciência da *síntese* das representações, entretanto pressupõe a sua possibilidade; isto é, eu chamo todas aquelas representações de *minhas* representações *só porque eu posso abranger a sua multiplicidade em uma consciência, caso contrário eu deveria ter um Eu multicor, diverso, correspondente às representações das quais tenho consciência.* A unidade sintética do múltiplo das intuições, enquanto é dada a priori, constitui portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, *que precede a priori todo meu pensamento determinado.* Mas *a unificação, portanto, não está nos objetos* e não pode ser considerada como algo que é atingido por eles mediante percepção e, desse modo, assumido primeiramente no intelecto, *mas é apenas uma função do intelecto, que outra coisa não é do que a faculdade de unificar a priori e de submeter à unidade da apercepção o múltiplo das representações dadas* — e é esse *o princípio supremo de de todo o conhecimento humano."*

E assim temos a resposta conclusiva ao problema: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Além da razão de que nós temos as formas puras da intuição do espaço e do tempo a priori, eles são possíveis também pelo motivo de que *o nosso pensamento é atividade unificadora e sintetizadora, que se explicita através das categorias, culminando na apercepção originária, que é o princípio da unidade sintética originária, a própria forma do intelecto.*

Kant concebeu o seu "Eu penso", o Sujeito transcental, como *função* e como *atividade* e, portanto, procurou mantê-lo em um

horizonte *crítico*. Mas era inevitável que os românticos se baseassem exatamente nessa "função" e nessa "atividade" para construir uma metafísica do Sujeito (oposta à clássica metafísica do objeto) contra as intenções de Kant.

Mas é no terceiro volume que falaremos longamente sobre esse complexo acontecimento.

2.5. A analítica dos princípios: o esquematismo transcendental e o sistema de todos os princípios do intelecto puro ou a fundamentação transcendental da física newtoniana

Por várias vezes já afirmamos a convicção kantiana de que as intuições são *somente* sensíveis e que o intelecto *não* intui. Assim, as intuições e os conceitos são *heterogêneos* entre si. Daí surge o problema da mediação entre a intuição e os conceitos primeiros, que Kant propõe nestes termos: "Como é possível a adoção das intuições sob os conceitos e, portanto, a aplicação das categorias aos fenômenos (...)?" É preciso "um terceiro termo, que, por um lado, deve ser homogêneo com a categoria e, por outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação daquela a este". E "tal representação intermediária deve ser pura (sem nada de empírico) e, no entanto, intelectual por um lado e sensível por outro lado".

Kant chama esse intermediário de "esquema transcendental" e de "esquematismo transcendental" o modo como o intelecto se comporta com esses esquemas.

O que é então esse esquema?

A solução de Kant era quase que obrigatória se levarmos em contra o que segue. O espaço é a forma da intuição de todos os fenômenos externos, ao passo que o tempo é a forma da intuição de todos os fenômenos *internos*. Mas também os fenômenos "externos", uma vez captados, tornam-se "internos" para o Sujeito, de modo que o tempo pode ser considerado como a forma de intuição que conecta todas as representações sensíveis.

Por isso, como condição de todas as representações sensíveis, o tempo é homogêneo em relação aos fenômenos, não podendo se dar nenhuma representação empírica senão através dele; e, enquanto ele é forma, ou seja, regra da sensibilidade, é, a priori, puro e geral e, como tal, é homogêneo às categorias. Portanto, o tempo torna-se também "a condição geral segundo a qual e somente segundo a qual a categoria pode ser aplicada a um objeto".

O "esquema" transcendental, portanto, vem a ser uma determinação a priori de tempo, feita de modo a que cada categoria possa ser facilmente aplicada a ela.

Como esse é um ponto que, segundo alguns intérpretes, constitui uma das chaves do kantismo, sendo, de todo modo, um ponto muito sugestivo, é bom proceder a alguns esclarecimentos.

Mesmo tendo certa afinidade com a imagem, diz Kant, o "esquema" é muito mais, devendo portanto ser distinguido dela. Cinco pontos em fila são uma imagem do número cinco. Mas, se eu considero os cinco pontos (aos quais, pouco a pouco, podem ser acrescentados outros) como exemplificação metódica para representar uma multiplicidade (um número qualquer), então eu não tenho mais uma simples imagem, mas sim uma imagem que funciona como indicação de um método para que eu me represente o conceito de número — e, portanto, tenho um "esquema".

Analogamente, quando eu desenho um triângulo, tenho uma imagem; mas, quando considero aquela figura como exemplificação de regra do intelecto para a realização do conceito de triângulo em geral, então tenho um "esquema".

Por fim, ainda um exemplo muito simples (que o próprio Kant apresenta) para completar o quadro: quando me represento um cão, tenho uma simples imagem: mas, quando, despojando-a de algumas de suas peculiaridades, eu a considero como representação de um quadrúpede em geral, então tenho um "esquema".

Os exemplos que apresentamos até agora são exemplos de esquemas em geral. Vejamos agora os esquemas "transcendentais". Eles devem ser tantos quantas são as categorias. Alguns exemplos poderão esclarecer: o "esquema" da categoria da substância é a "permanência no tempo" (sem esse permanecer-no-tempo, o conceito de substância não se aplicaria aos fenômenos); o esquema da categoria de causa e efeito (pela qual, posto A, segue-se necessariamente *B*) é a *sucessão temporal* do *múltiplo* (segundo uma regra); o esquema da ação recíproca é a *simultaneidade temporal;* o esquema da categoria de realidade é a existência de um *determinado tempo;* o esquema da categoria da necessidade é a existência de um objeto em *cada tempo* e assim por diante.

A imagem empírica é produzida pela imaginação empírica; já o "esquema" transcendental é produzido pela *imaginação transcendental.* Os românticos também se apossaram desse conceito, fazendo dele um dos pontos básicos do idealismo. Mas note-se como o próprio Kant joga-lhes a isca nestas afirmações; "Esse esquematismo do nosso intelecto em releção aos fenômenos e à sua simples forma é uma arte encerrada na profundeza da alma humana, cujo verdadeiro manejo nós dificilmente arrancaremos à natureza para expô-lo a descoberto diante dos nossos olhos." Mas

Fichte iria precisamente tentar expô-lo a descoberto diante dos nossos olhos.

Uma última observação ainda se faz necessária. Alguns certamente podem pensar que se trata de estranhas idéias abstrusas. No entanto, ao contrário, elas têm suas raízes na ciência da época, particularmente na mecânica e especialmente na dinâmica, como bem destacaram o neokantiano H. Cohen e outros depois dele. Na dinâmica, os conceitos de matéria, força e ação recíproca estão estreitamente ligados ao "tempo", que funciona quase que como o seu suporte. Assim, vemos o sistema kantiano dividido cada vez mais entre aquele "amor pela metafísica", que foi uma verdadeira constante, e a admiração pela ciência, que foi o seu pressuposto condicionante.

Análogas observações devem ser feitas a propósito da abordagem que Kant faz de "todos os princípios sintéticos" do "intelecto puro". Nesta última parte da analítica, o filósofo procura identificar e justificar todos os princípios nos quais se baseia a ciência (concebida newtonianamente) da natureza entendida como "conexão necessária de fenômenos". É evidente que, se a "natureza" é *a ordem e a conexão dos fenômenos,* ela pode ser conhecida a priori de modo universal e necessário, à medida que tal ordem e tal conexão derivam, em última análise, do Sujeito. A totalidade dos princípios que derivam das categorias representa precisamente todo o conjunto dos conhecimentos a priori que podemos ter da natureza. Aqui, nos limitaremos a recordar os três princípios correspondentes às três categorias da relação, a fim de ilustrar o que dissemos.

Kant chama esses princípios de "analogias da experiência", reunindo-os sob o seguinte princípio geral: "A experiência das percepções." A primeira analogia da experiência, que corresponde à categoria da substância, é a seguinte: "Em toda mudança dos fenômenos a substância permanece e sua quantidade na natureza não aumenta nem diminui." A segunda analogia, correspondente à categoria da causalidade, diz: "Todas as mudanças ocorrem segundo a lei do nexo de causa e efeito." Por fim, a terceira, correspondente à categoria da ação recíproca, estabelece: "Todas as substâncias, enquanto podem ser percebidas no espaço como simultâneas, estão entre si em ação recíproca universal."

Mais tarde, Kant chega a denominar de "metafísica da natureza" o estudo do conjunto dos princípios que constituem as condições da ciência da natureza. Mas é evidente que tal metafísica é *a epistemologia da ciência galileano-newtoniana,* que programaticamente se mantém no interior do horizonte do fenômeno, excluindo decididamente a acessibilidade cognoscitiva do número.

2.6. A distinção entre fenômeno e *númeno* (a "coisa em si")

As conclusões da analítica, portanto, são claras; o conhecimento científico é universal e necessário, sim, mas é *fenomênico*. Aliás, poder-se-ia até dizer que, exatamente e precisamente por ser fenomênica é que a ciência é universal e necessária, dado que os elementos de universalidade e necessidade derivam somente do Sujeito e de suas estruturas a priori, no sentido que já ilustramos amplamente. O fenômeno, porém, nada mais é do que um estrito âmbito, estando todo circundado por um âmbito bem mais vasto que nos escapa. Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um "para mim" deve haver um "em si"). Kant nunca pensou, sequer de longe, em reduzir toda a realidade a fenômeno e negar a existência de uma realidade metafenomênica,

E diremos mais: sem o pressuposto da "coisa em si", a filosofia transcendental não permanceria de pé e o kantismo ruiria por terra.

Mas, deixando para voltar mais adiante a esse assunto, vejamos agora como Kant apresenta a concepção da coisa em si ou númeno. Na parte final da analítica transcendental, escreve o nosso filósofo: "Até aqui, nós não apenas percorremos o território do intelecto puro, examinando cuidadosamente cada uma de suas partes, mas também o medimos e atribuímos a cada coisa o seu lugar nesse território. Mas essa terra é uma ilha, encerrada pela própria natureza dentro de limites imutáveis. É a terra da verdade (nome enganador!), circundada por vasto oceano tempestuoso, precisamente um império da aparência, onde grandes névoas e geleiras, perto de liqüefazerem-se, dão a todo instante a ilusão de novas terras e, enganando incessantemente com vãs esperanças o navegante errante em busca de novas descobertas, atraem-no para aventuras das quais ele não sabe mais escapar, mas que também não consegue nunca resolver. Por isso, antes de nos entregarmos a esse mar, para indagá-lo, seria útil dar uma olhada ao mapa da razão, que queremos abandonar e, antes de mais nada, nos perguntarmos se, de todo modo, não deveríamos estar contentes com aquilo que ele contém ou, ainda, se não deveríamos nos contentar por necessidade, para o caso de não haver em outra parte um terreno sobre o qual pudéssemos construir uma casa, e, em segundo lugar, a que título nós possuímos essa mesma razão e como podemos garanti-la contra toda pretensão adversa."

Deixando de lado a metáfora, o mar é a esfera da "coisa em si" e da metafísica, à qual Kant dedicará a "dialética", como vere-

mos. E as conclusões são de que *nós devemos por necessidade nos contentar com a ilha que habitamos* e que não existe em outra parte um terreno sólido para construir uma casa. Esse território é precisamente o território do conhecimento fenomênico, que é *o único conhecimento seguro.* Com efeito, como mostrou a analítica, o nosso intelecto nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, por que só da sensibilidade é que ele pode receber o "conteúdo". A priori, o intelecto nada mais pode fazer do que "antecipar a forma de uma experiência possível em geral". Portanto, *por si só,* o intelecto não pode determinar e, desse modo, não pode conhecer a priori nenhum objeto: "Em nós, o intelecto e a sensibilidade só podem determinar os objetos em sua união. Se os separamos, temos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições; em ambos os casos, representações que não podem se referir a nenhum objeto determinado." É por esse motivo que, estruturalmente, nós não podemos ir além do fenômeno.

Mas Kant precisa: "Entretanto, em nossa concepção, quando denominamos certos objetos como fenômenos, seres sensíveis (*phaenomena*), destinguindo *o nosso modo de intui-los* de *sua natureza em si,* já ocorre que, por assim dizer, contrapomos a eles os próprio objetos em sua natureza em si (ainda que nós os intuamos nessa sua natureza) ou até outras coisas possíveis, *mas que não são precisamente objetos dos nossos sentidos, como objetos pensados simplesmente pelo intelecto, chamando-os então de seres inteligíveis* (*noumena*)."

Mas o *número* pode ser entendido de dois modos: 1) em sentido negativo e 2) em sentido positivo. 1) Em sentido *negativo,* o número é a coisa como ela é em si, abstraindo-a do *nosso* modo de intuí-la, ou seja, a coisas como ela pode ser pensada sem a relação com o *nosso* modo de intuí-la. 2) Em sentido *positivo,* ao contrário, número seria o objeto de uma "intuição intelectiva".

Assim, nós só podemos pensar nos números no primeiro sentido. E é precisamente nesse sentido que Kant diz que a sua teoria da sensibilidade é "ao mesmo tempo *uma teoria dos números em sentido negativo*". Isso significa que, no momento mesmo em que se afirma que a intuição sensível do homem é *fenomenizante,* admite-se um substrato metafenomênico, ou seja, numênico.

Nós não podemos conhecer positivamente o número porque a intuição intelectual "está absolutamente fora da nossa faculdade cognoscitiva". A intuição intelectual é própria somente de intelecto superior ao humano, como já destacamos várias vezes.

O conceito de número é "conceito problemático" no sentido de que é conceito que não contém contradição e que, portanto, como tal, nós podemos *pensá-lo,* mas não *conhecê-lo efetivamente.* Diz

também o nosso filósofo que o número é um "conceito-limite", que serve para circunscrever as pretensões da sensibilidade.

Escreve Kant em uma passagem muito importante: "O conceito de número, isto é, de uma coisa que deve ser pensada não como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (e unicamente pelo intelecto puro), não é em absoluto contraditório, já que não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição. Aliás, *esse conceito é necessário para que a intuição sensível não seja estendida até às coisas em si, limitando assim a validade objetiva do conhecimento sensível* (já que as coisas restantes, que ela não alcança, precisamente por isso chamam-se números, para indicar assim que tal conhecimento não pode estender o seu domínio também àquilo que o intelecto pensa).

"Mas, por fim, não é possível se dar conta nem mesmo da possibilidade de tais números: para nós, o território para além da esfera dos fenômenos está vazio. Ou seja, nós temos um intelecto que se estende ao além *problematicamente,* mas não uma intuição e nem mesmo o conceito de intuição possível, onde possam ser dados objetos fora do campo da sensibilidade e além do qual o intelecto possa ser usado de modo asser*tivo. O conceito de núme*no, *portanto, é apenas um conceito-limite* (*Grenzbegriff*), para circunscrever as pretensões da sensibilidade, sendo portanto, de uso puramente negativo. Entretanto, ele não é forjado arbitrariamente, embora se vincule com a limitação da sensibilidade, sem por isso deixar de propor algo de positivo fora do seu domínio."

Por fim, Kant reafirma: "Tomado só problematicamente, apesar disso, o conceito de número permanece não apenas admissível, mas também *inevitável,* como conceito que limita a sensibilidade."

Fizemos abundantes citações de textos *precisamente porque da compreensão desse conceito de número é que depende a compreensão, não apenas de todo o restante da doutrina kantiana,* mas também da densa discussão que levará do kantismo ao idealismo e, por fim, do próprio idealismo.

Mas vejamos agora, segundo Kant, o que acontece quando nos aventuramos pelo mar do número, abandonando a segura ilha do fenômeno.

2.7. **A dialética transcendental**

2.7.1. **A concepção kantiana da dialética**

A palavra "dialética" foi cunhada pelos pensadores antigos, tendo assumido vários significados, tanto positivos como negativos. Como veremos oportunamente, Hegel exaltou o significado positivo do termo. Já

Kant, predominantemente, se atém ao aspecto negativo. Como se trata de um termo do qual a filosofia moderna e a filosofia contemporânea, depois de Kant, farão um verdadeiro abuso, é necessário precisar e explicitar algumas coisas a seu res*peito.*

Eis como Kant propõe a questão: "Por mais variado que tenha sido o significado em que os antigos usaram essa denominação de uma ciência ou arte, pode-se no entanto deduzir com certeza, pelo uso que de fato dela fizeram, que, para eles, a dialética nada mais era do que *a lógica da aparência.* Trata-se de uma arte sofística de dar à própria ignorância, ou melhor, *às próprias ilusões voluntárias,* as tintas da verdade, imitando o método de pensar fundamentado prescrito pela lógica geral e servindo-se da tópica para colorir todo modo de proceder vazio."

Entretanto, quando fala de "dialética transcendental", Kant usa o termo, embora mantendo a conotação "negativa" que vimos, num sentido próprio e novo, ligado à sua "revolução copernicana", e não simplesmente no sentido sofístico-erístico que é dado na passagem que vimos. Na analítica, vimos que o homem possui formas ou conceitos puros do intelecto que *precedem* a experiência, mas que, no entanto, valem somente se considerados como *condições* da experiência real ou, de qualquer modo, possível, mas que, por si sós, permanecem *vazios.* Portanto, nós não podemos ir além da experiência possível.

Quando a razão tenta fazê-lo, cai inexoravelmente em uma série de *erros e em uma série de ilusões,* que *não* são casuais, mas necessários. Esse tipo de erros em que a razão cai quando vai além da experiência *não são ilusões voluntárias,* mas sim ilusões *involuntárias* — e, portanto, *ilusões estruturais.* Por isso, a dialética funciona como crítica a essas ilusões, como Kant escreve expressamente nesta passagem: "Chama-se dialética transcendental *não* como uma arte de suscitar dogmaticamente tal aparência (arte, infelizmente corrente, de diversos logros metafísicos), mas como *crítica do intelecto e da razão em relação ao seu uso hiperfísico, a fim de desvelar a aparência falaz de suas infundadas presunções* e reduzir as suas pretensões de descobertas e ampliação de conhecimentos, que ele se ilude de obter graças aos princípios transcendentais, ao simples julgamento do intelecto puro e à sua preservação das ilusões sofísticas."

Mas não é só isso. Mesmo já tendo sido bem denunciada, a ilusão permanece, precisamente porque se trata de uma ilusão *natural.* Nós podemos nos defender dela, mas *não podemos afastá-la.* Uma vez desmascarados, os sofismas erístico-dialéticos e as aparências sofístico-dialéticas são eliminadas e afastadas, mas as ilusões e aparências transcendentais permanecem.

Eis as afirmações que Kant faz a esse respeito e que são importantíssimas: "A dialética transcendental, portanto, cuidará de descobrir a aparência dos juízos transcendentais e, ao mesmo tempo, prevenir que ela nos faça cair em engano, mas *jamais poderá conseguir que essa aparência também se desfaça* (como a aparência lógica) *e deixe de ser uma aparência.* E isso porque estamos diante de uma *ilusão natural e inevitável, que se funda ela própria em princípios,* subjetivos, que troca pelos objetivos, onde a dialética lógica, na resolução dos paralogismos, defronta-se apenas com um erro no desenvolvimento dos princípios ou com uma aparência artificial em sua imitação. *Existe portanto uma dialética natural e necessária da razão pura,* não uma dialética em que se envolva, por exemplo, um embusteiro que careça de conhecimentos ou que um sofista qualquer cogite como arte para enganar as pessoas racionais, *mas sim a dialética que está indissoluvelmente ligada à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto a sua ilusão, não deixará, porém, de atraí-la e arrastá-la para erros momentâneos, que terão sempre a necessidade de serem eliminados."*

Em conclusão, podemos resumir o pensamento de Kant sobre essa questão nos seguintes pontos: 1) O pensamento humano, do ponto de vista cognoscitivo, limita-se ao horizonte da experiência. 2) Entretanto, a sua tendência a ir *além* da experiência, é natural e irrefreável, visto que corresponde a uma precisa necessidade do espírito e a uma exigência que faz parte da própria natureza do homem enquanto homem. 3) Mas, tão logo se aventura fora dos horizontes da experiência possível, o espírito humano cai fatalmente em erro. (Ocorre como no caso da pomba que crê poder voar mais rápido fora da atmosfera, quando, na verdade, o ar sobre o qual a asa faz pressão não é um obstáculo, mas uma condição para poder voar). 4) Essas ilusões e esses erros em que cai o espírito humano quando vai além da experiência têm uma "lógica precisa" (são aquele tipo de erros que *não podem não ser cometidos).* 5) A última parte da *Crítica da razão pura* estuda exatamente quais e quantos são esses erros e as razões pelas quais são cometidos, a fim de disciplinar a razão nos seus excessos. 6) Kant chamou de "dialética" tanto esses erros e essas ilusões da razão quanto o estudo crítico desses erros, como veremos agora.

2.7.2. As faculdades da razão em sentido específico e as Idéias da razão no sentido kantiano

A estética transcendental estuda a sensibilidade e suas leis; a analítica transcendental estuda o intelecto e suas leis; a dialética transcendental estuda a "razão" e suas estruturas. Ora, em Kant, a razão tem a) um significado geral, que é o que indica a faculdade cognoscitiva em geral, e b) um significado específico e técnico, que

é o estudado precisamente na dialética, destinado a ter grande relevo, com as devidas modificações, na época do romantismo.

Mas o que é a "razão" nesse sentido específico?

O intelecto pode fazer uso dos seus conceitos puros (ou categorias) aplicando-os aos dados da sensibilidade ou mantendo-se no horizonte da experiência possível, mas também pode *ir além do horizonte da experiência real ou possível.* Ora, para Kant, a "razão" é o intelecto *quando vai além do horizonte da experiência possível.*

Esse "ir além da experiência possível" não é uma curiosidade vazia, nem algo ilícito, mas sim, pelas razões que explicamos, algo de estrutural e irrefreável. Portanto, o espírito humano *não pode deixar de ir além da experiência,* porque isso constitui uma necessidade estrutural. Por isso, Kant também define a "razão" como "faculdade do incondicionado", ou seja, como a faculdade que, sem cessar, impele o homem para além do finito, buscando os fundamentos supremos e últimos. Em suma, a razão é a faculdade da metafísica, que, porém, como logo veremos, está destinada a permanecer como pura *exigência do absoluto,* sendo no entanto incapaz de atingir cognoscitivamente esse absoluto.

Essa distinção entre "intelecto" (Verstand) e "razão" (Vernunft) forneceria aos românticos (contra as intenções de Kant) a alma principal para dissolver o iluminismo e construir uma nova metafísica. Hegel, o mais audaz metafísico da Razão, escreveu: "Somente Kant evidenciou de modo preciso a distinção entre intelecto e razão, estabelecendo que o intelecto tem como objeto o finito e o condicionado, ao passo que a razão tem por objeto o infinito e o incondicionado." Aliás, Hegel censura Kant por não ter sabido explorar essa sua conquista. Para nós, aqui, basta fixar bem este conceito: "intelecto" e "razão", com Kant, tornam-se dois modos de abordagem da realidade bem diversos, o primeiro limitado ao horizonte da experiência e, portanto, do finito, ao passo que o segundo voltado para além da experiência e do finito e, portanto, direcionado para o infinito.

Como já vimos, o intelecto é faculdade de julgar e, para Kant, *pensar* é substancialmente *julgar.* Por isso, ele chega até a achar que pode deduzir da tábua dos "juízos" a tábua dos conceitos puros do intelecto ou "categorias". Já a "razão" é a faculdade de *silogizar.* Ora, enquanto o juízo (sintético) contém sempre um elemento fornecido pela intuição, o silogismo, ao contrário, opera com conceitos e juízos puros, não com intuições, deduzindo imediatamente conclusões particulares a partir de princípios supremos e incondicionados.

E, assim como deduziu da tábua dos juízos a tábua dos conceitos puros do intelecto, analogamente, Kant agora deduz da

tábua dos silogismos a tábua dos conceitos puros da razão, que ele chama de "Idéias" em sentido técnico, retomando esse termo nada menos do que do fundador da metafísica, isto é, de Platão.

Na realidade, assumido no contexto kantiano, o termo "Idéia" muda de significado e de dimensão, como logo veremos. Mas a redução do número das Idéias já é muito indicativa. São três os tipos de silogismo: a) categórico, b) hipotético, c) disjuntivo. Conseqüentemente, três serão as Idéias: a) Idéia psicológica (alma), b) Idéia cosmológica (Idéia de mundo como unidade metafísica), c) Idéia teológica (Deus). Formalmente, Kant diz ter deduzido as três Idéias dos três tipos de silogismo; de fato, porém, as três Idéias nada mais são do que o objeto específico das três partes tradicionais da metafísica, particularmente da metafísica wolffiana.

Mas gostaríamos de precisar algumas coisas sobre esse termo "Idéia", que Kant queria retomar no sentido platônico originário, com oportunas melhorias, inserindo-o no quadro da filosofia transcendental. Kant não havia lido *diretamente* Platão (os diálogos platônicos seriam relançados nos primeiros lustros do século XIX por Schleiermacher), como se depreende do fato de que ele entende as Idéias, que são paradigmas absolutos, como "emanações da razão suprema" (enquanto, em Platão, elas não são de modo algum emanações da razão, mas sim se colocam acima da própria razão; cf. Vol. I, pp 137-38); mas, mesmo através de conhecimento indireto, ele havia compreendido que, melhor do que qualquer outra figura teórica, as Idéias expressavam o objeto supremo da transcendência metafísica. E, como, para Kant, a metafísica não é ciência (como veremos melhor mais adiante), mas pura exigência da razão, assim as Idéias tornam-se os supremos conceitos da razão, no sentido de supremas "formas" ou *exigências estruturais* da razão.

Portanto, a sensibilidade tem *duas* formas ou estruturas *a priori,* que são o "espaço" e o "tempo"; o intelecto tem *doze,* que são as "categorias"; a razão tem *três,* que são precisamente as "Idéias".

Eis as passagens de Kant mais claras e significativas a esse respeito: "Um conceito derivado de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência, é a idéia ou conceito racional. Quem se habituou com essa distinção deve achar intolerável ouvir chamar de 'idéia' a representação da cor vermelha. Ela não pode ser chamada sequer de noção (conceito intelectual)."

"...Entendo por 'idéia' um conceito necessário da razão, para o qual não é dado encontrar objeto adequado nos sentidos. Os nossos conceitos puros racionais agora examinados são portanto idéias transcendentais. Eles são conceitos da razão; com efeito, consideram todo conhecimento experimental como determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são cogitados arbi-

trariamente, mas dados pela natureza da própria razão, referindo-se portanto necessariamente ao inteiro uso do intelecto. *Por fim, são transcendentes e ultrapassam os limites de toda experiência, no qual, por isso, não pode se apresentar um objeto que seja adequado à idéia transcendental.* Quando se fala em idéia, se diz muito quanto ao objeto (como objeto do intelecto puro), mas muito pouco quanto ao sujeito (isto é, em relação à sua realidade sob uma condição empírica), precisamente porque, como conceito do *maximum,* ela não pode nunca ser dada em concreto de modo adequado."

"Ora, embora devamos dizer dos conceitos transcendentais da razão que *nada mais são do que idéias,* entretanto não devemos de modo algum considerá-los supérfluos e nulos. Com efeito, se por meio deles nenhum objeto pode ser determinado, *nem por isso eles não deixam de poder, no fundo e quase que ocultamente, servir de cânon para o intelecto no estender e tornar coerente o seu uso;* é claro que ele não conhece nenhum objeto mais do que o conheceria com os seus conceitos, *mas é mais bem direcionado e mais além nesse mesmo conhecimento.* Isso para não falar que, provavelmente, *eles podem nos tornar possível uma passagem dos conceitos da natureza aos conceitos morais, propiciando desse modo às próprias idéias morais uma espécie de sustentação e um nexo com os conhecimentos especulativos da razão.* Deve-se esperar a explicação de tudo isso no que segue".

2.7.3. A psicologia racional e os paralogismos da razão

A primeira das três Idéias da razão (ou seja, o primeiro "incondicionado") é a da alma. A psicologia racional visaria então a encontrar aquele princípio incondicionado (metempírico e transcendente), um Sujeito absoluto do qual derivariam todos os fenômenos psíquicos internos. Mas a "ilusão transcendental" em que cai a razão, ou seja, os "erros transcendentais" que ela comete tentando construir tal pretensa ciência, constituem "paralogismos". Eles são "silogismos defeituosos", ou seja, silogismos cujo termo médio (cf. Vol. I, pp. 214 ss) é usado subrepticiamente em dois significados diferentes (trata-se daquele erro que a lógica tradicional chama de *quaternio terminorum:* com efeito, o silogismo tem três termos, mas se um deles — o médio — é subrepticiamente entendido nas duas premissas de modo diverso, então se duplica, ocorrendo quatro termos em vez de três).

Na psicologia racional, segundo Kant, esse paralogismo consiste no fato de que se parte do "Eu penso" e da "Autoconsciência", ou seja, da unidade sintética da apercepção, *transformando-se em unidade ontológica substancial.* Mas é evidente que a substância, que é uma categoria, pode se aplicar aos dados da intuição, mas *não*

ao Eu penso, que é pura atividade formal, da qual dependem as próprias categorias, sendo *sujeito* e *não objeto* das categorias.

Escreve Kant: "De tudo isso, pode-se ver que um simples equívoco dá origem à psicologia racional. A unidade da consciência, que está na base das categorias, é tomada aqui por intuição do sujeito tomado como objeto, aplicando-se-lhe a categoria de substância. Mas ela nada mais é que *unidade no pensamento,* por cujo meio não é dado nenhum objeto e à qual, por isso, não se pode aplicar a categoria de substância, como aquela que supõe sempre dada intuição; porém, esse sujeito não pode absolutamente ser concreto. O sujeito das categorias, portanto, pelo fato de as pensar, não pode alcançar um conceito de si mesmo *como objeto das categorias,* porque, para pensá-las, deve pôr como fundamento a sua autoconsciência pura, que, no entanto, deveria ser explicada."

Em suma, nós temos consciência de nós mesmos como seres pensantes (o "Eu penso" me dá somente a consciência do pensamento), mas *não* conhecemos o substrato numênico do nosso eu.

Nós "nos conhecemos" somente como fenômenos (espacialmente e temporalmente determinados e, depois, determinados segundo as categorias), mas se nos escapa aquele "substrato ontológico" que constitui cada um de nós (a alma, ou seja, o eu metafísico). E, quando queremos ultrapassar esses limites, caímos necessariamente naqueles erros (paralogismos) que descrevemos.

2.7.4. A cosmologia racional e as antinomias da razão

A segunda Idéia da razão (o segundo "incondicionado") é a do "mundo", entendido não só como conjunto de fenômenos regulados por leis, mas como totalidade ontológica vista em suas causas numênicas últimas, ou seja, como um "todo metafísico".

Ora as ilusões transcendentais em que cai a razão a esse respeito e os erros estruturais que comete quando quer passar da consideração fenomênica do mundo à consideração numênica e descobrir a unidade incondicionada de todos os fenômenos dão lugar a uma série de "antinomias" em cujas "teses" e "antíteses" se anulam reciprocamente. E, no entanto, tanto uma como a outra são defensáveis ao nível da pura razão e, ademais, nem uma nem a outra podem ser confirmadas ou desmentidas pela experiência.

O termo "antinomia", literalmente, significa "conflito de leis". Kant o usa no sentido de "contradição estrutural" e, como tal, *insolúvel.* É exatamente esse caráter de insolubilidade estrutural que mostra a ilusão transcendental da cosmologia. (A contradição não diz respeito ao objeto como tal, mas somente à razão que quer conhecê-lo sem ter os intrumentos cognoscitivos necessários.)

A "cosmologia" racional tem como que quatro faces, ou melhor, considera o absoluto cosmológico sob quatro aspectos (que,

segundo Kant, correspondem aos quatro grupos das categorias: quantidade, qualidade, relação e modalidade), de onde derivam os quatro problemas seguintes: 1) O mundo deve ser pensado metafisicamente como finito ou infinito? 2) Decompõe-se em partes simples e indivisíveis ou não? 3) As suas causas últimas são todas de tipo mecanicista e, portanto, necessárias, ou existem nele também causas livres? 4) O mundo supõe uma causa última incondicionada e absolutamente necessária ou não?

As respostas a esses quatro problemas são precisamente as antinomias de que falamos, ou seja, quatro respostas afirmativas (teses) e quatro negativas (antíteses) que se anulam reciprocamente, como mostra o seguinte quadro sinótico:

TESE	ANTÍTESE
Primeira antinomia	
O mundo tem um começo e, ademais, no que se refere ao espaço, está encerrado em limites.	O mundo não tem começo nem limites espaciais, mas é infinito, tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço.
Segunda antinomia	
Toda substância composta que se encontra no mundo consta de partes simples, não existindo em nenhum lugar senão o simples ou aquilo que dele é composto.	Nenhuma coisa composta que se encontra no mundo consta de partes simples e nele não existe, em lugar nenhum, nada de simples.
Terceira antinomia	
A causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual podem derivar todos os fenômenos do mundo; para a sua explicação, é necessário admitir também uma causalidade livre.	Não há nenhuma liberdade, pois tudo no mundo ocorre unicamente segundo as leis da natureza.
Quarta antinomia	
No mundo há algo que, como sua parte ou como sua causa, é um ser absolutamente necessário.	Em nenhum lugar existe um ser absolutamente necessário, bem como sua causa.

Essas antinomias são estruturais e insolúveis, porque, quando a razão ultrapassa os limites da experiência, não pode deixar de pender e oscilar de um oposto a outro. Fora da experiência, os conceitos trabalham no vazio.

Kant faz uma série de observações muito interessantes a esse propósito, das quais recordamos as mais importantes.

As primeiras duas antinomias são chamadas "matemáticas", porque dizem respeito à totalidade cosmológica do ponto de vista quantitativo e qualitativo; a terceira e a quarta são chamadas "dinâmicas" porque implicam o movimento lógico de remontar, de condição em condição, até termo último incondicionado.

Ademais, Kant observa que as posições expressas nas quatro teses são as posições típicas do *racionalismo dogmático,* ao passo que as posições expressas nas quatro antíteses são as típicas do *empirismo.*

Consideradas em si mesmas, as teses têm uma vantagem prática (porque beneficiam a ética e a religião), são mais "populares" (enquanto refletem as convicções da maioria) e revestem-se de maior interesse especulativo (porque satisfazem mais as evidências da razão). Já as antíteses estão em sintonia com a atitude e o espírito científico.

Mas a verdade, segundo Kant, é que as duas facções se defrontam com razões iguais, mas que, na realidade, o conflito carece de validade efetiva porque a ilusão transcendental (nascida do fato de que foi além do fenômeno) faz as duas partes acreditarem na realidade de objetos que, ao contrário, não têm nenhuma realidade. Por isso, Kant escreve: "A antinomia da razão pura em suas idéias cosmológicas é superada demonstrando que ela é meramente dialética, constituindo o conflito de uma aparência que nasce de se aplicar a idéia da totalidade absoluta, que só tem valor como condição das coisas em si, aos fenômenos, que, ao contrário, só existem na representação e, se constituem uma série, existem somente no regresso sucessivo, não de outra forma."

Mas nem por isso Kant deixa de observar o seguinte: quando se referem ao mundo fenomênico, as teses e antíteses das antinomias matemáticas são ambas falsas (porque o mundo fenomênico não é finito nem infinito, mas se constitui através de séries de fenômenos que progridem infinitamente). Já as teses e antíteses das antinomias dinâmicas podem ser ambas verdadeiras: as teses, quando referidas à esfera do número; as antíteses, quando referidas à esfera do fenômeno. Mas somente mais adiante é que ficará claro o significado desse reconhecimento.

2.7.5. A teologia racional e as provas tradicionais da existência de Deus

A terceira Idéia da razão é Deus (a Idéia de um incondicionado supremo, de um absolutamente incondicionado e condição de todas as coisas). Neste caso, diz Kant, mais do que de uma Idéia, trata-se de um "Ideal", aliás, o Ideal por excelência da razão. Mas, escreve Kant, "ele é também o único ideal verdadeiro de que a razão humana é capaz, já que somente nele é conhecido um conceito em si mesmo universal de uma coisa, completamente determinado por si mesmo e como representação de um indivíduo". Deus é "ideal" porque é *modelo* de todas as coisas, que, na qualidade de cópias, ficam infinitamente distantes dele, como aquilo que é derivado fica longe daquilo que é originário: Deus é o ser do qual dependem todos os seres, é a perfeição absoluta.

Mas essa Idéia ou Ideal que formamos com a razão nos deixa "na total ignorância sobre a *existência* de um ser de tão excepcional proeminência". Daí as "provas" ou "caminhos" para provar a *existência* de Deus que a metafísica elaborou desde a Antigüidade. Segundo Kant, esses caminhos são apenas três.

1) A prova ontológica a priori, que parte do puro conceito de Deus como absoluta perfeição para deduzir a sua existência. Essa é a célebre prova formulada pela primeira vez por santo Anselmo e retomada nos tempos modernos por Descartes e Leibniz.

2) A prova cosmológica, que parte da experiência e infere Deus como causa. Kant a resume assim: "Se existe algo, deve existir um Ser absolutamente necessário. Ora, eu mesmo, pelo menos, existo; portanto, existe um Ser absolutamente necessário. A menor contém uma experiência, a maior contém uma ilação de uma experiência em geral à existência do necessário. Portanto, a prova parte propriamente da experiência; assim, não é conduzida inteiramente a priori ou ontologicamente; e, como o objeto de toda experiência possível é o mundo, então essa prova é chamada de *cosmológica*."

3) A terceira prova é a físico-teológica (mas seria melhor chamá-la físico-teleológica), que, partindo da variedade, da ordem, da finalidade e da beleza do mundo, remonta a Deus, considerado como Ser último e supremo, acima de toda possível perfeição e considerado como causa.

1) Ora, Kant observa que o argumento ontológico cai no erro (na ilusão transcendental) de trocar o predicado lógico pelo real. O *conceito* de ente perfeitíssimo não só é alcançado pela razão, mas é necessário à razão. Entretanto, não se pode extrair a *existência real* de tal conceito ou Idéia, porque a proposição que afirma a existência de uma coisa não é analítica, mas *sintética*. A existência

de uma coisa *não* é um conceito que se acrescenta ao conceito daquela coisa, mas sim a *posição real* da coisa. Ora, a *existência* dos objetos que pertencem à esfera do sensível nos é *dada* pela experiência, "mas, no caso dos objetos do pensamento *puro*, não há absolutamente meio de conhecer a sua existência, já que eles deveriam ser conhecidos inteiramente a priori"; mas, para tanto, deveríamos ter uma "intuição intelectual", que *não* temos.

2) Na prova cosmológica, Kant encontra verdadeiro viveiro de erros (erros transcendentais, isto é, erros em que se incorre necessariamente, quando se toma esse caminho). Destaquemos os dois principais. Em primeiro lugar, o princípio que leva a inferir do contingente uma sua causa "Só tem significado no mundo sensível, mas fora dele não tem nenhum sentido", porque o princípio de causa-efeito em que se baseia a experiência só pode dar lugar a uma proposição sintética no âmbito da experiência (a inferência de uma coisa não contingente representa portanto uma aplicação da categoria fora do seu correto âmbito). Mas, sobretudo, Kant destaca que a prova cosmológica, no fim das contas, repropõe o argumento ontológico camuflado: com efeito, uma vez que se chega ao Ser necessário como condição do contingente, fica por provar precisamente aquilo de que se tratava, ou seja, a sua *existência real*, que, como sabemos, não pode ser extraída analiticamente, porque a existência é uma *posição* e o juízo de existência (como dissemos) é sintético a priori, o que significa que, para captar a existência de Deus, devemos intuí-la intelectualmente.

3) Raciocínio análogo vale também contra a prova físico-teleológica (pela qual, aliás, Kant nutre grande simpatia). Diz Kant que ela "poderia quando muito demonstrar um arquiteto do mundo, que seria sempre muito limitado pela capacidade da matéria por ele elaborada, mas não um criador do mundo, a cuja idéia tudo se submete". Para demonstrá-lo, a prova físico-teleológica "pula para a prova cosmológica", que, como se disse, por seu turno, "nada mais é do que uma prova ontológica mascarada".

2.7.6. O uso normativo das Idéias da razão

Assim, as conclusões são as seguintes: é impossível uma metafísica como ciência, porque a síntese a priori metafísica suporia um intelecto intuitivo, isto é, diferente do intelecto humano. A dialética mostra as ilusões e os erros em que a razão cai quando pretende fazer metafísica.

Neste ponto, cabe a pergunta: e as Idéias *enquanto tais* (Idéia de alma, Idéia de mundo, Idéia de Deus) têm algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais e dialéticas? Kant responde de modo absoluto e categórico que elas *não* são ilusões. *Somente por equívoco* elas se tornam "dialéticas", ou seja, quando são mal

entendidas, vale dizer, quando são confundidas com *princípios constitutivos* de conhecimentos transcendentes, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional.

Então, pode-se dizer que as Idéias *não* têm uso *constitutivo* (como o têm as categorias). Somente sendo usadas em sentido constitutivo (como se determinassem objetos de conhecimento) é que elas produzem "aparências" que são esplêndidas, mas enganosas. Mas isso não é uso e sim abuso das Idéias, diz Kant.

Que abuso é esse já foi visto nas páginas anteriores. Fica por ser visto qual seja o *reto uso,* dado que, como dissemos, para Kant, enquanto estruturas da razão, as Idéias não podem ser, como tais, enganos e ilusões. Em outras palavras, o nosso filósofo quer *justificar* as próprias Idéias (dar uma "dedução transcendental") do ponto de vista crítico.

A resposta de Kant é a seguinte: as Idéias têm uso "normativo", isto é, valem como "esquemas" para ordenar a experiência e para dar-lhe a maior unidade possível e valem como regras" para organizar os fenômenos de maneira orgânica a) "como se" (*als ob)* todos os fenômenos relativos ao homem dependessem de princípio único (a alma), b) "como se" todos os fenômenos da natureza dependessem unitariamente de princípios inteligíveis e c) "como se" a totalidade das coisas dependesse de inteligência suprema.

Eis a célebre passagem de Kant, em que o uso "normativo" e "esquemático" das Idéias e o conceito de "como se" são explicados perfeitamente: "1) Antes de mais nada, em conseqüência dessas Idéias como princípios, devemos conectar (na psicologia) todos os fenômenos, operações e receptividades de nossa alma ao fio condutor da experiência interna, 'como se' *ela fosse substância simples,* que existisse (pelo menos na vida) constantemente com identidade pessoal, ao passo que os seus estados, aos quais os estados do corpo se referem só como condições externas, mudam continuamente. 2) Em segundo lugar (na cosmologia), em uma pesquisa que não poderá se realizar nunca, nós devemos perseguir a série de condições dos fenômenos naturais, tanto internos como externos, 'como se', em si, ela fosse infinita e sem termo primeiro e supremo,*embora nem por isso nós neguemos, fora de todos os fenômenos, os seus primeiros princípios, puramente inteligíveis,* mas também não podemos colocá-los na cadeia das explicações naturais, já que precisamente não os conhecemos. 3) Finalmente, em terceiro lugar (em relação à teologia), nós devemos considerar tudo aquilo que, de qualquer forma, pode pertencer à cadeia da experiência possível, 'como se' *esta constituísse uma unidade absoluta, mas sempre inteiramente dependente* e também sempre condicionada no interior do mundo sensível e ainda 'como se' *o conjunto de todos os fenômenos* (o próprio mundo sensível) *tivesse fora do seu âmbito*

fundamento único, sumo e onissuficiente, ou seja, uma razão de alguma forma existindo em si mesma, originária e criadora, em relação à qual nós estabelecemos todo uso empírico da nossa razão em sua máxima extensão, 'como se' os *objetos derivassem* daquele protótipo de razão. Isso significa que deveis derivar os fenômenos internos à alma não de uma substância simples pensante, mas uns dos outros, *segundo a Idéia de um ser simples*; não deveis extrair a ordem e a unidade sistemática do mundo de uma Inteligência suprema, mas sim *extrair a regra da Idéia de uma causa sumamente sábia, regra à qual a razão deve se ater na conexão das causas e dos efeitos no mundo, para a sua própria satisfação".*

As Idéias, portanto, valem como princípios heurísticos: elas *não* ampliam o nosso conhecimento dos fenômenos, mas apenas *unificam* o conhecimento, regulando-o de modo constitutivo. Tal unidade é a *unidade* do sistema, uma unidade que serve para promover e fortalecer o intelecto, bem como para estimular a busca ao infinito. Esse, precisamente, é o uso positivo da razão e das suas Idéias.

A *Crítica da razão pura,* portanto, conclui reafirmando o princípio de que os limites da experiência possível são intransponíveis, do ponto de vista científico. Mas, ao mesmo tempo, evidencia bem a não-contraditoriedade do númeno e, portanto, a sua "pensabilidade" e a sua "possibilidade", quando não a sua "cognoscibilidade".

Não haverá, então, outro caminho de acesso ao númeno que não seja o caminho da própria ciência? Segundo Kant, esse caminho existe: é o caminho da ética, de que devemos tratar agora. E a razão e suas Idéias, de que acabamos de falar, oferecem a passagem natural do âmbito teórico para o campo prático.

3. A *Crítica da razão prática* e a ética de Kant

3.1. O conceito de "razão prática" e os objetivos da nova *Crítica*

A razão humana não é somente "razão teórica", ou seja, capaz de conhecer, mas também é "razão prática", ou seja, razão capaz de *determinar também a vontade e a ação moral.*

É desse importantíssimo aspecto da razão humana, precisamente, que trata a *Crítica da razão prática.* O objetivo dessa nova obra, porém, não é o de "criticar" a razão *pura* prática do mesmo modo que a obra anterior "criticou" a razão *pura* teórica (recorde-se que Kant chama de "pura" a razão considerada como não misturada a nada de empírico e, portanto, capaz de operar sozinha

e, por conseguinte, a priori). Com efeito, no caso da *razão teórica* foi necessária uma crítica da razão *teórica "pura"*, posto que esta, como se viu, tende a exorbitar além dos limites da experiência e além do lícito (com as conseqüências que vimos na dialética transcendental). Já a razão *prática* não corre esse risco, dado que ela tem como objetivo determinar a vontade (ou seja, mover a vontade) e, portanto, possui sem dúvida uma *realidade objetiva* (precisamente a determinação ou a moção da vontade).

Assim, basta provar *que* existe uma "razão pura prática" que *por si só* (sem misturar-se a motivos dependentes dos impulsos e da sensibilidade, ou seja, da experiência) pode mover e determinar a vontade para eliminar *todo problema ulterior acerca da sua legitimidade e das suas pretensões.* Pelo contrário, desta vez, o que será criticado não será a "razão *pura* prática", mas a razão "prática em *geral*", especialmente a razão prática *empiricamente condicionada,* que pretenderia por si só determinar a vontade.

Em suma, a situação da *Crítica da razão prática* apresenta-se exatamente oposta à da *Crítica da razão pura:* na "razão prática", as pretensões de ir além dos próprios limites legítimos são as da razão *prática empírica* (ligada à experiência), que gostaria *por si só* de determinar a vontade; já na "razão teórica" as pretensões da razão, ao contrário, eram de prescindir da experiência e alcançar *por si só* o objeto (sem a experiência). Ou seja, enquanto na *Crítica da razão pura* Kant critica as pretensões da razão teórica (que representam um excesso) de transcender a experiência, já na *Crítica da razão prática* ele critica as pretensões opostas da razão prática (que representam um defeito) de permanecer sempre e só ligada à experiência. Por isso, o título é "Crítica da razão prática" e *não* "Crítica da razão *pura* prática".

Agora, estamos em condições de compreender esta passagem programática de Kant, absolutamente fundamental: "Nós não devemos elaborar uma crítica da *razão pura* prática, mas somente da razão *prática* em geral. Com efeito, aqui (ou seja, em termos de prática), a razão pura, desde que se mostre que existe, não requer nenhuma crítica. Ao contrário, ela própria contém o critério para a crítica de todo o seu próprio uso. Portanto, em geral, a crítica da razão prática tem *a obrigação de afastar a razão empiricamente condicionada da pretensão de fornecer, por si só, o fundamento exclusivo de determinação da vontade.* Aqui (na prática), apurado que exista, o uso da razão pura é só imanente (entenda-se: não exorbita de seus âmbitos); ao contrário, o empiricamente condicionado que se arrogue a exclusividade (de valer sozinho) é transcendente (entenda-se: transcendente aos seus limites, exorbitando dos seus lícitos âmbitos) e *se manifesta em presunções e ordens que ultrapassam inteiramente os limites do seu território.*

Temos, assim, uma relação *exatamente inversa* à que se encontrou no uso especulativo da razão pura."

Insistimos um pouco nesse ponto porque ele é condição para a compreensão de tudo o que vem a seguir. Na *Crítica da razão pura,* Kant está preocupado em limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência, ao passo que na *Crítica da razão prática* (e o mesmo veremos na *Crítica do juízo*) está preocupado com o contrário. Conseqüentemente, aquela esfera numênica que era teoricamente inacessível torna-se agora "praticamente" acessível. O ser humano, sendo dotado de *vontade pura,* se revelará ser *causa numênica*". O imperativo moral (de que falaremos logo) se revelará uma "síntese a priori", não baseada na intuição sensível nem na experiência (e, portanto, de tipo *numênico)*, com conseqüências de enorme importância, que ilustraremos pouco a pouco.

3.2. A lei moral "como imperativo categórico"

Portanto, trata-se de mostrar que existe uma razão *pura* prática, ou seja, que a razão é suficiente *por si só* (= como pura razão, sem o auxílio de impulsos sensíveis) para mover a vontade. Aliás, diz Kant, *somente* nesse caso podem existir princípios morais válidos sem exceção para todos os homens, ou seja, leis morais que tenham valor universal.

Mas, para se compreender adequadamente o pensamento moral de Kant, será bom precisar algumas distinções sutis, mas importantes das quais ele parte. O filósofo chama de "princípios práticos" as regras gerais, ou seja, as determinações gerais da vontade, sob as quais encontram-se numerosas regras práticas particulares. Por exemplo, um princípio prático é o seguinte; "cuida da tua saúde"; entretanto, sob esse princípio encontram-se algumas regras específicas mais particulares, como, por exemplo, as seguintes: "faz esportes", "alimenta-te adequadamente", "evita o cansaço excessivo" etc.

Os "princípios práticos " se dividem em dois grandes grupos, que Kant chama, respectivamente, de "máximas" e "imperativos".

As máximas são princípios práticos que valem somente para os sujeitos que as propõem, mas não para todos os homens, sendo portanto *subjetivas.* Por exemplo, constitui uma máxima (e, portanto, é subjetiva) a afirmação "vinga-te de toda ofensa que receberes", porque só vale para aquele que a propõe e não se impõe de modo algum a outro ser racional (ou então, para dar outro exemplo, que nos toca muito de perto, para falar com linguagem de hoje, "dá uma de malandro").

Já os "imperativos", ao contrário, são princípios práticos *objetivos,* isto é, *válidos para todos.* Os imperativos são "manda-

mentos" ou "deveres", ou seja, regras que expressam a *necessidade objetiva* da ação, o que significa que "se a razão determinasse *completamente* a vontade, a ação ocorreria inevitavelmente segundo tal regra" (ao passo que, de fato, a intervenção de fatores emocionais e empíricos pode desviar — e, freqüentemente desviam — a vontade dessa regra).

Os imperativos, por seu turno, podem ser de dois tipos.

a) São "imperativos hipotéticos" quando determinam a vontade só sob a *condição* de *que* ela queira alcançar determinados objetivos. Por exemplo: "se quiseres passar de ano, deves estudar", "se quiseres ser campeão, deves treinar", "se quiseres ter velhice segura, deves economizar" etc. Esses imperativos só valem na condição de que se queira o objetivo para o qual estão voltados, por isso são "hipotéticos" (valem na "hipótese de que" se queira tal fim), mas valem objetivamente *para todos aqueles que se propõem aquele fim.* O ter ou não ter o desejo de alcançar aquele fim é uma questão remetida ao agente: portanto, a sua "imperatividade", ou seja, a sua necessidade, é condicionada.

Esses imperativos hipotéticos se configuram a) como "regras de habilidade" quando estão voltados para objetivos precisos, como nos exemplos apresentados, ou então podem ser b) "conselhos de prudência" quando estão voltados para objetivos mais gerais, como, por exemplo, a busca da felicidade (dado que esta é entendida de diversas formas e a consecução dos objetivos a ela ligados depende de numerosas circunstâncias, que freqüentemente não podemos dominar, os imperativos voltados para a busca da felicidade só podem ser "conselhos de prudência", como, por exemplo, "sê cortês com os outros", "procura tornar-te querido" etc...

b) Já quando o imperativo determina a vontade não tendo em vista obter determinado efeito desejado, mas *simplesmente como vontade,* prescindindo dos efeitos que possa obter, então temos o "imperativo categórico". O imperativo categórico, portanto, não diz "se quiseres... deves", mas sim "deves porque deves" ou "deves e pronto".

Os imperativos categóricos (e somente eles) são "leis práticas" que valem incondicionalmente para o ser racional. Escreve Kant: "Para a legislação da razão (...) se requer que ela não deva pressupor mais nada além de si mesma, porque a regra só é objetiva e universalmente válida quando vale *independentemente* de todas as condições subjetivas acidentais, que podem se encontrar em um ser racional e não em outro. Suponhamos agora que se diga a alguém que *não deve nunca prometer o falso:* eis uma regra que concerne exclusivamente à sua vontade. Não importa se os objetivos que essa pessoa possa ter são alcançados desse modo ou não: *é o mero querer que é determinado por aquela regra,*

inteiramente a priori. E, agora, se tal regra se revela praticamente (= moralmente) justa, então ela é lei, porque é imperativo categórico."

Resumamos em um esquema todas as distinções que fizemos:

- os princípios práticos podem ser
  - máximas (= subjetivas)
  - imperativos (= objetivos)
    - hipotéticos (= prescrições práticas)
      - regras de habilidade
      - conselhos de prudência
    - categóricos = leis práticas (morais)

Em conclusão, só os imperativos categóricos são leis morais. Eles são universais e necessários, mas não como o são as leis naturais. Como efeito, enquanto as leis naturais não-podem-deixar-de-se-concretizar, as leis morais podem até não se concretizar, porque a vontade humana está sujeita não só à razão, mas também às inclinações sensíveis, podendo por isso se desviar. E exatamente por essa razão é que as leis morais são chamadas "imperativos" ou "deveres". Em alemão, o *ser necessário* em sentido naturalista se diz *müssen,* ao passo que *a necessidade ou dever moral* se diz *sollen* (por exemplo, o "dever" expresso na proposição "todos os homens *devem* morrer" se expressa com o *müssen* em alemão, sempre que implica uma necessidade natural, ao passo que o "dever" expresso na proposição "todos os homens devem dar testemunho da verdade", que não implica uma necessidade natural, se expressa com o *sollen*).

A necessidade da lei física, portanto, consiste em sua inevitável realização, ao passo que a necessidade da lei moral consiste em *valer para todos os seres racionais, sem exceção.* Estabelecido assim que a lei moral é um imperativo categórico, ou seja, incondicionado, válido por si mesmo, trata-se então de estabelecer os seguintes pontos básicos: 1) quais são as conotações essenciais desse imperativo, 2) qual é a fórmula que melhor o expressa; 3) qual é o seu fundamento (ou seja, a condição que o torna possível).

É nesses pontos básicos que nos deteremos agora, começando pelo primeiro.

3.3. A essência do imperativo categórico

O imperativo categórico, ou seja, a lei moral não pode consisitir em ordenar certas coisas, por mais nobres e elevadas sejam.

Isso significa que a lei moral não depende do conteúdo. Kant chama de "lei material" aquela que depende do conteúdo. E, segundo ele, quando se subordina a lei moral ao conteúdo, se cai no empirismo e no utilitarismo, porque nesse caso a vontade é determinada pelo conteúdos, conforme agradem ou não.

Então, de que ela depende?

Em uma lei, quando se prescinde do conteúdo, nada mais resta senão a sua "forma". Assim, a essência do imperativo consiste precisamente em sua validade em virtude de sua *forma de lei,* isto é, por sua "racionalidade".

A lei moral é tal porque me ordena a respeitá-la enquanto lei ("deves porque deves"). E ela é assim porque *vale universalmente, sem exceções.*

Eis como Kant expressa essa sua concepção fundamental do "formalismo" moral: "Se um ser racional deve pensar suas máximas como leis práticas universais, só pode pensar essas máximas como princípios tais que contenham o motivo determinante da vontade, *não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma.* A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Esta pode ser a razão pela qual a vontade se determina ou pode não sê-lo. Se é o fundamento de determinação da vontade, a regra da vontade é submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer ou desprazer); conseqüentemente, não pode ser uma lei prática. Ora, em uma lei, quando se prescinde de toda matéria, isto é, do objeto da vontade (enquanto motivo determinante), nada mais resta senão a simples *forma* de uma legislação universal. Portanto, um ser racional ou não pode de modo algum pensar *os próprios* princípios subjetivamente práticos, isto é, suas próprias máximas, ao mesmo tempo como leis universais, *ou então deve admitir que sua simples forma, pela qual elas se adaptam a uma legislação universal, por si só, faça delas leis práticas."*

Ao dizer isso, Kant nada mais faz do que transferir para a sua própria linguagem filosófica o princípio evangélico segundo o qual não é moral *aquilo que* se faz, mas sim a *intenção* com que se faz. Aquilo que, na moralidade evangélica, é a "boa vontade" como essência da moral em Kant é *adequação da vontade à forma da lei.*

V. Mathieu precisou muito bem esse ponto, neste texto que vale à pena transcrever: "A lei moral não pode consistir em ordenar esta ou aquela coisa, isto é, não pode dizer respeito (diretamente) àquilo que Kant chama de 'matéria' da vontade, porque diz res-

peito à *intenção* com que a coisa é feita. É o inverso daquilo que acontece com as leis do Estado, que ordenam fazer isto ou aquilo, mas não podem obrigar a que seja feito com determinada intenção; ordenam, por exemplo, que se paguem os impostos e têm meios para obrigar a isso, mas (mesmo que, por vezes, o desejem) não têm meios para fazer com que esses atos sejam cumpridos mais com uma intenção do que com outra (digamos, com a intenção de servir ao Estado ao invés de simplesmente para fugir às sanções etc.). E isso ocorre precisamente porque constituem uma legislação *externa*. Se a vontade do indivíduo, em si mesma, não concorda com o que elas pedem, só podem ameaçar com certos castigos ou prometer-lhe certos prêmios para obter o que desejam. Nesse caso, porém, a intenção do indivíduo não estará voltada *diretamente* para aquilo que quer a lei, mas apenas para evitar o castigo e obter o prêmio. E a lei, mesmo que se proponha a isso, não pode transformar essa intenção em outra, porque, novamente, não tem outro meio senão as ameaças ou promessas para se fazer valer. Kant observa que esse é o caso de toda legislação 'heterônoma' (= que vem de fora, como ordem extrínseca); e nem pode ser diferente, desde que a lei diga respeito à *coisa* que se deve querer e não, como no caso da legislação moral, ao princípio pelo qual se deve querê-la. E isso porque, para *fazer querer* uma coisa, é preciso usar promessas ou ameaças, ao passo que, para obter certa intenção e, portanto, uma adesão *livre* da vontade, esse procedimento não pode ser aplicado: precisamente por isso, a adesão obtida não seria livre e, portanto, não seria própria da liberdade do agente. É por isso que Kant afirma que a lei moral só pode ser *formal* e não 'material'. Ele quer dizer que, em última instância, a nossa moralidade não depende das coisas que queremos, mas sim do princípio *pelo qual* as queremos. O objeto da vontade é moralmente 'bom' quando eu o quero por um princípio bom, mas não é possível dizer o contrário, isto é, que um princípio seja bom quando prescreve um objeto bom. Nesse sentido, Kant diz que o princípio da moralidade não é o conteúdo, mas a *forma*."

Podemos resumir da seguinte maneira tudo o que foi dito até aqui: a essência do imperativo categórico não consiste em ordenar *aquilo que* se deve querer, mas sim *como se deve querer* aquilo que queremos. Portanto, a moralidade *não* consiste naquilo que se faz, mas no *como se faz* aquilo que se faz.

3.4. As fórmulas do imperativo categórico

Sendo assim, o imperativo categórico não pode ser senão um e a sua fórmula mais apropriada a seguinte: "Age de modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre, ao mesmo tempo,

como princípio de legislação universal", ou seja, que a tua máxima (subjetiva) se torne lei universal (objetiva).

Essa é a única fórmula que Kant, depois de tê-la apresentado na *Fundamentação da metafísica dos costumes,* ainda a mantém na *Crítica da razão prática.* Ela evidencia precisamente a pura "forma" da lei moral, que é a *universalidade* (a sua validade sem exceções).

Na *Fundamentação,* podem-se ler ainda outras duas fórmulas.

Diz a segunda: "Age de modo a considerar a humanidade, seja na tua pessoa, seja na pessoa de qualquer outro, sempre também *como objetivo* e nunca como simples meio." Baseada no elevado conceito que coloca o homem não como uma coisa entre outras coisas, mas acima de tudo, essa formulação é omitida na *Crítica da razão prática,* porque Kant quer levar o seu formalismo às extremas conseqüências, isto é, prescindindo de qualquer conceito de "fim". Com efeito, essa formulação pressupõe o princípio "a natureza racional existe como fim em si".

A terceira formulação da *Fundamentação* diz: "Age de modo que a vontade, com a sua máxima, possa ser considerada como universalmente legisladora em relação a si mesma."

Essa terceira formulação é muito semelhante à primeira e a diferença está no fato de que, enquanto a primeira destaca a *lei,* a terceira destaca mais a *vontade,* como que dizendo que nós não estamos somente submetidos a uma lei, mas que essa lei também é fruto de nossa própria racionalidade e, portanto, depende de nós: *somos nós, com a nossa vontade e racionalidade, que damos as leis a nós mesmos.*

Essa terceira formulação supõe portanto a "autonomia" da lei moral, da qual falaremos adiante. Na *Crítica da razão prática,* portanto, Kant também omitiu essa formulação, com o objetivo de não pressupor tais conceitos, ainda não elucidados, ou seja, para obter o máximo de rigor lógico.

3.5. **A liberdade como condição e fundamento da lei moral**

O imperativo categórico, portanto, é uma proposição pela qual a vontade é determinada (movida) a priori objetivamente. Isso significa que *a razão pura, em si mesma, é "prática", precisamente porque determina a vontade sem que entrem em jogo outros fatores* (bastanto a pura forma da lei).

A existência da lei moral, ou seja, do imperativo categórico como foi definido acima, não tem necessidade de ser justificada ou

provada. Ela se impõe à consciência (diz expressamente Kant) como "fato da razão" (*ein Faktum der Vernunft*). E esse "fato" só pode ser explicado admitindo-se a liberdade. Portanto, a consciência desse fato (lei moral) não deriva de nada anterior, como, por exemplo, da consciência da liberdade, mas sim ao contrário; nós adquirimos consciência da liberdade exatamente porque *antes de tudo* temos consciência do dever.

Sendo assim, diz Kant, nós nos encontramos diante de fato absolutamente único. O imperativo (a consciência do imperativo), que me ordena querer segundo a pura forma da lei, ordena-me substancialmente à liberdade. Por isso, *não se trata de um juízo analítico, mas sintético a priori*, porque me diz algo de novo. E me diz algo de novo não em dimensão fenomênica, mas metafenomênica: o dar-se do dever me diz *eo ipso* que eu sou *livre* (caso contrário o dever não teria sentido) e, portanto, me diz da dimensão não-fenomênica da liberdade, *mesmo sem fazer-me captá-la cognoscitivamente em sua essência.*

Vejamos o texto basilar de Kant, difícil, mas de enorme importância, porque ele se revela de tal dimensão a ponto de redimensionar aqueles limites que o próprio Kant havia estabelecido na *Crítica da razão pura:* "A consciência dessa lei fundamental pode ser chamada *fato da razão,* não porque possa ser deduzida dos dados racionais anteriores, como, por exemplo, da consciência da liberdade (porque tal consciência não nos é dada antes de mais nada), *mas porque se nos impõe por si mesma como uma proposição sintética a priori* (considere-se que 'proposição sintética a priori' é precisamente a expressão, em termos de conhecimento, de 'fato' da razão), *não fundamentada em nenhuma intuição, nem pura* (no sentido de 'sensível puro': Kant alude às formas do espaço e do tempo) *nem empírica.* Naturalmente, tal proposição seria analítica supondo-se a liberdade do querer, mas, para fazer isso, entendendo-se a liberdade em sentido positivo, seria necessária uma intuição intelectual que não é absolutamente lícito admitir (pelas razões explicadas na *Crítica da razão pura*). Entrentanto, para poder considerar sem equívocos tal lei como *dada,* é preciso observar que *não se trata de fato empírico, mas sim do único fato da razão pura, que, por meio dele, se anuncia como originariamente legisladora (sic volo, sic jubeo)."*

Depois de ter ido até ao ponto de admitir inclusive *um caso de juízo sintético a priori não fenomênico,* Kant não tirou as devidas conseqüências ao nível metafísico unicamente devido ao arraigado preconceito "cientístico", que o levava a admitir como "conhecimento" *pleno jure* somente o conhecimento de tipo matemático-geométrico e o conhecimento de tipo galileano-newtoniano.

Somente quando se leva isso em conta é que se pode compreender bem por que Kant diz que nós não "conhecemos" (no sentido acima indicado) a liberdade e que, para conhecê-la, devemos ter uma intuição intelectiva (dado que esta não é um fenômeno, mas um númeno), malgrado o fato de apresentar dela uma definição formal precisa.

A liberdade é *independência* (da vontade) *em relação à lei natural dos fenômenos, ou seja, do mecanismo causal.* O que equivale ao que se disse sobre o "formalismo": a liberdade é a característica própria daquela vontade que pode ser determinada pela *pura forma* da lei, sem necessidade do conteúdo (que é ligado à lei natural do fenômeno). Essa liberdade, que não explica nada no mundo dos fenômenos e que, na dialética da *Razão pura*, dá lugar a uma antinomia insuperável (cf. p. 901), *já na esfera moral explica tudo.* E é exatamente por isso que nós tomamos consciência dela *por via moral.* De modo que Kant conclui: "Portanto, ninguém teria jamais ousado introduzir a liberdade na ciência se a lei moral e, com ela, a razão prática, não o houvesse levado a isso, pondo sob seus olhos aquele conceito."

Conclusão: nós conhecemos *primeiro* a lei moral (o dever) como "fato da razão" e, *depois*, dela inferimos a liberdade como seu fundamento e como sua condição. Para dar um exemplo particularmente eloqüente, se um tirano, ameaçando-te, te impusesse testemunhar em falso contra um inocente, pode muito bem ocorrer que, por medo, tu cedas e jures em falso; mas, depois, terias remorso. Isso significa que tu compreendes muito bem que "devias" dizer a verdade, mesmo que não o tenhas feito. E, se "devias" dizer a verdade, então também o "podias" (embora tenhas feito o contrário). O remorso significa precisamente que *devias e, portanto, podias.*

O pensamento Kantiano a esse respeito pode, portanto, ser assim resumido: "Deves, portanto podes" (e não ao contrário).

3.6. **O princípio da "autonomia moral" e o seu significado**

Se definimos a liberdade como "independência da vontade em relação à lei natural dos fenômenos" e como "independência em relação aos conteúdos" da lei moral, então nós temos o seu sentido "negativo" (ou seja, *aquilo que ela exclui*); se, ao contrário, agregamos a essa conotação outra, ou seja, a conotação de que a vontade (independente) também está em condições de *determinar-se por si própria,* de se *autodeterminar,* então temos também o sentido "positivo" e específico. Esse aspecto positivo da liberdade é aquilo que Kant chama "autonomia" (= determinar-se a si mesmo a sua

própria lei). O seu contrário é a "heteronomia", ou seja, fazer que a vontade dependa e seja determinada por algo diferente.

Vejamos ainda uma passagem essencial a esse respeito, fundamental na história da problemática da liberdade: "A *autonomia* da vontade é único princípio de toda lei moral e dos deveres conformes a essa lei; toda *heteronomia* do arbítrio, ao contrário, não somente não determina qualquer obrigatoriedade, mas, inclusive, é contrária ao seu princípio e à moralidade do querer. Em outros termos, o único princípio da moralidade consiste na *independência de toda matéria em relação à lei* (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, no entanto, na determinação do arbítrio por meio da pura forma legisiativa universal, da qual deve ser capaz uma máxima. Essa *independência,* portanto, é a liberdade em sentido *negativo; essa legislação autônoma* da razão pura e, como tal, prática, é *liberdade em sentido positivo.* Portanto, *a lei moral nada mais expressa do que a autonomia da razão pura prática,* isto é, da liberdade, que sem dúvida é também a condição formal de todas as máximas, pois somente obedecendo a ela é que elas podem se harmonizar com a suprema lei prática."

"Liberdade", "autonomia" e "formalismo" estão indissoluvelmente ligados.

Naturalmente, isso não significa que, autodeterminando-se, a vontade não se proponha conteúdos e que a forma da lei moral não tenha uma matéria, mas sim que esta *não* pode nunca ser o motivo e a condição determinantes.

Escreve Kant: "A matéria da máxima, portanto, pode permanecer, mas essa não deve ser a sua condição, caso contrário a máxima não seria capaz de construir uma lei. Assim, a simples forma da lei, que limita a matéria, *deve ser, ao mesmo tempo, um fundamento para atribuir tal matéria ao querer, mas sem pressupô-la."*

Todas as morais que se baseiam nos "conteúdos comprometem a autonomia da vontade, implicam uma dependência dela em relação às coisas e, portanto, à lei da natureza e, por conseguinte, comportam a *heteronomia* da vontade. Na prática, todas as morais dos filósofos anteriores a Kant, medidas com esse novo critério, revelam-se "heterônomas" e, portanto, falazes. O filósofo considera que todas as morais heterônomas, dependendo dos princípios em que se baseiam, podem se inserir em um dos casos representados na seguinte tabela, que inclui todos os possíveis casos, inclusive o da ética "formal".

Os *motivos "materiais"* que determinam a vontade no princípio da moralidade podem ser

- *subjetivos*
  - *externos*
    - – *da educação* (por exemplo, segundo Montaigne, que sustentava que se deve adaptar aos usos e costumes do seu próprio país).
    - – *da constituição civil* (por exemplo, segundo Mandeville, para quem os fins individuais se transformam por sua própria conta em sociais).
  - *internos*
    - – *do sentimento físico* (por exemplo, Epicuro, que baseava a sua ética no sentimento do prazer).
    - – *do sentimento moral* (por exemplo, Hutcheson; cf. acima, p. 796)
- *objetivos*
  - *internos*
    - – ou a *perfeição* (como a entendiam, por exemplo, os estóicos antigos ou então Wolff).
  - *externos*
    - – ou a *vontade de Deus* (como a entendia, por exemplo, Crusius — em cujos textos Kant aprendeu — e a moral teologicamente fundamentada).

Em particular, deve-se destacar que todo tipo de ética que se baseie na "busca de felicidade" é heterônoma, porque introduz fins "materiais", com toda uma série de conseqüências negativas. A busca de felicidade polui a pureza da *intenção* e da vontade, posto que aponta para determinados fins (para *aquilo que* se deve fazer e não para o *como* se deve fazê-lo) e assim a condiciona. Como já dissemos, a busca da felicidade dá lugar a imperativos hipotéticos e não a imperativos categóricos. Toda a ética grega, que era

precisamente eudemônica (isto é, voltada para a busca da *eudaimonía* = felicidade), é assim derrubada.

Já a moral evangélica não é eudemônica, porque proclama a pureza do princípio moral (a pureza da intenção = a pureza da vontade), como já dissemos.

Nós não devemos agir *para alcançar a felicidade,* mas devemos agir *unicamente pelo puro dever.* Entretanto, agindo pelo puro dever, o homem torna-se "digno de felicidade", o que comporta *conseqüências muito importantes,* como veremos adiante.

3.7. O "bem moral" e a "tipicidade do juízo"

Todas as éticas pré-kantianas partiam da determinação daquilo que é "bem moral" e "mal moral", daí deduzindo em conseqüência a lei moral, prescrevendo então visar o bem e evitar o mal.

Em conseqüência do seu formalismo, Kant subverte precisamente os termos da questão: "O conceito de bom e mau não deve ser determinado *antes* da lei moral, mas somente *depois dela.*" O que significa que "não é o conceito de bem como objeto que torna possível e determina a lei moral, mas, ao contrário, a *lei moral que, antes, determina o conceito de bem,* no sentido que este mereça ser chamado assim tão absolutamente".

Em suma, é a lei moral que determina e faz ser o bem moral e não o contrário. Entretanto, o paradoxo deixa de ser gritante quando o pensamos na ótica já indicada: é a intenção pura ou a vontade pura que faz ser bom aquilo que quer e não o contrário (não há coisa alguma ou qualquer conteúdo dos quais poderiam derivar a intenção e a vontade pura).

Mas, pergunta-se, como se poderá passar desse rigoroso formalismo à ação concreta? Como se poderá passar do imperativo categórico, que só prescreve a forma, para os casos e conteúdos particulares? Como será possível a adoção de uma ação particular sob a lei prática pura (sob o imperativo)?

Como se vê, o problema que surge aqui é análogo ao surgido na *Crítica da razão pura* a propósito de encontrar uma ponte, uma forma de mediação entre os conceitos puros e os dados sensíveis. E já vimos como Kant resolveu esse problema com a doutrina do "esquematismo transcendental" (cf. acima, pp. 889 ss). Aqui, porém, o problema é mais difícil de resolver, pois se trata de medir o *suprasensível* (como é o caso da lei e do bem moral) e a *ação sensível.*

Então, Kant usa como "esquema" o conceito de "natureza" entendida como conjunto de leis que se concretizam necessariamente (ou seja, sem exceção alguma). E passa a desenvolver seu

raciocínio. Imaginemô-la como "tipo" da lei moral (e usar a lei e a natureza sensível como "tipo" da lei moral significa usá-la à maneira de "esquema" ou "imagem" para representar a lei e a natureza inteligível). Agora, tomemos a ação concreta que nos preparamos para realizar e suponhamos que a máxima na qual ela se inspira deve se tornar lei necessária (ou seja, não suscetível de exceções) de uma "natureza" na qual nós mesmos fôssemos obrigados a viver. Pois bem, esse "esquema" nos revela imediatamante se a nossa ação é objetiva (moral) ou não: com efeito, se nos satisfizesse o viver nesse suposto mundo em que a nossa máxima se tornasse lei necessária (que não tem exceções), isso quer dizer que ela estaria em conformidade com o dever; se não, não.

Exemplifiquemos: digamos que, se alguém diz uma falsidade para evitar dificuldades, percebe-se logo se o seu comportamento é ou não moral transformando a sua máxima (= me é lícito dizer falsidades para evitar dificuldades) em lei de uma natureza da qual ele próprio devesse ser parte necessariamente: com efeito, não seria possível viver em um mundo em que *todos* dissessem *necessariamente* falsidades (e exatamente aquele que mente seria o primeiro a não querer viver nesse mundo). Da mesma forma, seria possível viver em um mundo no qual *todos* matassem necessariamente? Ou então em um mundo no qual todos roubassem necessariamente? E, assim, os exemplos poderiam se multiplicar à vontade.

Assim, elevando a máxima (subjetiva) ao nível da *universalidade,* ficamos em condições de *reconhecer* se ela é moral ou não: *olha as tuas ações pela ótica do universal e compreenderás se são ações moralmente boas ou não.*

Trata-se de um refinado, complexo e engenhoso modo de expressar aquele mesmo princípio que, com extrema simplicidade de veracidade, o *Evangelho* afirma: "Não faças aos outros aquilo que não queres que seja feito a ti".

3.8. **O "rigorismo" e o hino kantiano ao "dever"**

Levando em conta tudo o que foi dito até aqui, é evidente que, para Kant, não basta que uma ação seja feita *segundo* a lei, ou seja, *em conformidade* com a lei. Nesse caso, a ação poderia ser simplesmente "legal" (feita *em conformidade* com a lei) mas não "moral". Para ser moral, a vontade que está na base da ação deve ser determinada "imediatamente" só pela lei, isto é, não "através da mediação do sentimento, qualquer que seja a sua espécie". Qualquer intervenção sobre a vontade por parte de moventes que sejam estranhos à lei moral provoca "hipocrisia". Se faço caridade aos pobres por puro dever, faço uma ação moral; se a faço por

compaixão (que é um sentimento estranho ao dever) ou para me mostrar generoso (o que é mera vaidade), faço uma ação simplesmente legal ou até hipócrita.

Está claro que, como ser sensível, o homem não pode prescindir dos sentimentos e das emoções. Mas, quando eles irrompem na ação moral, só podem maculá-la: e são perigosos até quando impelem no sentido indicado pelo "dever", precisamente porque há o risco de fazerem a ação cair do plano *moral* para o plano puramente *legal,* no sentido que esclarecemos.

Na sua ética, Kant só reconhece direito de cidadania a um único sentimento: o sentimento do "respeito". Trata-se, porém, de um sentimento suscitado pela própria lei moral e, portanto, de um sentimento diferente dos outros. Com efeito, contrastando as inclinações e as paixões, a lei moral impõe-se sobre elas, abate a sua soberba e as humilha: e isso, precisamente, suscita na sensibilidade humana o "respeito" diante de tal "potência" da lei moral. Como dissemos, trata-se de um sentimento *sui generis,* ou seja, de *um sentimento que nasce com base em um fundamento intelectual e racional, enquanto é suscitado pela própria razão.* E Kant precisa: "E esse sentimento é o único que podemos conhecer inteiramente *a priori* e do qual podemos conhecer a necessidade."

Evidentemente, o respeito se refere sempre e só a *pessoas,* nunca a *coisas.* As coisas inanimadas e os animais podem suscitar amor, medo, terror etc., mas nunca "respeito". E o mesmo vale para o homem entendido como "coisa", ou seja, no seu aspecto fenomênico: podemos amar, odiar e até mesmo admirar um grande gênio ou um poderoso, mas o respeito é outra coisa, *nascendo somente diante do homem que encarna a lei moral.*

Por isso, Kant escreve: "Diz Fontanelle: 'Diante de um poderoso, eu me inclino, mas o meu espírito não se inclina.' E eu posso acrescentar: diante de uma pessoa de condição humilde, na qual percebo um caráter direito, em uma discrição tal que eu não tenho consciência de ter, *o meu espírito se inclina,* queira eu ou não e por mais que eu erga a cabeça para não pemitir-lhe esquecer minha condição social. Por que isso? O seu exemplo me apresenta uma lei que abate a minha soberba, se eu a comparo com o meu comportamento. E esse próprio fato demonstra aos meus olhos que a essa lei *pode-se obedecer* e, portanto, ela é *exeqüível.* Eu posso até me sentir dotado do mesmo grau de honestidade, mas o respeito permanece, porque, sendo no homem todo bem que falta, a lei, tornada manifesta por um exemplo, continua sempre abatendo o meu orgulho. E o homem que percebo diante de mim — e cujas fraquezas (que, todavia, ele pode ter) não me são conhecidas como

as minhas, de modo que ele me aparece sob uma luz pura — me oferece uma medida disso. *O respeito é um tributo que não podemos recusar ao mérito (moral), queiramos nós ou não:* por mais que possamos reprimir as suas manifestações exteriores, não podemos deixar de senti-lo inteiramente." Nesse sentido, como "movente", o respeito pode colaborar para que haja obediência à lei moral.

Tudo isso explica melhor as características da lei moral como "dever". À medida que exclui a influência de todas as inclinações sobre a vontade, a lei moral expressa uma "coerção prática" das inclinações, a sua submissão (e, portanto, respeito) e, por conseguinte, se manifesta como "obrigatoriedade". Em um ser *perfeito,* a lei moral é lei de "santidade"; em um ser *finito,* é "dever".

Sendo assim, é compreensível que, colocando o dever acima de tudo, Kant entoe um verdadeiro hino em sua obra, que constitui uma das páginas mais elevadas e comovidas do filósofo:

"Dever, nome grande e sublime, que nada contém que lisonjeie o prazer, mas exige submissão, e que, para mover a vontade, nada ameaça que suscite no espírito repugnância ou estupefação, mas apresenta unicamente uma lei, que encontra por si mesma acesso ao espírito e, no entanto, alcança forçosamente veneração (ainda que nem sempre obediência). Uma lei diante da qual todas as inclinações emudecem, ainda que, subrepticiamente, trabalhem contra ela. Qual é a origem digna de ti, onde se encontra a raiz de tua nobre descendência, que altivamente rejeita todo parentesco com as inclinações, aquela raiz da qual se deve fazer derivar a condição irrevogável daquele valor que é o único que os homens podem se dar por si próprios? Não pode ser nada menos do que aquilo que eleva o homem acima de si mesmo (como parte do mundo sensível), daquilo que o liga a uma ordem de coisas que só o intelecto pode pensar e que, ao mesmo tempo, tem sob si todo o mundo sensível e, com ele, a existência empiricamente determinável do homem no tempo e o conjunto de todos os fins (o único adequado a uma lei prática incondicionada, como é a lei moral). Nada mais é do que a *personalidade* — isto é, a liberdade e independência em relação ao mecanismo de toda a natureza —, considerada ao mesmo tempo como a faculdade de um ser submetido a leis também práticas, próprias dele e dadas por sua própria razão, de modo que a pessoa, como pertencente ao mundo sensível, é submetida à sua própria personalidade enquanto pertence, ao mesmo tempo, ao mundo inteligível. E não é de se maravilhar que o homem, enquanto pertence a ambos os mundos, deva considerar o seu próprio ser, em relação à sua segunda e suprema destinação, nada menos que com veneração e as leis dessa destinação com o mais profundo respeito."

3.9. Os postulados da razão prática e o primado da razão prática em relação à razão pura

Aquele mundo inteligível e numênico que escapava à razão pura, fazendo-se-lhe presente apenas como exigência ideal (Idéias da razão), revela-se portanto acessível *por via prática.* De simples Idéias (exigências estruturais da razão), a liberdade (objeto da terceira antinomia da Idéia cosmológica), a imortalidade (da alma) e Deus tornam-se *postulados* na *Crítica da razão prática.*

Os postulados "não são dogmas teóricos, mas *pressupostos,* de um ponto de vista necessariamente prático; portanto,não amplificam o conhecimento especulativo, *mas dão às Idéias da razão especulativa em geral* (por meio de sua relação com os princípios práticos) *uma realidade objetiva e autorizam conceitos dos quais, se assim não fosse, não se poderia presumir nem mesmo a afirmação da sua possibilidade".*

A força dos postulados está no fato de que nós temos de admiti-los para poder explicar a lei moral e o seu exercício. Se não os admitíssemos, não poderíamos explicar a lei moral. E, como esta é um fato inegável, assim a realidade dos postulados também é inegável. É por isso que Kant diz que os postulados "dão as Idéias da razão especulativa em geral *uma realidade objetiva".*

Eis uma apresentação sintética dos três postulados:

1) Já vimos que a liberdade é a condição do imperativo e, ao mesmo tempo, dele deriva. Kant fala até mesmo (cf. acima, p. 913 s) do imperativo categórico como de uma proposição sintética a priori que implica estruturalmente a liberdade e, portanto, como algo que é capaz de levar para além do mundo dos fenômenos. Mas ele diz ainda mais. A categoria de causa, que é um conceito puro, é em si mesma aplicável tanto ao mundo fenomênico (causa entendida mecanicamente) como ao mundo numênico (causa livre). E, embora seja teoricamente impossível a aplicação da causalidade ao *numeno,* no entanto é possível a sua aplicação à *vontade pura* no campo da moral — e, assim, é possível conceber a *vontade pura como causa livre.* Desse modo, o homem descobre pertencer a dois mundos: por um lado, como fenômeno, ele se reconhece como determinado e sujeito à causalidade mecânica; por outro lado, porém, ele se descobre como ser inteligível e livre, em virtude da lei moral. E nada impede que uma mesma ação, pertencente à esfera sensível, seja condicionada mecanicamente e determinada necessariamente no seu desenvolvimento, mas que, no entanto, sendo devida a um agente que pertence ao mundo inteligível, também possa pertencer "ao mundo inteligível, ter como seu fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada e, portanto, ser pensada como livre". (Em outras palavras, nada

impede que uma mesma ação possa ser produzida por uma causa livre e, portanto, numênica, mas, ao mesmo tempo, se desdobre segundo as leis da necessidade em dimensão fenomênica.)

2) A existência de Deus é recuperada no nível de "postulado" do seguinte modo. A virtude (que é o exercício e a concretização do dever) é "bem supremo". Entretanto, ela ainda não é o bem em seu caráter completo e íntegro. Só chega a sê-lo a virtude à qual se agregue também a felicidade que lhe compete por sua própria natureza de virtude. Juntamente com a felicidade que lhe compete, a virtude constitui o "sumo bem". Ora, a busca da felicidade nunca gera a virtude (porque faz a moral cair no eudemonismo, pelas razões que já vimos), mas a busca da virtude também não gera a felicidade por si só. Pelo menos, é o que ocorre *neste* mundo, que não é governado pelas leis morais, mas sim, pelas mecânicas.

Entretanto, a busca da virtude nos torna dignos de felicidade. E ser dignos de felicidade, mas não ser felizes é absurdo. E saímos desse absurdo *postulando* um mundo inteligível e um Deus, onisciente e onipotente, que proporcione a felicidade aos méritos e aos graus da virtude.

Em outras palavras, a lei moral me ordena ser virtuoso; isso me torna digno de felicidade; precisamente por isso, é lícito *postular* a existência de um Deus que faça corresponder em *outro* mundo aquela felicidade que compete ao mérito e que não se realiza *neste* mundo. (Sem esse "postulado", ter-se-ia uma situação absurda, contrária à razão.)

3) A imortalidade da alma é postulada como segue. O sumo bem requer a "perfeita adequação da vontade à lei moral". E isso, precisamente, nos é ordenado pelo imperativo. Mas essa "perfeita adequação da vontade à lei moral" é a "santidade". Ora, como esta a) é exigida categoricamente e b) ninguém *neste* mundo pode concretizá-la, "ela só poderá ser encontrada em um progresso ao infinito", ou seja, em um progresso que cada vez mais se aproxime daquela *"adequação completa":* "Mas tal progresso infinito só é possível pressupondo uma existência e uma personalidade do próprio ser racional que perdurem ao infinito — e isso toma o nome de imortalidade da alma." Trata-se de um modo bastante insólito de conceber a imortalidade e a vida eterna (o paraíso): isto é, não como uma condição de certo modo estática ou, pelo menos, aprocessual, mas precisamente como um incremento e um progresso infinitos. Para Kant, a imortalidade e a outra vida constituem um aproximar-se-sempre-mais-da-santidade, um contínuo crescimento na dimensão da santidade.

A razão prática, portanto, "preencheu" aquelas exigências da razão pura que eram as Idéias, dando-lhes uma "realidade moral".

Portanto, ela não está justaposta à razão pura, mas sobreposta, ou melhor, sobreordenada a ela. O contrário é impensável, diz Kant, "porque, em última análise, todo interesse é prático e até mesmo o interesse da razão especulativa só é perfeito condicionadamente e no uso prático".

A *Crítica da razão pura* só adquire o seu justo significado à luz da *Crítica da razão prática*, que constitui a mais viva e apaixonante obra de Kant.

4. A *Crítica do juízo*

4.1. A posição da terceira *Crítica* em relação às duas anteriores

A *Crítica da razão pura* ocupou-se da faculdade teórica, ou seja, do aspecto cognoscitivo da razão humana, concluindo que a esfera por ela dominada é a da experiência (real ou possível), que é a esfera dos fenômenos. O intelecto humano impõe a lei aos fenômenos e estes, regulados pelas leis do intelecto, constituem a natureza. Essa natureza é caracterizada pela causalidade mecânica e pela necessidade, que é a necessidade mesma que lhe imprime o intelecto, como se viu amplamente.

Já a *Crítica da razão prática* tratou de um tipo diverso de legislação, caracterizada pela *liberdade*. Tal legislação, porém, não se explica em um âmbito teórico, mas prático, como também vimos.

Portanto, o domínio da razão pura não pode de modo algum nos representar seus objetos como coisas em si, mas somente como fenômenos; já o domínio prático pode nos representar seus próprios objetos como coisas em si (supra-sensíveis), mas não pode conhecê-los teoricamente. Às coisas em si e aos númenos só podemos dar realidade prática.

É evidente que essa "ruptura" entre "fenômeno" e "númeno" devia atormentar Kant, ainda mais que a) já na primeira *Crítica*, ele havia admitido (embora com uma série de cautelas e distinções) que a coisa em si é o substrato numênico do fenômeno (sendo pensável, ainda que não cognoscível) e b) na segunda *Crítica*, havia admitido o acesso por via prático-moral ao mundo das coisas em si e dos númenos.

Na *Crítica do juízo*, ele se propõe então a tarefa de tentar uma mediação entre os dois mundos e, de certa forma, captar a sua unidade, embora reafirmando firmemente que essa mediação não poderá ser de caráter "cognoscitivo" e "teórico".

Eis as afirmações programáticas de Kant: "Ora, embora exista um abismo imensurável entre o domínio do conceito de

natureza ou o sensível e o domínio do conceito de liberdade ou o supra-sensível, de modo que não é possível nenhuma passagem do primeiro para o segundo (através do uso teórico da razão), como se fossem dois mundos tão diversos que o primeiro não possa ter qualquer influência sobre o segundo. Entretanto, o segundo deve ter uma influência sobre o primeiro, isto é, o conceito da liberdade deve realizar no mundo sensível o objetivo proposto através de suas leis e, conseqüentemente, a natureza deve poder ser pensada de modo que a conformidade às leis que constituem a sua forma possa pelo menos se harmonizar com a possibilidade dos objetivos, que devem se concretizar nela segundo as leis da liberdade. Desse modo, deve haver um fundamento da *unidade* entre o supra-sensível que é o fundamento da natureza e aquilo que o conceito da liberdade contém praticamente, *um fundamento cujo conceito, na verdade, é insuficiente para dar seu conhecimento, tanto teórica como praticamente, não tendo portanto nenhum domínio próprio, mas que, apesar disso, permite a passagem do modo de pensar segundo os princípios de um ao modo de pensar segundo os princípios do outro."*

Esse fundamento é uma terceira faculdade, que Kant identifica como intermediária entre o intelecto (= faculdade cognoscitiva) e a razão (= faculdade prática) e que chama de *faculdade do juízo,* que se revela estreitamente vinculado com o *sentimento puro.*

Para compreender a nova *Crítica,* é necessário esclarecer bem o novo significado de "juízo" e estabelecer com exatidão em que ele se diferencia do "juízo" teórico de que fala a *Crítica da razão pura.*

4.2. "Juízo determinante" e "juízo reflexivo"

Segundo Kant, o juízo em geral é a faculdade de assumir o "particular" no "universal", ou seja, a faculdade de pensar o particular contido no universal. Ora, a esse respeito, dois casos são possíveis.

1) No primeiro caso, podem se dar tanto o "particular" como o "universal". Nesse caso, o juízo que opera a adoção do particular (já dado) pelo universal (também já dado) é *determinante.* Todos os juízos da *Crítica da razão pura* são *determinantes,* porque são dados tanto o particular (o múltiplo sensível) como o universal (as *categorias* e os *princípios* a priori). Kant chama esse juízo de "determinante" porque ele determina teoricamente o objeto (o constitui como objeto, como já vimos).

2) Ou então, no segundo caso, pode ser dado *só* o "particular", devendo o "universal" ser *procurado.* E é precisamente o juízo que

deve *procurá-lo*. Nesse caso, o juízo se chama "reflexivo". E chama-se "reflexivo" porque esse "universal que se deve encontrar" não é uma lei a priori do intelecto, mas, diz Kant, deriva de um "princípio da *reflexão* sobre objetos para os quais, objetivamente, nos falta em absoluto uma lei" (Note-se que, aqui, "reflexão" assume sentido, não genérico, mas técnico: para Kant, "reflexão" significa comparar e conjugar representações entre si e colocá-las em relação com as nossas faculdades do conhecimento.)

Como veremos, esse princípio "universal" da reflexão é diferente do universal do intelecto e é análogo ao das Idéias da razão: *ele consiste na Idéia de finalidade.*

Note-se, ademais, que, enquanto no juízo determinante os dados particulares são os fornecidos pela sensibilidade e, portanto, são dados informes que são "enformados" pelas categorias, no juízo reflexivo os dados são constituídos pelos objetos já determinados pelo "juízo determinante" ou teórico. Assim, podemos dizer que o "juízo reflexivo" reflete sobre esses objetos já teoricamente determinados (sobre as representações desses objetos) a fim de "encontrar" e "recuperar" a concordância entre si e com o sujeito (com as suas faculdades cognoscitivas e com as suas exigência morais, particularmente com a liberdade). No juízo reflexivo, nós captamos as coisas como em harmonia umas com as outras e também em harmonia conosco.

Como dissemos, o universal próprio do juízo reflexivo não é de natureza lógica, porquanto se trata de um universal que, muito mais, *corresponde às Idéias da razão e ao seu uso normativo.* Com efeito, nos simples juízos reflexivos, para poder remontar do particular ao universal que deve ser "encontrado" (ou seja, para encontrar a unidade sob a qual reunir os vários objetos e os vários casos), temos necessidade de um princípio-guia a priori, que, segundo Kant, outra coisa não é senão a *hipótese da finalidade da natureza* em seus múltiplos casos e manifestações, ou melhor, a consideração da natureza e de tudo o que nela foi deixado indeterminado pelo nosso intelecto "segundo uma unidade que possa ter sido estabelecida por um intelecto (ainda que não o nosso)", precisa Kant, ou seja, segundo uma unidade "que possa ter sido estabelecida por um intelecto divino". É evidente que, considerada desse ponto de vista, vale dizer, como a realização do projeto de uma mente divina, toda a realidade da natureza, particularmente todos os acontecimentos que nos aparecem como contingentes, manifestam-se então sob uma luz completamente diferente, ou seja, à luz de um *objetivo* e de um *fim.*

Desse modo, o conceito de fim, que fôra excluído da *Razão pura,* ingressa na filosofia kantiana nessa fórmula complicadíssima do "juízo reflexivo", aliás bastante sugestiva. O conceito de

"fim" não é um conceito teórico, como já recordamos, mas algo que se radica em uma necessidade e em uma instância estrutural do sujeito. Entretanto, embora dentro desses limites, o juízo reflexivo "fornece o conceito intermediário entre o conceito da *natureza* e o da *liberdade*". Concebida "teleologicamente", a natureza se harmoniza com a "finalidade moral", porque a finalidade faz a natureza perder a sua rigidez mecanicista e torna possível a sua harmonização com a liberdade.

Mas nós podemos "encontrar" o finalismo na natureza de dois modos diferentes, ainda que conjugados entre si: a) refletindo sobre a *beleza* ou então b) refletindo sobre o *ordenamento* da natureza. Daí a distinção kantiana de dois tipos de "juízo reflexivo": a) o juízo estético e b) o juízo teleológico, que agora examinaremos.

4.3. **O juízo estético**

A existência de juízos estéticos é um dado de fato evidente por si só. Mas, diante da existência do juízo estético, colocam-se dois problemas: 1) em primeiro lugar, o de estabelecer o que seja propriamente o *belo* que nele se manifesta; 2) em segundo lugar, o de remontar ao fundamento que o torna possível.

E eis a solução kantiana para esses dois problemas.

1) Para Kant, o belo, obviamente, não pode ser uma propriedade objetiva das coisas (o belo ontológico), mas sim algo que nasce da relação entre o objeto e o sujeito. Mais precisamente, é aquela propriedade que nasce da relação dos objetos comparados com o *nosso* sentimento de prazer e que *nós* atribuímos aos próprios objetos. A *imagem* do objeto referida ao *sentimento* do prazer, comparada a este e por este avaliada dá lugar ao juízo de gosto. Esse juízo não é cognoscitivo, porque o sentimento não é um conceito e, portanto, os juízos de gosto não são juízos teóricos. Belo, portanto, é aquilo que agrada segundo o juízo de gosto, o que implica em quatro características (que Kant deduz das quatro classes de categorias).

a) Belo é o objeto de "prazer sem interesse". Falar de prazer sem interesse significa falar de prazer que não está ligado ao grosseiro prazer dos sentidos e que não está ligado sequer ao útil econômico ou ao bem moral.

b) Belo é "aquilo que agrada universalmente, sem conceito". O prazer do bem é universal, porque *vale para todos os homens* e, portanto, se distingue dos gostos individuais; entretanto, essa universalidade não é de caráter conceitual e cognoscitivo. Trata-se portanto de uma universalidade "subjetiva", no sentido de que vale para cada sujeito (referida que é ao sentimento de cada um).

c) "A beleza é a *forma da finalidade* de um objeto, enquanto é percebido sem a representação de objetivo". G. de Ruggiero explica muito bem essa característica no seguinte texto: "O belo nos dá uma impressão de ordem e de harmonia, isto é, de um fim para o qual estão voltados os elementos do objeto representado. Mas, se analisarmos essa impressão, veremos que nenhum fim determinado e particular pode nos dar razão. Não é o fim egoísta da satisfação de uma nossa necessidade, pois sentimos que o prazer da beleza é desinteressado. Não é o fim utilitário, pelo qual o belo estaria subordinado a alguma coisa, pois sentimos que o belo é tal em si mesmo e não a serviço de outro. Não é o fim de uma perfeição intrínseca, ética e lógica, pois a essa nós chegamos através de uma reflexão conceitual, ao passo que o belo agrada imediatamente. Excluindo-se assim qualquer fim determinado, resta a própria idéia da finalidade, em seu aspecto formal e subjetivo, *como idéia de uma concordância quase intencional de partes em um todo harmônico.* Essa característica pode ser mais bem entendida quando consideramos a relação entre o belo da natureza, de que se fala, com o belo na arte. Diante do belo da natureza, nós percebemos como que a presença de um desígnio intencional pelo qual o objeto belo se nos configura como obra de arte. Ao contrário diante de uma obra de arte, que segue um desígnio intencional, nós sentimos que ela é verdadeiramente bela quando aquela intencionalidade se oblitera e o objeto parece uma criação espontânea da natureza. Reunindo as duas qualidades, que parecem em contraste, mas são convergentes, podemos dizer que no belo, da natureza ou da arte, é preciso que exista e não exista fim, ou seja, exista como se não existisse, isto é, que a intencionalidade e a espontaneidade estejam fundidas de tal maneira que a natureza pareça arte e a arte pareça natureza".

d) "O belo é aquilo que é reconhecido, sem conceito, como objeto de prazer *necessário.*" Trata-se, obviamente (como também no caso da universalidade), não de uma necessidade lógica, mas sim *subjetiva,* no sentido de que se trata de algo que se impõe a todos os homens.

2) Resolvido o primeiro problema, vejamos o segundo: qual é o fundamento do juízo (reflexivo) estético? O fundamento do juízo estético é o "livre jogo e harmonia das nossas faculdades espirituais" (a harmonia entre a representação e o nosso intelecto, entre a fantasia e o intelecto) que o objeto produz no sujeito. O juízo de gosto, portanto, é o efeito desse livre jogo das faculdades cognoscitivas. São compreensíveis, portanto, as conclusões de Kant: "Esse juízo puramente subjetivo (estético) do objeto ou da representação com que ele nos é dado precede o prazer pelo objeto e é o *fundamento* desse prazer *pela harmonia das faculdades do conhecer:*

mas só se funda na universalidade das condições subjetivas no juízo dos objetos *essa validade subjetiva universal do prazer* que nós ligamos à representação do objeto que chamamos 'belo'.

4.4. A concepção do sublime

O sublime é afim ao belo, porque também agrada "por si mesmo" e, do mesmo modo, pressupõe um "juízo de reflexão". A diferença está no fato de que o belo diz respeito à forma do objeto e a forma é caracterizada pela limitação (de-terminação), ao passo que o sublime também diz respeito àquilo que é informe e que, enquanto tal, implica a representação do ilimitado. Ademais, o belo produz um prazer positivo, enquanto o sulime produz um prazer negativo (por vezes, Kant chega a dizer que produz um sentimento de desprazer). Escreve Kant: "O sublime não pode se unir a algo atrativo; e, como o espírito não é simplesmente atraído pelo objeto, mas alternadamente atraído e repelido, o prazer do sublime não é tanto uma alegria positiva, mas muito mais um contínuo maravilhamento e estima, isto é, merece ser chamado um prazer negativo". E, por fim, o espírito tende à comoção ao se representar o sublime, ao passo que, representando-se o belo, "goza de calma contemplação".

Mas o sublime *não está nas coisas e sim no homem.* O sublime é de duas espécies: matemático e dinâmico; o primeiro é dado pelo infinitamente grande e o segundo pelo infinitamente potente. Diante do imensamente grande (oceano, céu etc.) ou do imensamente potente (terremotos, vulcões etc.) o homem, por um lado, se descobre pequeno e se sente esmagado, mas, por outro lado, descobre ser superior àquele imensamente grande ou potente de caráter físico (oceano, céu, terremotos e vulcões são fenômenos físicos), dado que leva em si as Idéias da razão, que são Idéias da totalidade absoluta, que superam aquilo que, à primeira vista, parecia superar o próprio homem.

Eis as eloqüentes palavras de Kant: "O verdadeiro sublime não pode estar contido em alguma forma sensível, mas diz respeito somente às Idéias da razão, as quais, embora nenhuma exibição lhes possa ser adequada, aliás, *precisamente por tal desproporção* que se pode exibir sensivelmente, *são evocadas e despertadas em nosso espírito.* Assim, o imenso oceano erguido pela tempestade não pode ser chamado de sublime: a sua visão é terrível. E é preciso que o espírito já tenha sido preenchido por tais idéias se, através de tal intuição, deve ser determinado a um sentimento, que é ele próprio sublime, *enquanto o espírito é levado a abandonar a sensibilidade e se ocupar de Idéias que contêm uma finalidade superior.*" Em conclusão, a definição mais apropriada de sublime é a seguin-

te: "Sublime é aquilo que, pelo fato mesmo de poder só pensá-lo, atesta uma faculdade de espírito superior a toda medida dos sentidos."

4.5. O juízo teleológico e as conclusões da *Crítica do juízo*

A finalidade do juízo estético é uma finalidade "sem objetivo", como vimos, isto é, uma finalidade *para o sujeito* (o objeto parece feito de propósito *para o sujeito,* a fim de pôr harmonicamente em movimento as suas faculdades). No juízo teleológico, ao contrário, considera-se a finalidade da natureza, que Kant recupera, precisamente, ao nível do "juízo reflexivo".

Essa é a parte mais atormentada da terceira *Crítica,* porque muitas considerações de Kant o levariam a conclusões metafísicas, que ele, no entanto, repele por causa dos preconceitos que carrega desde a primeira *Crítica.*

As conclusões do filósofo são as que se seguem.

Nós não sabemos como a natureza é em si mesma (considerada numenicamente), já que só a conhecemos fenomenicamente. Entretanto, nós não podemos deixar de considerá-la como organizada finalisticamente, *dado que em nós há uma tendência irrefreável a considerá-la desse modo.*

Aliás, Kant admite inclusive que alguns produtos da natureza física (os organismos) não podem ser explicados segundo leis puramente mecânicas, exigindo "uma lei de causalidade inteiramente diferente", isto é, a causalidade finalística.

Entretanto, não é possível a extensão do finalismo a *toda* a natureza, do ponto de vista cognoscitivo, pelas razões que já vimos (deveríamos ter um intelecto intuitivo e poder construir uma metafísica como ciência). Kant encontra a solução (não sem ter que forçar um pouco) precisamente graças ao *juízo teleológico* entendido como simples "juízo reflexivo".

As seguintes palavras de Kant resumem claramente a sua posição: "Há uma diferença absoluta entre dizer que a produção de certas coisas da natureza ou até de toda a natureza não é possível senão através de uma causa que se determina a agir intencionalmente e dizer que, *segundo a natureza particular de minha faculdade cognoscitiva, eu não posso julgar da possibilidade daquelas coisas e de sua produção senão pensando uma causa que age intencionalmente e, portanto, um ser que produz analogamente à causalidade de um intelecto.* No primeiro caso, quero afirmar algo do objeto e sou levado a demonstrar a realidade objetiva de um conceito que eu admito; no segundo, a razão nada mais faz do que determinar o uso de minhas faculdades cognoscitivas, em conformidade com a sua natureza e com as condições essenciais de sua

dimensão e dos seus limites. De modo que o primeiro é um princípio objetivo pelo juízo determinante e *o segundo um princípio subjetivo que serve simplesmente pelo juízo reflexivo* e, portanto, uma máxima que lhe é atribuída pela razão."

Entretanto, Kant reconhece expressamente que a consideração teleológica tem uso normativo e até *eurístico,* ou seja, válido "para investigar as leis particulares da natureza".

Mas a conclusão da *Crítica do juízo* é que, vista pela ótica do juízo reflexivo, a realização do fim moral do homem é o objetivo da natureza e que "segundo os princípios da razão, existem motivos suficientes (...) para que o juízo reflexivo considere o homem não somente como fim da natureza, como todos os seres organizados, *mas também como objetivo da natureza sobre a terra, de modo que, em relação a ele, todas as outras coisas naturais constituem um sistema de fins".* Sem o homem, o mundo seria um deserto vazio. E só a "boa vontade" constitui um objetivo último.

Essa foi a obra que teve maior influência sobre os contemporâneos de Kant e também sobre a geração seguinte: para Goethe, para Schiller e para os poetas românticos, Kant foi sobretudo o autor da terceira *Crítica.*

5. Conclusões: "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim" como marca espiritual de Kant como homem e pensador

Já acenamos à afirmação simbólica de Kant segundo a qual as duas coisas que mais o enchiam de admiração eram o céu estrelado e a lei moral. Agora, como conclusão, é tempo de ler essa passagem na íntegra:

"Duas coisas enchem-me o espírito de admiração e reverência sempre novas e crescentes, quanto mais freqüente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não tenho que buscar essas duas coisas fora do alcance da minha vista, envolvidas em obscuridade, ou no transcendente. Nem devo, simplesmente, presumi-las. Eu as vejo diante de mim e as vinculo imediatamente à consciência da minha existência. A primeira começa do lugar que ocupo no mundo sensível externo e estende a conexão em que me encontro a grandezas imensuráveis, com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas e, além disso, aos tempos sem fronteiras do seu movimento periódico, do seu início e da sua duração. A segunda parte do meu Eu invisível, da minha personalidade, representando-me

em um mundo que tem uma infinitude verdadeira, mas que só é perceptível pelo intelecto, com o qual (mas, por isso e ao mesmo tempo, com todos aqueles mundos visíveis) me reconheço em uma conexão não simplesmente acidental, como no primeiro caso, mas universal e necessária. A primeira visão, de um conjunto inumerável de mundos, aniquila, por assim dizer, a minha importância de criatura animal, que deverá restituir a matéria de que é feita ao planeta (um simples ponto no universo), depois de ter sido dotada por breve tempo (não se sabe como) de força vital. A segunda, ao contrário, eleva infinitamente o meu valor, como valor de uma inteligência, graças à minha personalidade, na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade e até mesmo de todo o mundo sensível, pelo menos por aquilo que se pode deduzir da destinação final de minha existência em virtude dessa lei, destinação que não se limita às condições e às fronteiras desta vida, mas que vai até o infinito."

E assim, para Kant, o homem, que na *Razão pura* revelou-se fenomênico, finito, mas dotado (como razão) *de estrutural abertura para o infinito* (as Idéias) e de uma necessidade irrefreável de infinito, agora na *Razão prática* (da qual foi extraída essa passagem) revela-se também *efetivamente destinado ao infinito.*

O destino do homem, portanto, é o infinito.

Com essas posições, nos preparamos para transcender os horizontes do iluminismo e chegamos aos umbrais do romantismo, que, em sua poesia e em sua filosofia, estará todo voltado precisamente para o infinito.

APÊNDICE

Quadros cronológicos e Índice dos nomes

de Claudio Mazzarelli

Os quadros cronológicos e o índice dos nomes são obra do professor Claudio Mazzarelli (nascido em Milão em 1938), professor de filosofia e história em escolas públicas e colaborador científico do professor G. Reale na Universidade Católica de Milão.

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1400	1402-1412: Expansão de Veneza em terra firme.	
1410	1410: Os poloneses derrotam a Ordem Teutônica. 1414-1418: Concílio de Constança. 1415: Batalha de Azincourt; execução de Huss e revolta boêmia. 1416-1458: Afonso V, rei de Aragão e da Sicília (a partir de 1452, também de Nápoles).	
1420		
1430	1431: Suplício de Joana d'Arc. 1434-1464: Florença: Cosme de Médici. 1437-1449: Pequeno cisma do Ocidente.	1431: Valla (1407-1457): *De voluptate.* 1437-41. Alberti (1404-72): *Sobre a família*
1440		1440: Nicolau de Cusa (1401-1464): *De docta ignorantia.* 1440-1445: Nicolau de Cusa: *De coniecturis.*
1450	1449-1492: Florença: Lourenço, o Magnífico. 1450: Francisco Sforza, duque de Milão. 1451-1481: Império turco: Maomé II. 1453: Os turcos conquistam Constantinopla. França-Inglaterra: Paz de Calais. 1455-1485: Inglaterra: Guerra das Duas Rosas.	1450:Nicolau de Cusa *O idiota.* 1453: Nicolau de Cusa: *De visione Dei.*
1460	1462-1505: Rússia: Ivã III, o Grande	1458: Nicolau de Cusa: *De beryllo.*
1470	1469: Fusão pessoal dos reinos de Castela e Aragão.	1463-1468: Ficino (1433-1499) traduz Platão. 1474: Ficino: *De christiana religione.*
1480	1478: Florença: conjura dos Pazzi. 1479: Espanha: Fernando de Aragão e Isabel de Castela soberanos. 1485: Inglaterra: Henrique VII (m. em 1509) inicia a dinastia Tudor.	1482: Ficino: *Theologia platonica.* 1486: Pico de Mirândola (1463-1494): *De hominis dignitate* e *Novecentas teses.*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	Inglaterra: Inicia-se a indústria do algodão.	1400
1403-1424: Ghiberti (1378-1455): *Porta do batistério* (Florença). 1406: Salutati (n. em 1331): *Epistolário,* morte.	1408: Gênova: fundação do *Banco de São Jorge*	1410
1416: Donatello (1386-1446): *São Jorge.*		
1420-1436: Brunelleschi (1377-1446): *Cúpula da catedral* de Florença.		1420
1426-1428: Masaccio (1401-1429): *Cappella Brancacci* (Florença). 1430?-1479: Antonello de Messina.	1425: Lovaina: fundação da Universidade.	1430
1436-1444: Beato Angélico (1387-1455): *Afrescos* em São Marcos (Florença).	1431: Descobertas: ilhas dos Açores.	
1444: Morte de Bruni (n. em 1370).		1440
1447: Donatello: monumento a *Gattamelata* (Pádua).	1445: Descobertas: ilhas de Cabo Verde.	1450
1450?: Piero della Francesca (1410?-1492): *Flagelação de Cristo.* 1450-1516: Bosch. 1452: Ghiberti conclui a *Porta do paraíso.*		
1459: Morre Bracciolini (n. em 1380).	1455: Gutemberg imprime a *Bíblia.*	1460
1464?: Piero della Francesca conclui os *Afrescos* de Arezzo.		
1471-1474: Mantegna (1431-1506): *Camera degli Sposi* (Mântua) 1471-1528: Dürer.	1470: Lombardia: Canal da Martesana.	1470
1475-1478: Policiano (1454-1494): *Stanze per la Giostra* (impressa em 1494). 1477-1510: Giorgione.	1477: Upsala: fundação da Universidade.	
1478: Botticelli(1444-1510): *A Primavera.*		
1480: Policiano: *Orfeu.* 1482: Leonardo (1452-1519): *São Jerônimo.* 1483: Leonardo: *A Virgem dos rochedos.*	1482: Descobertas: a foz do Congo.	1480
1486 a.: Botticelli: *O nascimento de Vênus.*	1487: Diaz dobra o cabo da Boa Esperança	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1490	1492: Descoberta da América. Morte de Lourenço, o Magnífico. Reconquista espanhola de Granada. 1492-1503: Alexandre VI, papa. 1494-1495: Carlos VIII na Itália.	1491: Ficino acada de traduzir e comentar as *Enéadas* de Plotino.
1500	1498: Florença: suplício de Savonarola.	
	1503-1513: Júlio II, papa. 1504: França-Espanha: o Trat. de Lião.	1504: Erasmo (1466-1536): *Manual do soldado cristão.*
	1507: Morre C. Borjas (o Valentino). 1508: Liga de Cambrai.	
	1509-1547: Inglaterra: Henrique VIII.	1509: Erasmo: *o Elogio da loucura.*
1510	1510: Lutero (1483-1546) em Roma. 1510-1511: Primeiros escravos negros na América. 1511: Júlio II: a Liga Santa. 1513-1521: Leão X, papa.	1513-1519: Maquiavel (1469-1527): *O Príncipe* e *Discursos.*
	1515-1547: França: Francisco I.	1514-1516: Erasmo: *Novo Testamento* (edição crítica e tradução).
	1516: Carlos de Habsburgo, rei da Espanha. Paz de Noyon (França-Espanha).	1515-1516: Lutero: *Comentário à epístola aos Romanos.*
	1517: Lutero: *Noventa e cinco teses.*	1516: Pomponazzi (1462-1525): *De immortalitate animae.* Tomás Moore (1478-1535): a *Utopia.*
	1519-1521: Cortez conquista o império asteca. 1519-1556: Carlos V, Imperador.	
1520	1520: Turquia: Solimão II, o Magnífico. Saxônia: a revolta de Müntzer. Leão X: *Exurge Domine.*	1519: Zuínglio (1484-1531) começa sua pregação em Zurique.
	1521: Dieta de Vórmia, excomunhão de Lutero.	1520: Lutero: *Apelo à nobreza cristã, O cativeiro babilônio da Igreja, A liberdade do cristão.* Pomponazzi: *De fato.*
	1522-1523: Alemanha: a revolta dos cavaleiros. 1523-1534: Clemente VII, papa. 1523-1560: Gustavo Vasa, rei da Suábia	1521: Melanchton (1497-1560): *Loci comunes.*
	1524-1525: Alemanha: a revolta dos camponeses. 1525: Batalha de Pavia.	1522: Erasmo: *Colóquios.*
	1526: França-Espanha: tratado de Madri; Liga de Cognac. 1527: Saque de Roma.	1524: Erasmo: *Sobre o livre-arbítrio.*
	1529: França-Espanha: paz de Cambrai.	1525: Lutero: *Sobre o servo arbítrio.*
1530	1530: *Confessio Augustana* (Melanchton). Coroação de Carlos V. 1531-1534: Pizarro conquista o império inca.	
	1533-1584: Rússia: Ivã IV, o Terrível. 1534: Inglaterra: *Ato de Supremacia* (Henrique VIII). 1534-1549: Paulo III, papa.	
	1535: Execução de Tomás More.	1535: Leão Hebreu (1463-1523): *Diálogos de amor* (póstumos).
	1536: Argentina: fundação de B. Aires. 1537: Paulo III: bula contra a exploração dos índios.	1536: Calvino (1509-1564): *Instituição da religião cristã.*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
		1490
1492 ca.Bramante (144401514): abside de *Santa Maria das graças* (Milão).	1492-1504: Viagens de Cristóvão Colombo.	
1497: Leonardo: *Ultima ceia* (Milão).	1498: Vasco da Gama na Índia, via cabo da Boa Esperança.	
1500-1502: Bramante: *San Pietro in Montorio* (Roma). 1501-1504: Michelangelo (1475-15564): *Davi.* 1503?: Leonardo: *Gioconda* (Mona Lisa).	1500: Cabral descobre o Brasil.	1500
1508-1511: Rafael (1483-1520):*A Escola de Atenas* (Salas Vaticanas). 1508-1512: Michelangelo: a *Capela Sistina.* 1508-1580: Palladio.		
1510-1515: Grünewald (1470 ca.-1528): o altar de Isenheim.	1510: Henlein: relógio de bolso. 1513: Cabral descobre o Oceano Pacífico.	1510
1516: Ariosto (1474-1533): *Orlando furioso.*		
1518: Tiziano (1490 ca.-1576): *Nossa Senhora da Assunção.* 1518-1594: Tintoretto.	1519-1521: Magalhães: primeira circunavegação da Terra.	1520
1521-1534: Michelangelo: *Nova sacristia* de San Lorenzo e *Tumbas medicianas.*	1521: Maquiavel: *A arte da guerra.*	
1523: Tiziano: *Deposição.* 1523-1525: Maquiavel:*Histórias florentinas.*		
1525?-1594: Palestrina.		
1528-1569: Bruegel, o Velho. 1528-1588: Veronese.	1527: Dürer: tratado sobre a fortificação.	
1532-1552: Rabelais (1494-1553): *Gargântua* e *Pantaguel.*	1530: Fracastoro: *Syphylis sive morbus gallicus.*	1530
1534: A. de Sangallo, o Jovem (1483-1546): *Palácio Farnese* (Roma).		
1536-1541: Michelangelo: *Juízo universal.*	1537: Tartaglia: estudos de balística.	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1540	1540: Inácio de Loyola (1491-1556): *Companhia de Jesus* (fundada em 1534).	
	1541: Dieta de Ratisbona. Calvino em Genebra. 1542: Carlos V: *Novas leis* (para as colônias).	
	1544: França-Espanha: paz de Crepy. 1545: Inicia-se o Concílio de Trento.	
	1548: Primeira suspensão do Concílio de Trento, até 1551.	
1550	1552-1561: Segunda suspensão do Concílio de Trento. 1553-1558: Inglaterra: Maria, a Católica. 1555: Paz de Augusta. 1556-1598: Espanha: Filipe II. 1558-1603: Inglaterra: Isabel I.	
	1559: Inglaterra: *Ato de uniformidade.* França-Espanha: paz de Cateau Cambrésis.	
	1562: Inglaterra: *Ato de supremacia.* 1562-1598: França: as guerras religiosas.	
1560	1562-1563: Fase final do Concílio de Trento. 1566: Os Países-Baixos se rebelam contra a Espanha. 1566-1572: São Pio V, papa. 1567: Maria Stuart na Inglaterra.	
1570	1571: Batalha de Lepanto. 1572: França: Noite de São Bartolomeu.	1576: Bodin (1530-1596): *Sobre a república.*
1580	1580: Filipe II anexa Portugal.	1580: Montaigne (1533-1592): *Ensaios.*
	1581: República das Províncias Unidas (Holanda).	1582: Bruno (1548-1600): *De umbris idearum.*
	1584: Rússia: Boris Godunov no poder.	1584: Brumo: *Sobre a causa, princípio e uno, Sobre o infinitio, O despacho da besta Triunfante, A ceia das cinzas.* 1585: Telésio (1509-1588): *De rerum natura iuxta propria principia.*
	1587: Inglaterra: decapitação de Maria Stuart.	1588: Montaigne: *Ensaios* (edição definitiva).
1590	1588: Derrota da Invencível Armada.	1589: Botero (1544-1617): *Sobre a razão de Estado.*
	1593-1610: França: Henrique IV.	1591: Campella (1568-1639): *Philosophia sensibus demonstrata.* Bruno: *De minimo, De monade, De immenso.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	1540: Biringuccio: *Pirotechnia.* Rheticus: *Narratio prima* (do sistema copernicano).	1540
1541-1614: El Greco.		
1542-1591: São João da Cruz.	1543: Copérnico (1473-1543): *De revolutionibus orbium coelestium.* Vesálio: *De corporis humani fabrica.*	
	1545: Cardan: *Ars magna* (álgebra). 1546: G. Agricola: geologia e mineralogia. Fracastoro: *De contagione.*	
1547: Michelangelo assume os trabalhos da igreja de São Pedro, em Roma.	1547: Cardan: *De subtilitate.*	1550
	1551; Reinhold: *Prutenicae tabulae.*	
1550 ca.: França: *"La Pléiade".*	1558: Della Porta (1535-1615): *Magia naturalis.*	1560
1562-1565: Santa Teresa de Ávila (1515-1582): *Livro da vida.* 1562-1635: Lope de Vega.		
1567-1643: Monteverdi.		1570
1572-1631: J. Donne.		
1577-1640: Rubens.		1580
1581: Tasso (1544-1595): *Jerusalém libertada* (escrita entre 1570 e 1575).	1580: Della Porta: *Sobre a fisiognômica humana.*	
1582: Academia do *Farelo.*	1582: Reforma do calendário (Gregório XIII).	
	1588: Brahe (1546-1601): *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis.* 1589: Della Porta: *Magia naturalis* (muito ampliada). 1590: Galileu (1564-1642): *De motu.*	1590
1594-1665: Poussin (a partir de 1624 em Roma).	1594: Harriot: estudos sobre a arte da navagação.	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	598: França: *Édito de Nantes*, paz de Vernins.	1597: Bacon (1561-1626): *Ensaios*. Suarez (1548-1617): *Disputationes metaphysicae*.
1600		
	1603-1625: Inglaterra: Jaime I.	1602: Campanella: *A Cidade do Sol*. Bacon: *Temporis partus masculus*.
	1605-1613: Rússia: período das desordens.	
	1606: Rússia: assassínio de Boris Godunov.	
	1608: Alemanha: União Evangélica.	1608: Bacon: *Redargutio philosophiarum*.
	1609: Alemanha: Liga Católica.	
1610	1610-1643: França: Luís XIII.	
	1611-1632: Suécia: Gustavo Adolfo.	1612: Böhme (1575-1624): *A aurora nascente*. Suarez: *De legibus*.
	1613: Rússia: Miguel I inicia a dinastia dos Romanov.	1613: Galileu: *Carta a B. Castelli*. 1613-1624: Campanella: *Teologia*.
	1616: Galileu: primeiro processo.	1615: Galileu: *Carta a Madame Cristina* e *Carta e Mons. P. Dini*.
	1618-1623: Guerra dos Trinta Anos: período boêmio-palatino.	
1620	1620: Batalha de Monte Branco. 1623-1644: Urbano VIII, papa.	1620: Bacon: *Novum organum*. 1623: Bacon: *De dignitate et augmentis scientiarum*.
	1624-1642: França: Richelieu no poder.	1624: Gassendi (1592-1655): *Exercícios*.
	1625-1629: Guerra dos Trinta Anos: período dinamarquês.	1625: Grotius (1583-1645): *De iure belli ac pacis*. 1627: Bacon: *A nova Atlântida* (póstuma).
	1625-1649: Inglaterra: Carlos I.	1627-1628: Descartes (1596-1650): *Regulae ad directionem ingenii*.
1630	1630-1635: Guerra dos Trinta Anos: período sueco. 1632-1656: Cristina, rainha da Suécia.	
	1633: Galileu: segundo processo.	1633: Descartes: *Tratado sobre o mundo e sobre o homem* (não publicado).
	1635-1648: Guerra dos Trinta Anos: período francês.	1637: Descartes: *Discurso sobre o método*.
1640	1640: Inglaterra: Breve Parlamento e Longo Parlamento (1640-1653). 1640-1688: Prússia: Frederico Guilherme.	1638: Campanella: *Metafísica*. 1640: Jansênio (1585-1638): *Augustinus* (póstumo).
	1642-1648: Inglaterra: guerra civil.	1641: Descartes: *Meditações metafísicas* (e *Respostas*). 1642: Hobbes (1588-1679): *De Cive*.

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1595: Shakespeare (1564-1616): *Romeu e Julieta.*		
1596: Shakespeare: *Ricardo II.*	1596: Kepler (1571-1630): *Mysterium cosmographicum.*	
1598: Shakespeare: *Henrique IV.*	1597: Barlow: sobre a arte da navegação.	
1599-1667: Borromini.		
1599-1660: Velasquez.		
1600-1601: Caravaggio (1573-1610): *Conversão de são Paulo, Crucifixão de são Pedro.*	1600: Gilbert (1540-1603): *De magnete.*	1600
1601: Shakespeare: *Hamlet.*		
1603-1605: Caravaggio: *Madona dos peregrinos.*	1603: Roma Academia dos Linceus.	
1605: Cervantes (1547-1616): *Dom Quixote* (a primeira parte).		
1606: Shakespeare: *Rei Lear, Macbeth.*		
1606-1669: Rembrandt.		
1607: Monteverdi: *Orfeu.*		
1609: Shakespeare: *Sonetos.*	1609: Kepler: *Nova astronomia.*	1610
	1610: Galileu: telescópio e *Sidereus nuncius.*	
	1611: Kepler: *Diótrica.*	
	1612: Santorio: termoscópio.	
1615: Cervantes: *Dom Quixote* (segunda parte).	1614: Napier: tábua dos logaritmos.	
	1616: Harvey: circulação do sangue.	
1618: São João da Cruz: *Obras espirituais* (póstumas).	1618-1621: Kepler: *Epitome astronomiae copernicanae.* Snellius: refração da luz.	
	1619: Kepler: *Harmonia do mundo.*	
1619: Sarpi (1552-1623): *História do Concílio tridentino.*	1623: Galileu: *Il Saggiatore.*	1620
1623: Marino (1569-1625): *Adônis:*		
1624-1633: Bernini (1598-1625): baldaquino da igreja de São Pedro.	1628: Harvey (1578-1657): *De motu cordis.*	1630
1632: Rembrandt: *Lição de anatomia.*		
1632-1675: Vermeer.	1632: Galileu: *Diálogo sobre os dois máximos sistemas.*	
1635: Calderón de la Barca (1601-1681): *A vida é um sonho.*	1635: Cavalieri (1598? 1647): *Geometria.*	
1637: Corneille (1606-1684): *Cid.*	1637: Descartes: *Geometria analítica.*	
	1638: Galileu: *Discursos e demonstrações matemáticas.*	
	1639: Pascal: *Tratado dos cônicos.*	
1640: Corneille: *Horácio, Cina.*		1640
1642: Corneille: *Polieucte.*	1642: Pascal: máquina de somar.	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1643: França: regência de Ana da Áustria. Mazariano (m. em 1661).	1644: Descartes: *Principia philosophiae.*
	1647: Nápoles: revolta de Masaniello.	1647: Gasssendi: *Dieta e moribus Epicuri.*
	1648-1652: França: a Fronda Parlamentar e a Fronda dos princípes.	
	1649: Inglaterra: execução de Carlos I.	1649: Descartes: *As paixões da alma.*
1650	1651: Inglaterra: *Ato de navegação.*	1651: Hobbes: *Leviatã.*
	1652-1654: Guerrra Inglaterra-Holanda.	
	1653-1658: Inglaterra: Cromwell feito *Lord Protector.*	1654: Pascal (1623-1662): *Memorial.*
	1655-1660: Primeira Guerra do Norte.	1655: Hobbes: *De corpore.*
		1656-1657: Pascal: *Cartas provinciais.*
	1659: França-Espanha: paz dos Pireneus.	1658: Hobbes: *De homine.*
1660	1660-1685: Inglaterra: carlos II (Restauração).	
	1661-1715: França: Luís XIV.	1661: Spinoza (1632-1677): *Tractatus de intellectus emendatione.*
		1662: Arnauld e Nicole: *Lógica.*
	1665-1667: Segunda guerra Inglaterra-Holanda.	1666: Leibniz (1646-1716): *De arte combinatoria.*
	1667-1668: França: a guerra de devolução inicia as guerras de expansão.	1669-1670: Pascal: *Pensamentos* (póstumos).
1670	1672-1678: Guerra França-Holanda.	1670: Spinoza: *Tractatus theologico-politicus.*
		1672: Pufendorf (1632-1694): *De iure naturae et gentium.*
1680	1673: Inglaterra: *Test Act.*	
	1679: Inglaterra: *Habeas corpus.*	1674-1675: Malebranche (1638-1715): *A busca da verdade.*
	1682: Luís XIV: *Declaratio cleri gallicani.*	1677: Spinoza: *Ethica* e *Tratado político* (póstumos).
	1683: Os turcos sitiam Viena.	
	1685: Luís XIV revoga o *Edito de Nantes.*	1680: Malebranche: *Tratado sobre a natureza e a graça.*
	1685-1688: Inglaterra: Jaime II.	1684: Malebranche: *Tratado de moral*
	1686: Liga de Augusta.	1686: Leibniz: *Discuso de metafísica.*
	1688: Inglaterra: a "gloriosa revolução".	1688: Malebranche: *Conversações sobre a metafísica e a religião.*
	1688-1697: Guerra França-Liga de Augusta.	1689: Locke (1632-1704): *Carta sobre a tolerância.*
	1688-1713: Prússia: Frederico I.	1690: Locke: *Ensaio sobre o intelecto humano, Dois tratados sobre o governo.*
	1689-1725: Rússia: Pedro I, o Grande.	
1690		1693: Locke: *Pensamentos sobre a educação.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1647: Bernini: *Êxtase de santa Teresa.*	1643: Torricelli: barômetro a mercúrio.	
1651: Bernini: *Fonte* da Piazza Navona (Roma).		1650
1656-1663: Bernini: *Colunatas* da igreja de São Pedro.	1657: Huygens: relógio a pêndulo. Florença: Academia do Cimento.	
1660-1725: Alessandro Scarlatti.	1660: Malpighi vê os capilares com o microscópio.	1660
	1662: Londres: Royal Society.	
1664: Molière (1622-1673): *Tartufo.* 1665: La Rochefoucauld (1613-1680): *Máximas Morais.* 1666: Molière: *O misântropo.*	1665: Grimaldi: difração da luz. 1666: Paris: Academia Real das Ciências. Magalotti: termômetro a álcool.	
1667: Milton (1608-1674): *Paraíso perdido.*		
1669: Racine (1639-1699): *Britânico.* 1670: Molière: *O burguês fidalgo.*	1669: Newton (1642-1727): *Methodus flucionum et seriarum infinitarum.*	1670
	1671: Leibniz: máquina de multiplicar. 1672: Newton: *Nova teoria acerca da luz e das cores.*	
1673: Molière: *O doente imaginário.*	1673: Huygens: o pêndulo cicloidal.	
1675: Angelus Silesius (1624-1677): *Peregrino querúbico* (edição definitiva). 1675-1741: Vivaldi. 1676-1736: Juvarra. 1677: Racine: *Fedra.*	1675: Römer: cálculo da velocidade da luz. 1677: Leeuwenhoek descobre os espermatozóides ao microscópio. 1680: Borelli (1608-1679): *De motu animalium* (póstumo).	1680
	1684: Leibniz: *Nova methodus pro maximis et minimis.*	
1685: Nascem J. S. Bach (m. em 1750), D. Scarlatti (m. em 1757) e Haendel (m. em 1759).	1687: Newton: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.*	
1688: La Bruyère (1645-1696): *Os caracteres.*		
1690: A *Arcádia.*	1690: Huygens (1629-1695): *Tratado sobre a luz* (teoria ondulatória). Papin: máquina a vapor. 1693: Tschirnhaus: porcelana (na Europa).	1690

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
		1695: Bayle (1647-1706): *Dicionário histórico-crítico.* Leibniz: *Novo sistema da natureza.* Locke: *A racionalidade do cristianismo.* 1696: Toland (1679-1722: *Cristianismo sem mistérios.*
	1697: Paz de Ryswick.	1697: Bayle: *Dicionário* (2ª parte). 1699: Shaftesbury (1671-1713): *Ensaio sobre a virtude e o mérito.*
1700	1701-1713: Guerra da sucessão espanhola.	1703-1704: Leibniz: *Novos ensaios sobre o intelecto humano* (póstumos, 1765).
	1704: Os ingleses ocupam Gibraltar.	1705: Mandeville (1670-1733): *Fábula das abelhas.* 1708: Vico (1668-1744): *De nostri temporis studiorum ratione.* Shaftesbury: *Sobre o entusiasmo.* 1709: Shaftesbury: *Os moralistas.* Thomasius: *Fundamenta iuris.*
1710		1710: Leibniz: *Teodicéia.* Berkeley: *Tratado sobre os princípios do conhecimento.* Vico: *De antiquisima italorum sapientia.*
	1713: Paz de Utrecht. 1713-1740: Prússia: Frederico Guilherme I.	1713: Collins (1676-1729): *Sobre o livre pensamento.* Berckeley: *Diálogos entre Hylas e Philonous.*
	1714: Paz de Rastadt. Inglaterra: Jorge I inicia a dinastia dos Hannover.	1714: Leibniz: *Monadologia, Princípios da natureza e da graça.*
	1715: França: Luís XV.	
1720	1720: Vitória Amadeu II, rei da Sardenha.	1721: Montesquieu (1689-1755): *Cartas persas.* 1725: Vico: *Nova ciência* (primeira). 1728: Wolff (1679-1754): *Lógica.* Hutcheson (1694-1747): *Sobre as paixões.* 1729: Wolff: *Ontologia.*
1730		1730: Vico: *Nova Ciência* (segunda). 1732L Berkeley: *Alcifron*
	1733-1738: Guerrra de sucessão polonesa.	1733: Voltaire (1694-1778): *Cartas filosóficas sobre os ingleses.* 1737: Wolff: *Theologia naturalis.*
	1738: Paz de Viena.	1739: Hume (1711-1776): *Tratado sobre a natureza humana.* Baumgarten (1714-1762): *Metaphysica.*
1740	1740-1748: Guerra de sucessão austríaca. 1740-1780: Áutria: Maria Teresa. 1740-1786: Prússia: Frederico II..	1740: Voltaire: *A metafísica de Newton.* 1741: Hume: *Ensaios morais e políticos.* 1744: Berkeley: *Syris.* 1746: Diderot (1713-1784): *Pensamentos filosóficos.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1696-1770: Tiépolo.		
1698-1782: Metastásio.		
1700-1773: Vanvitelli.		1700
	1704: Newton: *Ótica.*	
	1709: Berkely (1685-1753): *Nova teoria da visão.*	1710
1710-1736: Pergolesi.	1711: Newcomen: máquina a vapor. Le Blond: impressão em tricomia.	
1714: Pope (1688-1744): *O rapto da madeixa de cabelo.* Juvarra inicia a *Basílica de Superga* (Turim).	1714: Fahrenheit: termômetro a mercúrio.	
1719: Defoe (1660?-1731): *Robison Crusoé.*		
1721: Bach: *Concertos de Brandenburgo.*	1721: Berkeley: *De motu.*	1720
1723: Giannome (1676-1748): *História civil do reino de Nápoles.*		
1726: Swift (1667-1745): *As viagens de Gulliver.*		
1729: Bach: *Paixão segundo são Mateus.*		1730
1732-1809: Haydn.	1733: Wyatt: máquina de fiar.	
1734: Piermarini.	1735: Lineu: classificação dos três reinos da natureza.	
1738-1442: Muratori (1672-1750): *Antigüidades italianas da Idade Média.*	1738: D. Bernoulli: cinética dos gases.	
1740-1816: Paisiello.	1740: Huntsmann: fundição do aço.	1740
	1742: Celsius: termômetro centígrado.	
1744-1749: Muratori: *Anais da Itália.*	1743: D'Alembert: o *Tratado de dinâmica.*	

DATA	ANTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1748: Paz de Aquisgrano.	1748: Hume: *Pesquisa sobre o intelecto humano.* Diderot: *Carta sobre os cegos.* Montesquieu: *O espírito das leis.* La Mettrie (1709-1751): *O homem-máquina.*
1750		1750: Rousseau (1712-1778): *Discurso sobre as ciências e as artes.* 1751: Hume: *Pesquisa sobre os princípios da moral* e *Diálogos sobre a religião natural* (publicações póstumas). 1751-1772: *Enciclopédia* (D'Alembert: *Discurso preliminar,* 1751). 1752: Hume: *Discursos políticos.* 1753: *Interpretação da natureza.* 1754: Condillac (1714-1780): *Tratado sobre as sensações.* Rousseau: *Discurso sobre a origem da desigualdade.* Hutcheson: *Sistema de filosofia moral* (póstumo).
	1755: Terremoto de Lisboa. 1756-1763: Guerra dos Sete Anos.	1755: Kant (1724-1804): *História natural, Nova delucidatio.* 1755: Mendelssohn (1729-1786): *Diálogos filosóficos.*
		1757: Hume: *História natural da religião.* 1758: Helvetius (1715-1771): *Sobre o espírito.*
	1758: A Inglaterra toma o Canadá da França.	Baumgarten: *Aesthetica.* 1758-1767: Condillac em Parma.
	1759: Portugal: Expulsão dos jesuítas.	1759: D'Alembert (1717-1783): *Elementos de filosofia.*
1760	1762-1796: Rússia: Catarina II, a Grande.	1761: *Nova Heloísa,* de Rousseau. 1762: Rousseau: *O Contrato social, Emílio.* Voltaire: *Tratado sobre a tolerância.*
	1763: Paz de Paris. Paz de Hubertsburg.	1763: Kant: *O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus.* 1764: Beccaria (1738-1794): *Dos delitos e das penas.* Reid (1710-1796): *Pesquisa sobre o espírito humano.* Voltaire: *Dicionário filosófico.* Kant: *Sobre o sentimento do belo e do sublime.*
	1765- 1790: Toscana: Pedro Leopoldo.	1766: Lessing (1729-1781): *Laocoonte.* Kant: *Sonhos de um visionário.*
	1768: Gênova cede a Córsega à França. 1769: Nasce Napoleão Bonaparte.	1767: Mendelssohn: *Fédon.*
1770		1770: Kant: *Dissertatio.* D'Holbach (1723-1789): *O sistema da natureza.*
	1772: Primeira divisão da Polônia. 1773: Clemente XIV dissolve a Companhia de Jesus. 1774: Luís XVI, Rei da França. Primeiro Congresso de Filadélfia. 1775: Segundo Congresso de Filadélfia: inicia-se a Guerra da Independência norte-americana. 1776: Terceiro Congresso de Filadélfia: *Declaração de Independência.*	1773: P. Verri: *Discurso sobre a índole do prazer e da dor.*
		1779: Lessing: *Natã, o sábio.* 1780: Lessing: *Educação do gênero humano.*
1780	1780-1790: Áustria: José I.	1781: Kant: *Crítica da razão pura.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1748: Klopstock (1724-1803): *O Messias* (edição definitiva: 1781).		
1749-1801: Cimarosa.		1750
1751: Gray (1716-1771): *Elegia.*	1751: Galiani (1728-1787): *Sobre a moeda.*	
1752-1773: Vanvitelli: o *Paço* de Caserta. 1753: Goldoni (1707-1793): *A hoteleira.* 1754-1762: Hume: *História da Inglaterra.*	1752: Franckin: o pára-raios. 1753: Londres: o Bristsh Museum.	
1756-1791: Mozart. 1759: Voltaire: *Cândido.*	1756: Kant: *Os terremotos, Teoria dos ventos, Monadologia physica.*	
1760: Goldoni: *Os rústicos.*		
1762: Gluck (1714-1787): *Orfeu.* Goldoni: *Contendas vênetas.* 1763: Parini (1729-1799): *A manhã.*		1760
1764: Winckelmann (1764-1768): *História da arte da antigüidade.* 1764-1766: Milão: *O Café.*		
1765: Parini: *Meio-dia.*	1765-1767: Genovesi (1713-1769): *Lições de comércio.*	
1767: Lessing: *Minna von Barnhelm.* 1767-1769: Lessing: *Dramaturgia de Hamburgo.*		
1772: Lessing: *Emilia Galotti.* 1773: Macpherson (1736-1796): *Cantos de Ossian* (edição definitiva).	1769: Watt: máquina a vapor. 1770: Galiani: *Sobre o comércio de grãos.*	1770
1774: Goethe (1749-1832): *As dores do jovem Werther, Prometeu.*	1771: P. Verri (1728-1797): *Meditações sobre a economia política.*	
1777: Alfieri (1749-1803): *Da tirania* (impresso em 1789).	1776: Adam Smith (1723-1790): *Sobre a riqueza das nações.*	
1781: Schiller (1759-1805): *Os salteadores.* Canova (1757-1822) em Roma.	1780: Lavoisier: a teoria da combustão. 1780-1785: Filangieri (1752-1788): *Ciência da legislação* (em sete livros).	1780

DATA	ANTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1783: Paz de Versalhes: reconhecimento dos Estados Unidos da América.	1783: Kant: *Prolegômenos a toda metafísica futura.*
		1784: Kant: *Idéias de uma história universal, O que é o iluminismo?*
		1785: Kant: *Fundamentação da metafísica dos costumes.*
	1786: Prússia: F. Guilherme II.	1786: Kant: *Princípios metafísicos da ciência da natureza.*
	1787: Estados Unidos: *Constituição.*	1787: Kant: *Crítica da razão pura* (segunda edição revista).
	1789: Revolução Francesa: *Declaração dos direitos do homem e do cidadão.*	1788: Kant: *Crítica da razão prática.*
	1790: França: constituição civil do clero.	1790: Kant: *Crítica do juízo.*
1790	1790-1792: Áustria: Leopoldo II.	
	1791: França: primeira *Constituição.*	
	1792: França: guerra à Áustria, início da República, Valmy.	
	1793: França: segunda *Constituição,* o Terror. Polônia: segunda divisão.	1793: Kant: *A religião nos limites da simples razão.*
	1794: França: reação termidoriana.	
	1795: Polônia: terceira divisão. França: *Constituição* do ano III, o Diretório.	
	1796 Napoleão na Itália	
	1797: Paz de Campoformio.	1797: Kant: *A metafísica dos costumes.*

LETRAS E ARTES	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1782: Alfieri: *Saul.*	1783: Montgolfier: o balão aerostático. Cort: laminador.	
1784: David (1748-1825): *O juramento dos Horácios.* Monti 1754-1828): *Ao senhor de Montgolfier.*	1784: Minckelaers: o gás de iluminação.	
1785: Schiller: *À alegria.*	1785-1788: Fitch: barco a vapor.	
1786: Mozart: *As núpcias de Figaro.*	1786: Cartwright: tecelagem mecânica.	
1787: Alfieri: *Mirra.* Schiller: *Dom Carlos.* Mozart: *Dom Giovanni.*	1787: A máquina a vapor de Watt aplicada à fiação.	
1789: Goethe: *Primeiras elegias Romanas.*		1790
1791: Mozart: *Flauta mágica.*	1791: Galvani: eletricidade animal.	
1793: David: *A morte de Marat.*	1794: Uso bélico do balão aerostático.	
	1795: Bramah: prensa hidráulica.	
	1796: Senefelder: litografia.	

ÍNDICE DOS NOMES

A

Abenragel, 214
Abrahm Abu L-Afiya, 79
Acquapendente, F. de, 311
Adorno, T.W., 699
Afonso X, Rei de Leon e Castela, 214, 224
Agassi, J., 353
Agostinho, Aurélio, 34, 47, 100, 172, 262, 369, 396, 593, 607, 631
Agrícola, G., 195
Agripa, C. de Nettesheim, 93, 204, 211
Alberti, L.B., 49, 51, 194
Alembert, J.B. Le Rond d', 328, 672, 676, 695-700, 701-705, 710, 720, 729, 766, 778, 846, 850
Alexandre de Afrodisia, 84, 88
Algarotti, F., 685
Al-Hazen, 237
Alighieri, D., 28, 248, 632
Ambrósio de Milão, 47, 100
Amici, B., 223
Anaxágoras, 66, 448
Anderson, 685
Apuleio de Madaura, 34, 47
Aquadies, F., 631
Aristófanes de Atenas, 488
Aristóteles, 19, 20, 21-24, 47, 49-51, 53, 54, 61, 77, 84-85, 87, 91-92, 103-105, 112, 125-26, 130, 148-49, 153-55, 164, 172, 181, 186-88, 215, 256, 259, 269, 272, 276, 279-280, 283-90, 325, 328, 332, 344, 350, 396, 315, 445-46, 453, 467, 477, 487-88, 490-92, 509, 518, 584-88, 698, 631, 647, 721, 836, 839, 844, 872, 882-85
Arnauld, A. 356, 395, 397, 443, 468, 594, 595-98, 605-607, 842
Arnóbio, 100
Arquimedes de Siracusa, 189, 195, 212, 276, 309, 600
Averróis, 19, 43, 84, 88, 92
Avicebron, 163, 408
Avicena, 206

B

Bacon, 32, 185, 189, 192, 200. 2122, 302, 318, 321, 325-49, 380, 406, 445, 485, 487, 489, 504, 509, 558, 592, 629, 638, 642-46, 655, 681, 700, 703, 710, 730, 736, 811, 841, 843, 854
Bacon, R., 174, 331, 642
Badovere, J., 251
Barlow, W., 194
Barrow, I., 292, 306, 539, 843
Bartholin, E., 383
Baumgarten, A.G., 828-31
Bayle, P., 189, 201, 471-73, 666, 690-92
Beccaria, C., 684, 686-87, 734, 797, 846, 850-53
Beeckman, I., 354
Bellarmino, 188, 218, 260-61, 267
Bembo, P., 74
Benedetti, A., 217
Beni, P., 190
Bentham, J., 792
Bentley, R., 785, 787, 797
Bergerac, Cyrano de, 583
Berkeley, G., 308, 404, 359, 529-553, 554, 562, 563, 709, 730, 805, 807, 808

Bernoulli, G., 826, 843
Bérulle, P. de, 355
Bessarion, cardeal, 61
Biringuccio, V., 194
Boccaccio, G., 172
Bodin, J., 136
Boehme, J., 117,
Boerhaave, H.,
Bolzano, B., 309
Bonnet, C., 746
Borelli, A., 201, 312, 316
Borjas, C., 142
Bossuet, J.B., 691, 731
Botero, G., 131, 132
Boyle, R., 189, 196, 201, 291, 295, 302, 314, 341, 481, 516, 778, 841
Bracciolini, P., 26, 49-50
Brahe, T., 185, 199, 227-33, 235, 236, 240, 241, 243
Brown, T., 809, 812-14
Browne, P., 781
Brunelleschi, F., 194
Bruni, L., 43, 49, 50, 58
Bruno, G., 77, 92, 139, 141, 156-69, 217, 258, 355, 408, 455
Buffon, G.L.L., 711
Buridan, J., 286
Butler, J., 558, 788-91, 795-96

C

Caccini, T., 267
Caietano (Tomás de Vio), 126
Caloprese G., 841
Calvino, G., 113-18, 122, 137, 188, 259, 310, 607
Campanella, T., 31, 92, 139, 141, 148, 169-82, 249, 259, 355, 584
Cardan, J., 208, 209-11, 328, 584
Castelli, B., 196, 249, 265, 266
Castiglione, B., 74, 584
Cauchy, A.L., 309
Cavalieri, B., 278, 307
Cellini, B., 194, 209
Censorino, 47
Cesalpino, A., 92, 695
Cesi, F., 254, 257, 310, 315
Chambers, E., 695
Chandler, E., 787
Charron, P., 581, 585-86
Cícero, Marco Túlio, 17, 30, 47, 112, 224, 326, 332, 357, 382, 406
Cipriano de Castago, 100
Clarke, S., 523, 781-82, 785, 871
Clarberg, J., 393
Clávio, C., 258
Cohn, H., 891
Cola de Rienzo, 28, 31
Colbert, J.B., 318
Collins, A., 531, 674-75, 783-85, 787, 816, 842, 710-20, 774, 810, 846
Colombo, R., 310
Columella, 26
Condillac, E. Bannot de, 702, 705
Constant, B., 858
Conti, A., 843
Conybeare, J., 787
Copérnico, 122, 168, 181, 185-89, 199, 208, 213-27, 228-33, 243-45, 250-51, 256-62, 267, 270-71, 273-74, 280, 287, 290, 302, 310, 358-59
Cordemoy, G. de, 393-94
Cosme II dos Médici, 249, 256
Cremonini, C., 92, 249, 254
Crisolora, E., 48, 49, 60
Cristina de Lorena, 249, 262, 284
Crusius, C.A., 825, 917
Cudworth, R., 506, 511

D

D'Andrea, F., 841
Dante Alighieri, 28, 248, 659
Darwin, C., 194, 341
Dati, C.R., 316
De Ronald, L.G.A., 688
De Maistre, J., 688
Demócrito de Abdera, 464, 514, 586
Demóstenes de Atenas, 49
Descartes, R., 171, 175, 182, 192, 200, 274, 302, 306, 311, 314, 237, 323, 350-89, 393-97, 404, 406, 408, 409, 413-17, 418, 423, 424, 445, 447, 453-56, 466, 475-77, 487, 494, 503, 509, 510, 514, 528, 537-39, 543, 547, 590-92, 600, 624, 625, 639-32, 636, 638, 640, 699-71, 703, 705, 715, 717, 718, 711, 712, 730, 806, 822, 841, 843, 855

Diderot, D., 328, 676, 682, 683, 695-701, 705-709, 713, 720, 726, 729, 757, 778, 845, 857
Digges, T., 227
Dini, P., 250, 261, 265
Diodati, E., 584
Dionísio, o Areopagita, 48, 59, 62, 71
Dürer, A., 194
Duhen, P., 286, 348
Duns Escoto, J., 87, 105, 327, 332
Du Pont de Nemours, 680

E

Eccles, J.C., 386
Ecfanto Pitagórico, 224
Eckhart (Mestre), G., 62
Einstein, A., 192, 271, 304
Empédocles de Agrigento, 82
Epicteto de Hierápolis, 604
Epicuro, 51, 58, 166, 591, 592, 648, 652
Erasmo de Roterdão, 98-103, 106, 111, 112, 132, 162, 163, 189, 199
Ermolau Bárbaro, 54, 77
Escoto Eriúgena, 60
Ésquines de Sfetto, 49
Estienne, H. (Stephanus), 94
Euclides, 195, 214, 248, 306, 309, 332, 380, 414, 427, 486, 494, 521, 565, 600, 836
Eudóxio de Cnido, 309
Euler, 383
Eustáquio, B., 311

F

Falópio, G., 311
Fardella, M., 843, 844
Ferguson, A., 809
Fermat, P., 307, 381, 600, 603
Fernel, J., 210, 311
Feuerbach, L., 391
Feyerabend, P.K., 207, 209
Fichte, J.G., 863, 887, 891
Ficino, M., 12, 28, 34, 35, 38, 48, 69-77, 83, 98, 107, 112, 253, 156-63, 189, 221
Filangieri, G., 857
Filarete, 194
Filolau de Tebas, 224
Flávio Josefo
Fludd, R., 549
Fontenelle, B. Le Bovier de, 710, 631, 920
Forge, L. de la, 394
Foscarini, A., 160
Foster, J., 787
Fracastoro, G., 199, 208-209, 217, 223
Franck, S., 117
Francke, A.H., 820
Frank, Ph., 551
Franklin, B., 683
Frisi, P., 686, 853

G

Gadamer, H.G., 340, 700
Galeno, 189, 206, 221, 310, 327, 332
Galiani, F., 705, 726, 856
Galileu, G., 32, 122, 145, 149, 155, 170, 183, 185-89, 192-94, 196-98, 200-201, 218, 223, 226, 233-38, 248-90, 292, 302, 321, 315, 323, 350, 553, 255, 360, 376, 381, 485, 487, 495, 558, 585, 592, 600, 629, 663, 690, 783, 843, 875
Gassendi, P., 341, 356, 543, 581, 582, 585-92, 600, 629, 742
Gélio, A., 17
Gemisto Pléton, G., 41, 60
Genovesi, A., 854-56
Genser, C., 210
Gentile, A., 137
Gentile, G., 686
Geulincx, A., 393-95
Ghiberti, L., 194
Giannone, P., 841-43
Gibbon, E., 692, 841
Gilbert, W., 247
Gioia, M., 853
Goethe, W., 683, 730, 818, 931
Grassi, 249, 268
Gregório Magno, 706
Grimaldi, C., 841
Grimm, F.M., 726
Grimm, W., 697, 705
Grotius, H., 137-38, 629, 632, 644, 797
Guazzo, S., 584
Guicciardini, F., 76, 131

H

Halley, E., 295
Harriot, T., 194
Hartley, D.,
Harvey, W., 189, 199, 210, 311-12, 313, 379, 487
Hegel, G.W.F., 104, 687, 688, 894, 897
Heisenberg, W., 550
Helvetius, C.A., 678, 697, 709, 720, 723-725, 726, 816, 845, 850
Heráclides do Ponto, 224
Heráclito de Éfeso, 338
Herbert de Cherbury, 510, 590, 592
Herder, 863
Hermes Trismegisto, 13, 24, 32, 33-38, 40, 48, 70-71, 81, 84, 106, 857
Heródoto de Alicarnasso, 641
Héron de Alexandria, 195
Hertz, H., 550
Hipócrates, 332, 467
Hobbes, T., 308, 311, 356, 406, 408, 413, 419, 440, 483, 485-503, 505, 509, 519, 526, 554, 563, 575, 592, 648, 750, 766, 789, 793, 797, 804, 842
Hoffmann, A.F., 825
Holbach, P.H.D. d', 676, 697, 705, 720, 725-29, 816
Homero, 313, 485, 644, 656, 660
Hooke, R., 197, 198, 201, 295-96, 843
Horkheimer, M., 699
Horky, M. de Lochovic, 238
Hume, D., 404, 483, 520, 554-78, 626, 805, 807, 808, 826, 846, 850, 853, 868
Huss, J., 109
Hutcheson, F., 558, 795-97, 805, 869, 917
Huygens, C. 196, 293, 316, 318, 407, 443, 816

I

Iceta de Siracusa, 224
Inácio de Loyola, 120
Irineu de Lião, 100

J

Jacobi, E.H., 840
Jâmblico de Cálcis, 70
Jan de Glogow, 214
Jansênio, C., 593-98, 606
Jaspers, K., 418, 440, 441
Jerônimo de Strídon, 47
Josefo Flávio, 47
Juliano, o Apóstata, 706
Juliano, o Caldeu, 40
Juliano, o Teurgo, 40

K

Kant, E., 213, 291, 374, 456, 503, 528, 564, 565, 573, 578, 667, 699, 672, 755, 773, 793, 815-16, 818, 825, 829, 883, 859, 860-932
Kepler, J., 185, 188, 189, 192, 199-200, 212, 218, 227, 228-31, 233-47, 251-55, 259, 295, 302, 306, 351, 353
Kierkegaard, S. 104, 839
Knutzen, M., 825, 865

L

Laberthonnière, L., 192
Lactâncio, L.C. Firmiano, 35, 172
Lagrange, J.L., 249, 726
Lambert, J.H., 821, 826-27, 833, 867
La Mettrie, J.O. de, 710, 720-23, 726
La Mothe le Vayer, F., 583
Lancelot, C., 697
Landino, C., 26
Laplace, P.S. de, 866
Lauschen, G.J., 217, 221
Lavater, J.C., 203
Leão Judeu, 74, 408
Leão X, Papa, 142
Leeuwenhoek, A. van, 196, 314
Lefèvre d'Étaples, J., 113
Leibniz, G.W., 278, 281, 306, 309-10, 314, 385, 391, 394, 404, 442-81, 600, 638-39, 647, 671-72, 703, 711, 717, 739, 778, 782, 797, 810, 821, 822, 824, 830, 843, 667, 878
Lênin, 554
Leonardo da Vinci, 139, 141-47, 194, 312
Lessing, G.E., 671, 693, 832, 834-40
Lípsio, G., 94
Lívio Tito, 641
Locke, J., 291, 295, 300, 406, 477, 483, 504-27, 538-39, 543, 554, 558, 562,

578, 672-73, 700, 703, 710-13, 718, 724, 730, 736, 742, 779, 782, 785, 788, 791, 795, 797, 807, 808, 812, 817, 841, 843, 845, 853
Lomazzo, G.P., 194
Lorini, N., 266
Luciano de Samósata, 487
Lucrécio Caro, Tito, 27, 166, 583
Luís XIII, Rei da França, 170
Luíz XIV, Rei da Franca, 318
Lulo, R., 161, 358
Lutero, Martinho, 98, 103-111, 112, 113-115, 122, 131, 136, 188, 206, 259, 607

M

Mach, E., 303, 550, 553
Macróbio, Ambrósio T., 47
Mästlin, M., 227, 234, 235
Magalotti, L., 196, 316, 317, 843
Maggi, 148
Magni, A., 238
Malebranche, N., 393, 391, 395-404, 443, 640, 671, 705, 711, 717, 721, 722, 843
Malesherbes, Ch. G., 696
Malpighi, M., 221, 314, 705
Mardeville, B. de, 558, 693, 797, 798-804, 917
Manetti, A., 248
Manetti, G., 53
Mannheim, K., 340
Manso, G.B., 189
Maomé, 82
Maquiavel, 126-31, 136, 648
Marco Aurélio, 41
Marivaux, P.C., 710
Martini, F. di Giorgio, 194
Matias de Habsburgo, 238
Maurólico, F., 253
Maupertuis, P.L., 710, 720
Mazzoni, J., 248
Meier, G.F., 828
Melanchton, F., 117, 188, 259
Melisso de Samos, 166, 467
Mendelssohn, M., 832-34
Mersenne, M., 182, 274, 314, 356, 373, 486, 600
Mill J. Stuart, 348
Mises, R. von, 551
Mocenigo, G., 156
Moisés, 38, 78
Moisés Maimônides, 408
Molière, J.B., 766
Molineux, 539
Molina, L. de, 608
Montaigne, M. de, 92, 94-97, 441, 581, 583, 605, 617, 622, 652, 917
Monte, F. del, 248, 267
Montesquieu, C.L., 672, 677, 691, 697, 746-53, 842, 846, 858
Moore, H., 383, 511
More, T., 132-36
Mozart, W.A., 683
Müller, J., 214
Müntzer, T., 113
Muratori, L.A., 843-45

N

Naudé, G., 584
Newton, I., 183, 185-86, 192-93, 196-200, 212, 248, 255, 269, 278, 290-309, 312, 318, 314, 443, 455, 530, 533, 538, 540, 534, 551, 558, 672, 673, 700, 703, 706, 710, 730, 734, 735, 736, 773, 778, 779, 782, 787, 797, 810, 816, 825, 851, 843, 845, 853, 855, 865
Nicolai, C.F., 832, 839
Nicolau de Cusa,
Nicole, P., 696
Nietzsche, F., 418, 730
Norman, R., 193
Novalis, 160
Novara, D.M., 217, 220, 224

O

Ockham, G., 22, 87, 104, 192, 296, 509
Oresme, N. d', 231, 286
Orfeu, 32, 33, 41-45, 70, 106
Osiander, A., 141, 220, 227, 258
Oswald, J., 809
Oughtred, W., 306

P

Palmieri, M., 53
Paracelso, 189, 199-202, 203-207, 210, 327, 330-31, 332, 805

Parini, G., 687
Parmênides de Eléia, 164-66, 172, 467
Pascal, B., 309, 582-84, 599-628, 707, 737-39, 760, 788, 391
Patrizi, F., 84, 149
Paulo de Tarso, 48, 100, 594
Paulo III, Papa, 220, 222, 259
Peirce, C.S., 202
Pelágio, 593
Perrault, C., 691
Petrarca, F., 18, 31, 33, 43-47, 49, 632
Picard, J., 293
Pico, Gianfrancesco, 92-94
Pico da Mirândola, 13, 60, 74, 77-83, 87, 91, 98, 106, 112, 158, 172, 204, 585
Picot, C., 361
Piermarini, G., 686, 687
Piero della Francesca, 196
Pio XI, Papa, 132
Pitágoras, 48, 71, 82, 217
Platão, 24, 41, 48, 46, 49, 52, 58, 60, 69-73, 84, 112, 130, 133, 181, 271, 276, 327, 332, 333, 350, 422, 441, 445-50, 479, 488, 509, 632, 636, 642-45, 648, 655, 658, 661, 721, 756, 764, 766
Plínio, 47
Plotino de Licópolis, 24, 41, 58, 70, 76, 83, 164, 396, 472
Plutarco de Queronéia, 49, 331
Policiano, A., 30
Pomponazzi, P., 19, 88-92
Pope, A., 183, 730, 846
Popper, K.R., 289, 291, 341, 350, 349, 386, 387, 550-53, 808
Porfírio de Tiro, 47, 71
Proclo de Constantinopla, 70, 84, 220
Protágoras de Abdera, 497
Psello, M., 70
Ptolomeu, 20, 181, 202, 214, 228, 230, 248, 257, 258, 265, 270, 332
Pufendorf, S., 816

Q

Quesnay, F., 680, 697
Quesnel, P., 595
Quine, W.V.O., 350
Quintiliano, M. Fábio, 27, 631

R

Racine, J., 607
Ramelli, A., 194
Ramo, P., 332, 585
Raynal, G.T., 705, 726
Redi, F., 312-13
Reid, T., 805-808, 811, 813
Reimarus, H.S., 831-32, 835, 837, 839
Reinhold, E., 227
Renan, E., 739
Reuchlin, J., 204-205
Rey, J., 196
Ricci, G., 631
Ricci, S. de, 595
Richelieu, cardeal, 170
Rivière, M. de la, 680
Robertson, W., 692
Rodolfo II de Habsburgo, 156, 228, 236, 238
Romagnosi, G.D., 853
Rothmann, C., 231
Rousseau, J.J., 557, 697, 701, 705, 710, 726, 755-77, 846, 850, 855, 856
Rüdiger, A., 825
Russel, B., 350, 530, 550, 807

S

Saci, L. de, 696, 605
Sagredo, G., 249, 269
Saint-Cyran, abade de, 593-96, 603, 606
Saint-Lambert, 705
Salutati, C., 31, 47, 49, 50
Salviati, F., 269
Sarpi, P., 249
Savonarola, G., 23, 77
Scheiner, C., 257
Schelling, F.W.J., 168
Schiller, F., 931
Schleirmacher, 161
Schlick, M., 550
Scholarios, Gennadio, 60
Schopenhauer, A., 547
Schulz, F.A., 825, 860
Sêneca, 94, 112, 332, 406
Servet, M., 116, 309
Sexto Empírico, 92-93

Shafterbury, A.A.C., 531, 559, 675, 705, 787, 789, 791-94, 796, 797, 804, 869
Smith, A., 805
Smith, J., 510
Soave, F., 853
Socino, F., 117
Socino, L., 117
Sócrates, 47, 88, 95, 99. 130, 428, 433, 435, 448, 558, 633
Spener, P.J., 819-72
Spinoza, B., 74, 160, 168, 391, 394, 404, 406-41, 443, 469, 479, 592, 638, 648, 671, 672, 711, 717, 782, 816, 840, 842
Stewart, D., 809-12
Suarez, F., 126, 354
Sulzer, J.G., 826
Swedenborg, E., 869
Swift, J., 291, 530, 730, 785, 847
Sylvius, 40

T

Tácito, P. Cornélio, 631, 643-46
Tales de Mileto, 558, 875
Tamburini, P. 595
Tartaglia, N., 194
Telésio, B., 92, 139, 141, 147-55
Tetens, J.N., 827-218
Thomasius, C., 447, 699, 816, 817-19
Tindal, M., 674, 785-86, 787
Toland, J., 533, 674, 778-81, 791
Tomás de Aquino, 87, 88, 105, 126, 138, 169, 327, 331, 607
Torricelli, E., 196, 251, 290, 307, 600, 875
Trapezunzio, G., 60
Tschirnhaus, E.W., 816
Tucídides de Atenas, 485, 655, 697
Turgot, A.R.J., 697

U

Urbano VIII, Papa, 170, 249, 268, 272, 355, 544

V

Valla, L., 25, 33, 54-55
Valletta, G., 706, 707
Vallisnieri, A., 194
Valtúrio de Rimini,
Vanini, G.C., 92
Vasari, G., 26, 142
Verrocchio, A., 141, 144
Vesálio, A., 310
Vespúcio, A., 133
Vico, G.B., 494, 579, 629-66
Viéte, F., 306
Virgílio, 22, 48
Vitélio, 236
Vitrúvio, 194
Vives, J.L., 585
Viviani, V., 198, 251, 316, 357
Voët, G., 356
Voltaire, F.M., 291, 292, 296, 639, 661, 670, 672, 676-77, 682-84, 692, 693, 697, 707, 710, 720, 729-46

W

Wallis, J., 306, 307, 309
Weigel, V., 117
Whewell, W., 352
Whitehead, A.N., 350
Wichotew, B., 510
Wojciech de Brudzewo, 214
Wojciech de Szamotuly, 214
Wolff, C., 722, 815, 820-24, 825, 828-830, 917
Wollaston, W., 782
Woolston, T., 785
Wren, C., 294
Wyclif, J., 110

X

Xenofonte de Atenas, 49

Z

Zabarella, J., 92
Zerbi, G., 217
Zópiro, fisiognomista, 203
Zoroastro, 32, 33, 39-41, 71, 70
Zuínglio, U., 112-13, 122

ÍNDICE

5 *Prefácio*

Primeira parte

O HUMANISMO E O RENASCIMENTO

16 *Capítulo I*: O PENSAMENTO HUMANISTA-RENASCENTISTA E SUAS CARACTERÍSTICAS GERAIS
16 1. *O significado historiográfico do termo "humanismo"*
24 2. *O significado historiográfico do termo "Renascimento"*
29 3. *Determinações cronológicas e características essenciais do período humanista-renascentista*
32 4. *Os "profetas" e "magos" orientais e pagãos tidos pelos renascentistas como fundadores do pensamento teológico e filosófico: Hermes Trismegisto, Zoroastro e Orfeu*
32 4.1. A diferença de nível histórico-crítico do conhecimento que os humanistas tiveram da tradição latina em comparação com a tradição grega
33 4.2. Hermes Trismegisto e o *Corpus Hermeticum* em sua realidade histórica e na interpretação do Renascimento
39 4.3. O "Zoroastro" do Renascimento
41 4.4. O Orfeu renascentista

44 *Capítulo II:* IDÉIAS E TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO HUMANÍSTICO-RENASCENTISTA
44 1. *Os debates sobre os problemas morais e o neo-epicurismo*
44 1.1. Os primórdios do humanismo
44 1.1.1. Francisco Petrarca
47 1.1.2. Coluccio Salutati
49 1.2. Debates sobre temáticas sociopolíticas em alguns humanistas do século XV: L. Bruni, P. Bracciolini e L. B. Alberti
49 1.2.1. Leonardo Bruni
50 1.2.2. Poggio Bracciolini
51 1.2.3. Leon Battista Alberti
53 1.2.4. Outros humanistas do século XV
54 1.3. O neo-epicurismo de Lourenço Valla
57 2. *O neoplatonismo renascentista*

57 2.1. Acenos sobre a tradição platônica em geral e sobre os doutos bizantinos do século XV
61 2.2. Nicolau de Cusa: a douta ignorância em relação ao infinito
61 2.2.1. A vida, as obras e a colocação cultural de Nicolau de Cusa
63 2.2.2. A douta ignorância
65 2.2.3. A relação entre Deus e o universo
66 2.2.4. O significado do princípio "tudo está em tudo"
67 2.2.5. A proclamação do homem como "microcosmos"
69 2.3. Marcílio Ficino e a Academia platônica florentina
69 2.3.1. A posição de Ficino no pensamento renascentista
70 2.3.2. Ficino como tradutor
70 2.3.3. Os pontos fundamentais do pensamento filosófico de Ficino
75 2.3.4. A doutrina mágica de Ficino e sua importância
77 2.4. Pico de Mirândola entre platonismo, aristotelismo, cabala e religião
77 2.4.1. A posição de Pico
77 2.4.2. Pico e a cabala
81 2.4.3. Pico e a doutrina da dignidade do homem
83 2.5. Francisco Patrizi
84 3. *O aristotelismo renascentista*
84 3.1. Os problemas da tradição aristotélica no período do humanismo
88 3.2. Pedro Pomponazzi e o debate sobre a imortalidade
92 4. *Renascença do ceticismo*
92 4.1. Revivescência das filosofias helenísticas no Renascimento
93 4.2. Michel de Montaigne e o ceticismo como fundamento de sabedoria

98 *Capítulo III:* O RENASCIMENTO E OS PROBLEMAS RELIGIOSOS E POLÍTICOS
98 1. *O Renascimento e a religião*
98 1.1. Erasmo de Roterdão e a *philosophia Christi*
98 1.1.1. A posição de Erasmo
99 1.1.2. Concepção humanista da filosofia cristã
100 1.1.3. O conceito erasmiano de "loucura"
103 1.2. Martinho Lutero
103 1.2.1. Lutero e suas relações com a filosofia e com o pensamento humanista-renascentista

107 1.2.2. Os elementos básicos da teologia de Lutero
111 1.2.3. Conotações pessimistas e irracionalistas do pensamento de Lutero
112 1.3. Ulrich Zuínglio, o reformador de Zurique
113 1.4. Calvino e a reforma de Genebra
116 1.5. Outros teólogos da Reforma e figuras ligadas ao movimento protestante
119 2. *Contra-reforma e Reforma católica*
119 2.1. Os conceitos historiográficos de "Contra-reforma" e de "Reforma católica"
121 2.2. O Concílio de Trento
125 2.3. O novo ímpeto da escolástica
126 3. *O Renascimento e a política*
126 3.1. Maquiavel e a teorização da autonomia da política
126 3.1.1. A posição de Maquiavel
127 3.1.2. O realismo de Maquiavel
130 3.1.3. A "virtude" do príncipe
130 3.1.4. Liberdade e "destino"
131 3.1.5. A "virtude" da antiga República romana
131 3.1.6. Guicciardini e Botero
132 3.2. Tomás More e a *Utopia*
136 3.3. João Bodin e a soberania absoluta do Estado
137 3.4. Hugo Grotius e a fundação do jusnaturalismo

Segunda parte

PONTOS CULMINANTES E RESULTADOS CONCLUSIVOS DO PENSAMENTO RENASCENTISTA
Leonardo, Telésio, Bruno e Campanella

141 *Capítulo IV:* QUATRO EMINENTES FIGURAS DO RENASCIMENTO ITALIANO: LEONARDO DA VINCI, TELÉSIO, GIORDANO BRUNO E CAMPANELLA
141 1. *Natureza, ciência e arte em Leonardo da Vinci*
141 1.1. A ordem mecânica da natureza
143 1.2. Leonardo entre o Renascimento e a época moderna
144 1.3. *Cogitatione mentale* e *esperientia*
147 2. *Bernardino Telésio: a investigação da natureza segundo os seus próprios princípios*
147 2.1. A vida e as obras
149 2.2. A novidade da física telesiana

151 2.3. Os princípios próprios da natureza
153 2.4. O homem como realidade natural
154 2.5. A moral natural
154 2.6. A transcendência divina e a alma como ente supra-sensível
156 3. *Giordano Bruno: a religião como metafísica do infinito e o "heróico furor"*
156 3.1. A vida e as obras
157 3.2. A característica de fundo do pensamento de Bruno
161 3.3. A arte da memória (mnemotécnica) e a arte mágico-hermética
162 3.4. O universo de Bruno e seu significado
165 3.5. A infinitude do Todo e o significado impresso por Bruno à revolução copernicana
167 3.6. Os "heróicos furores"
168 3.7. Conclusões
169 4. *Tomás Campanella: naturalismo, magia e anseio de reforma universal*
169 4.1. A vida e as obras
171 4.2. A natureza e o significado do conhecimento filosófico e o repensamento do sensismo telesiano
175 4.3. A autoconsciência
177 4.4. A metafísica campaneliana: as três "primalidades" do ser
177 4.5. O panpsiquismo e a magia
179 4.6. A "Cidade do Sol"
181 4.7. Conclusões

Terceira parte

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

185 *Capítulo V:* A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA
185 1. *A revolução científica: traços gerais*
185 1.1. A revolução científica: o que muda com ela?
190 1.2. A formação de um novo tipo de saber, que exige a união da ciência e da técnica
191 1.3. Cientistas e artesãos
194 1.4. Uma nova "forma de saber" e uma nova "figura de douto"
195 1.5. A legalização dos instrumentos científicos e seu uso

198 2. *A revolução científica e a tradição mágico-hermética*
198 2.1. Presença e rejeição da tradição mágico-hermética
201 2.2. Características da "astrologia" e da "magia"
204 2.3. J. Reuchlin e a tradição cabalística. Agripa: "magia branca" e "magia negra"
205 2.4. O programa iatroquímico de Paracelso
208 2.5. Três "magos" italianos: Fracastoro, Cardan e Della Porta
212 3. *Nicolau Copérnico e o novo paradigma da teoria heliocêntrica*
212 3.1. O significado filosófico da "revolução copernicana"
213 3.2. Nicolau Copérnico: a formação científica
217 3.3. Copérnico: homem socialmente empenhado
218 3.4. A *Narratio prima* de Rheticus e a interpretação instrumentalista dada por Osiander à obra de Copérnico
219 3.5. O realismo e o neoplatonismo de Copérnico
222 3.6. A situação problemática da astronomia pré-copernicana
224 3.7. A teoria de Copérnico
225 3.8. Copérnico e a tensão essencial entre tradição e revolução
227 4. *Tycho Brahe: nem "a velha distribuição ptolomaica" nem "a moderna inovação introduzida pelo grande Copérnico"*
227 4.1. Tycho Brahe: a melhoria dos instrumentos e das técnicas de observação
228 4.2. Tycho Brahe nega a existência das esferas materiais
229 4.3. Nem Ptolomeu nem Copérnico
232 4.4. O sistema tychônico: uma restauração portadora dos germes da revolução
234 5. *Johannes Kepler: a passagem do "círculo" à "elipse" e a sistematização matemática do sistema copernicano*
234 5.1. Kepler, professor em Graz: o *Mysterium cosmographicum*
235 5.2. Kepler, matemático imperial em Praga: a *Nova astronomia* e a *Diótrica*
239 5.3. Kepler em Linz: as *Tábuas rodolfinas* e a *Harmonia do mundo*
241 5.4. O *Mysterium cosmographicum:* em busca da divina ordem matemática dos céus

243 5.5. Do "círculo" à "elipse". As "três leis de Kepler"
245 5.6. O Sol como causa dos movimentos planetários
248 6. *O drama de Galileu e a fundação da ciência moderna*
248 6.1. Galileu Galilei: a vida e as obras
251 6.2. Galileu e a "fé" na luneta
255 6.3. O *Sidereus Nuncius* e as confirmações do sistema copernicano
258 6.4. As raízes epistemológicas do choque entre Galileu e a Igreja
260 6.5. O realismo de Galileu contra o instrumentalismo de Bellarmino
262 6.6. A incomensurabilidade entre ciência e fé
266 6.7. O primeiro processo
268 6.8. O *Diálogo sobre os dois máximos sistemas* e a derrocada da cosmologia aristotélica
272 6.9. O segundo processo: a condenação e a abjuração
275 6.10. A última grande obra: os *Discursos e demonstrações matemáticas sobre duas novas ciências*
278 6.11. A imagem galileana da ciência
284 6.12. A questão do método: "sensatas experiências" e/ou "necessárias demonstrações"?
287 6.13. A "experiência" é "experimento"
288 6.14. O papel dos experimentos mentais
290 7. *Sistema do mundo, metodologia e filosofia na obra de Isaac Newton*
290 7.1. O significado filosófico da obra de Newton
292 7.2. A vida e as obras
296 7.3. As "regras do filosofar" e a "ontologia" que elas pressupõem
299 7.4. A ordem do mundo e a existência de Deus
300 7.5. O significado da sentença metodológica: *hypotheses non fingo*
302 7.6. A grande máquina do mundo
304 7.7. A mecânica de Newton como programa de pesquisa
306 7.8. A descoberta do cálculo infinitesimal e a polêmica com Leibniz
309 8. *As ciências da vida*
309 8.1. O avanço da pesquisa anatômica
311 8.2. W. Harvey: a descoberta da circulação do sangue e o mecanismo biológico
312 8.3. Francisco Redi contra a teoria da geração espontânea

314 9. *As academias e as sociedades científicas*
314 9.1. A Academia dos Linceus e a Academia do Cimento
317 9.2. A Royal Society de Londres e a Academia Real das Ciências da França

Quarta parte

BACON E DESCARTES

323 *Capítulo VI:* FRANCIS BACON: FILÓSOFO DA ÉPOCA INDUSTRIAL
323 1. *Francis Bacon: a vida e o projeto cultural*
326 2. *Os escritos de Bacon e seu significado*
329 3. *Por que Bacon critica o ideal de saber mágico-alquimista*
331 4. *Por que Bacon critica a filosofia tradicional*
333 5. *Por que Bacon critica a lógica tradicional*
335 6. *"Antecipações da natureza" e "interpretações da natureza"*
336 7. *A teoria dos* ídolos
340 8. *Sociologia do conhecimento, hermenêutica e epistemologia e sua relação com a teoria dos* idola
341 9. *O objetivo da ciência: a descoberta das "formas"*
343 10. *A indução por eliminação*
346 11. *O* experimentum crucis
348 12. *Bacon não é o pai espiritual de um tecnicismo moralmente neutro*

350 *Capítulo VII*: DESCARTES: "O FUNDADOR DA FILOSOFIA MODERNA"
350 1. *A unidade do pensamento de Descartes*
353 2. *A vida e as obras*
357 3. *A experiência da derrocada da cultura da época*
361 4. *As regras do método*

364 5. *A dúvida metódica*
366 6. *A certeza fundamental:* cogito ergo sum
370 7. *A existência e o papel de Deus*
375 8. *O mundo é uma máquina*
380 9. *Conseqüências revolucionárias do mecanicismo*
381 10. *A criação da "geometria analítica"*
385 11. *Alma e corpo*
388 12. *As regras da moral provisória*

Quinta parte

AS GRANDES CONSTRUÇÕES METAFÍSICAS DO RACIONALISMO: O OCASIONALISMO, SPINOZA E LEIBNIZ

393 *Capítulo VIII:* A METAFÍSICA DO OCASIONALISMO E MALEBRANCHE
393 1. *Os precursores do ocasionalismo e A. Geulincx*
395 2. *Malebranche e o desenvolvimento do ocasionalismo*
395 2.1. Vida e obras de Malebranche
396 2.2. O conhecimento da verdade e a visão das coisas em Deus
400 2.3. As relações entre alma e corpo e o conhecimento que a alma tem em si mesma
402 2.4. Tudo está em Deus
404 2.5. Importância do pensamento de Malebranche

406 *Capítulo IX:* SPINOZA E A METAFÍSICA DO MONISMO E DO IMANENTISMO PANTEÍSTA
406 1. *A vida e os escritos de Spinoza*
409 2. *A busca da "verdade" que dá um sentido à vida*
413 3. *A concepção de Deus como eixo central do pensamento spinoziano*
413 3.1. A ordem geométrica
414 3.2. A "substância" ou o Deus spinoziano
418 3.3. Os "atributos"
419 3.4. Os "modos"
420 3.5. Deus e mundo ou *natura naturans* e *natura naturata*

421 4. *A doutrina spinoziana do paralelismo entre* ordo idearum *e* ordo rerum
424 5. *O conhecimento*
424 5.1. Os três gêneros de conhecimento
426 5.2. O conhecimento adequado de toda realidade implica o conhecimento de Deus
428 5.3. Nas formas do conhecimento adequado, não há lugar para a contingência, pois tudo se revela necessário
429 5.4. Conseqüências morais do conhecimento adequado
430 6. *O ideal ético de Spinoza e o* amor Dei intellectualis
430 6.1. A análise geométrica das paixões
432 6.2. A tentativa de Spinoza de colocar-se "além do bem e do mal"
433 6.3. O conhecimento como libertação em relação às paixões e fundamento das virtudes
434 6.4. A visão das coisas *sub specie aeternitatis* e o *amor Dei intellectualis*
436 7. *A concepção da religião e do Estado em Spinoza*
436 7.1. Negação do significado cognoscitivo da religião
439 7.2. O Estado como garantia de liberdade

442 *Capítulo X:* LEIBNIZ E A METAFÍSICA DO PLURALISMO MONADOLÓGICO E DA HARMONIA PREESTABELECIDA
442 1. *A vida e as obras de Leibniz*
445 2. *A possibilidade da mediação entre* a philosophia perenis *e os* philosophi novi
448 3. *A possibilidade de recuperar o finalismo e as "formas substanciais"*
448 3.1. O novo significado do finalismo
451 3.2. O novo significado das formas substanciais
453 4. *A refutação do mecanicismo e a gênese do conceito de mônadas*
453 4.1. O "memorável erro" de Descartes
455 4.2. As conseqüências da descoberta leibniziana
457 5. *Os pontos básicos da metafísica monadológica*
457 5.1. A natureza das mônadas como "força representativa"
460 5.2. Cada mônada representa o universo e é como um microcosmos
462 5.3. O princípio da identidade dos indiscerníveis
463 5.4. As leis da continuidade e seu significado metafísico

464 5.5. A criação das mônadas e a sua indestrutibilidade
464 6. *As mônadas e a constituição do universo*
465 6.1. Explicação da materialidade e corporeidade das mônadas
466 6.2. Explicação da constituição dos organismos animais
468 6.3. A diferença entre as mônadas espirituais e as outras mônadas
469 7. *A harmonia preestabelecida*
473 8. *Deus e o melhor dos mundos possíveis (o otimismo leibniziano)*
475 9. *As verdades de razão, as verdades de fato e o princípio da razão suficiente*
477 10. *A doutrina do conhecimento: o inatismo virtual ou a nova forma de "reminiscência"*
479 11. *O homem e seu destino*

Sexta parte

O DESENVOLVIMENTO DO EMPIRISMO

485 *Capítulo XXI:* THOMAS HOBBES: O CORPOREÍSMO E A TEORIA DO ABSOLUTISMO POLÍTICO
485 1. *A vida e as obras*
486 2. *A concepção hobbesiana da filosofia e sua divisão*
491 3. *Nominalismo, convencionalismo, empirismo e sensismo em Hobbes*
494 4. *Corporeísmo e mecanicismo*
497 5. *A teorização do Estado absolutista*
501 6. *O* Leviatã *e conclusões sobre Hobbes*

504 *Capítulo XII:* JOHN LOCKE E A FUNDAÇÃO DO EMPIRISMO CRÍTICO
504 1. *A vida e as obras de Locke*
507 2. *O problema e o programa do* Ensaio sobre o intelecto humano
509 3. *O empirismo lockiano como síntese das instâncias do empirismo inglês tradicional e das instâncias do racionalismo cartesiano: o princípio da experiência e a crítica do inatismo*
513 4. *A doutrina lockiana das idéias e a sua construção geral*
517 5. *A crítica da idéia de substância, a questão da essência, o universal e a linguagem*

520 6. *O conhecimento, o seu valor e a sua extensão*
523 7. *A probabilidade e a fé*
524 8. *As doutrinas morais e políticas*
526 9. *A religião e suas relações com a razão e com a fé*
527 10. *Conclusões sobre Locke*

529 *Capítulo XIII:* GEORGE BERKELEY: UMA GNOSIOLOGIA NOMINALISTA E FENOMENISTA EM FUNÇÃO DE UMA APOLOGÉTICA RENOVADA
529 1. *A vida e o significado da obra de Berkeley*
533 2. *Os* Comentários filosóficos *e o "programa de investigação" de Berkeley*
537 3. *Teoria da visão e construção dos "objetos" pela mente*
539 4. *Os objetos do nosso conhecimento são as idéias — e estas são sensações*
541 5. *Por que as idéias abstratas são uma ilusão*
542 6. *A distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias é falsa*
544 7. *Crítica à idéia de "substância material"*
546 8. *O grande princípio:* esse est percipi
547 9. *Deus e as "leis da natureza"*
550 10. *A filosofia da física: Berkeley, precursor de Mach*

554 *Capítulo XIV:* DAVID HUME E O EPÍLOGO IRRACIONALISTA DO EMPIRISMO
554 1. *A vida e as obras de Hume*
557 2. *O "novo cenário de pensamento" ou a "ciência da natureza humana"*
559 3. *As "impressões" e as "idéias" e o "princípio da associação"*
562 4. *A negação das idéias universais e o nominalismo humiano*
564 5. *"Relações entre idéias" e "dados de fato"*
566 6. *A crítica humiana da idéia de relação entre causa e efeito*
568 7. *A crítica das idéias de substância material e de substância espiritual e a existência dos corpos e do eu como objeto de mera crença ateórica*
571 8. *A teoria das paixões e a negação da liberdade e da razão prática*
573 9. *O fundamento arracional da moral*

576 10. *A religião e o seu fundamento irracional*
577 11. *Dissolução do empirismo na "razão cética" e na "crença arracional"*

Sétima parte

PASCAL E VICO, DOIS PENSADORES CONTRA A CORRENTE NA ÉPOCA MODERNA

581 *Capítulo XV:* O LIBERTINISMO GASSENDI: EMPIRISTA CÉTICO EM DEFESA DA RELIGIÃO; O JANSENISMO E PORT-ROYAL
581 1. *O libertinismo*
581 1.1. Em que consiste a atitude libertina
583 1.2. Libertinismo erudito e libertinismo mundano
585 2. *Pierre Gassendi: um "empirista-cético" em defesa da religião*
585 2.1. A polêmica contra a tradição aristotélico-escolástica
587 2.2. Por que nós não conhecemos as essências e por que a filosofia aristotélico-escolástica é danosa à fé
589 2.3. Gassendi contra Descartes
591 2.4. Por que Gassendi retorna a Epicuro
593 3. *O jansenismo e Port-Royal*
593 3.1. Jansênio e o jansenismo
595 3.2. A lógica e a lingüística de Port-Royal

599 *Capítulo XVI:* BLAISE PASCAL: AUTONOMIA DA RAZÃO, MISÉRIA E GRANDEZA DO HOMEM E RACIONALIDADE DO DOM DA FÉ
599 1. *A paixão pela ciência*
601 2. *A "primeira" e a "segunda" conversões*
604 3. *Pascal em Port-Royal*
606 4. *As* Provinciais
608 5. *A demarcação entre saber científico e fé religiosa*
610 6. *A razão científica entre tradição e progresso*
612 7. *O "ideal" do saber científico e as regras para construir argumentações convincentes*
614 8. Esprit de géométrie *e* esprit de finesse
617 9. *Grandeza e miséria da condição humana*
619 10. *O* divertissement

622 11. *A importância da razão para fundamentar os valores e provar a existência de Deus*
623 12. *"Sem Jesus Cristo, não sabemos o que é a nossa vida, a nossa morte, Deus e nós mesmos"*
624 13. *Contra o "deísmo" e contra um "Descartes inútil e incerto"*
626 14. *Por que apostar em Deus*

629 *Capítulo XVII:* GIAMBATTISTA VICO E A FUNÇÃO DO "MUNDO CIVIL FEITO PELOS HOMENS"
629 1. *Vida e obras*
634 2. *Os limites do saber dos "modernos"*
637 3. *O* verum-factum *e a descoberta da história*
638 4. *Vico contra a história dos filósofos*
640 5. *Vico contra a história dos historiadores*
642 6. *Os "quatro autores" de Vico*
644 7. *Distinção e unidade entre "filosofia" e "filologia"*
647 8. *A verdade que a filosofia fornece à filologia*
650 9. *O certo que a filologia oferece à filosofia*
652 10. *Os homens, protagonistas da história, e a heterogênese dos fins*
654 11. *As três épocas da história*
658 12. *Linguagem, poesia e mito*
662 13. *A Providência e o sentido da história*
664 14. *As recaídas históricas*

Oitava parte

A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA

669 *Capítulo XVIII:* A "RAZÃO" NA CULTURA ILUMINISTA
669 1. *O lema do iluminismo: "Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência!"*
670 2. *A "razão" dos iluministas*
673 3. *A "razão iluminista" contra os sistemas metafísicos*
675 4. *O ataque contra as "superstições" das religiões positivas*
677 5. *"Razão" e direito natural*
681 6. *Iluminismo e burguesia*
683 7. *Como os iluministas difundiram as "luzes"*
685 8. *Iluminismo e neoclassicismo*

687 *9. Iluminismo, história e tradição*
690 10. *Pierre Bayle e "a descoberta do erro" como tarefa do historiador*

Nona parte

O DESENVOLVIMENTO DA "RAZÃO" ILUMINISTA NA FRANÇA, INGLATERRA, ALEMANHA E ITÁLIA

695 *Capítulo XIX:* O ILUMINISMO NA FRANÇA
695 1. *A Enciclopédia*
695 1.1. Gênese, estrutura e colaboradores da *Enciclopédia*
698 1.2. Finalidades e princípios inspiradores da *Enciclopédia*
701 2. *D'Alembert e a filosofia como "ciência dos fatos"*
701 2.1. O "século filosófico" é o século "da experimentação e da análise"
703 2.2. Deísmo e moral natural
705 3. *Denis Diderot: do deísmo à "hipótese" materialista*
705 3.1. O deísmo contra o ateísmo e a religião positiva
707 3.2. Tudo é matéria em movimento
711 4. *Condillac e a gnosiologia do sensismo*
711 4.1. A vida e o significado da obra
713 4.2. A sensação como fundamento do conhecimento
715 4.3. "Uma estátua interiormente organizada como nós" e a construção das funções humanas
716 4.4. O danoso "jargão" dos metafísicos e a ciência como uma língua bem feita
718 4.5. Tradição e educação
720 5. *Materialismo iluminista: La Mettrie, Helvetius e d'Holbach*
720 5.1. O "homem-máquina" de La Mettrie
723 5.2. Helvetius: a sensação como princípio do entendimento e o interesse como princípio da moral
725 5.3. D'Holbach: "o homem é obra da natureza"
729 6. *Voltaire e a grande batalha pela tolerância*
729 6.1. O significado da obra e da vida de Voltaire
734 6.2. Defesa do deísmo contra o ateísmo e o teísmo
736 6.3. A "defesa da humanidade" contra o "sublime misântropo" de Pascal
738 6.4. Contra Leibniz e o seu "melhor dos mundos possíveis"
742 6.5. Os fundamentos da tolerância

743 6.6. O "caso Calas" e o *Tratado sobre a tolerância*
746 7. *Montesquieu: as condições da liberdade e o Estado de direito*
746 7.1. A vida e o significado da obra
748 7.2. As razões da excelência da ciência
749 7.3. As *Cartas persas*
751 7.4. O *Espírito das leis*
754 7.5. A divisão dos poderes, isto é, "o poder que detém o poder"
755 8. *Jean-Jacques Rousseau: o iluminista "herético"*
755 8.1. A vida e o significado da obra
760 8.2. O homem no "estado natural"
763 8.3. Rousseau contra os enciclopedistas
767 8.4. Rousseau iluminista
769 8.5. O *Contrato social*
772 8.6. O *Emílio* ou o itinerário pedagógico
775 8.7. A naturalização da religião

778 *Capítulo XX:* O ILUMINISMO INGLÊS
778 1. *A controvérsia sobre o deísmo e a religião revelada*
778 1.1. John Toland: o cristianismo sem mistérios
781 1.2. Samuel Clarke e a prova da existência de um Ser necessário e independente
783 1.3. Anthony Collins e a defesa do "livre-pensamento"
785 1.4. Matthew Tindal e a redução da Revelação à religião natural
787 1.5. Joseph Butler: a religião natural é fundamental, mas não é tudo
791 2. *A reflexão sobre a moral no iluminismo inglês*
791 2.1. Shaftesbury e a autonomia da moral
795 2.2. Francis Hutcheson: a melhor ação propicia a maior felicidade ao maior número de pessoas
797 2.3. David Hartley: a "física da mente" e a ética em bases psicológicas
798 3. *Bernard de Mandeville e a* Fábula das abelhas: *"vícios privados, virtudes públicas"*
798 3.1. Quando o vício privado torna-se benefício público
801 3.2. Quando a virtude privada leva à ruína da sociedade
805 4. *A "escola escocesa" do "senso comum"*
805 4.1. Thomas Reid: o homem como animal cultural
806 4.2. Reid e a teoria da mente

808 4.3. Reid: realismo e senso comum
810 4.4. Dugald Stewart e as condições da argumentação filosófica
812 4.5. Thomas Brown: a filosofia do espírito e a arte do duvidar

815 *Capítulo XXI:* O ILUMINISMO ALEMÃO
815 1. *O iluminismo alemão: características, precedentes, ambiente sociocultural*
815 1.1. Características
816 1.2. Precedentes
816 1.3. E.W. von Tschirnhaus: a *ars inveniendi* como confiança na razão
817 1.4. Samuel Pufendorf: o direito natural como questão de razão
817 1.5. Christian Thomasius: a distinção entre direito e moral
819 1.6. O pietismo e suas relações com o iluminismo
820 1.7. Frederico II e a situação política
820 2. *A "enciclopédia do saber" de Christian Wolff*
825 3. *O debate filosófico na época do wolffismo*
825 3.1. Martinho Knutzen: o encontro entre pietismo e wolffismo
825 3.2. Christian A. Crusius: a autonomia da vontade em relação ao intelecto
826 3.3. Johann H. Lambert: a busca do "reino da verdade"
827 3.4. Johann N. Tetens: a fundamentação "psicológica" da metafísica
828 4. *Alexander Baumgarten e a "fundação da estética sistemática*
831 5. *Hermann Samuel Reimarus: a defesa da religião natural e a rejeição da religião revelada*
832 6. *Moses Mendelssohn e a "diferença essencial" entre religião e Estado*
834 7. *Gotthold Ephraim Lessing e "a paixão pela verdade"*
834 7.1. Lessing e a questão estética
836 7.2. Lessing e a questão religiosa

841 *Capítulo XXII:* O ILUMINISMO ITALIANO
841 1. *O pré-iluminismo italiano*
841 1.1. O anticurialismo de Pedro Gianonne

843 1.2. Ludovico A. Muratori e a defesa do "bom gosto", isto é, do senso crítico
845 2. *O iluminismo lombardo*
847 2.1. Pedro Verri: "o bem nasce do mal"
848 2.2. Alexandre Verri: a desconfiança é "a grande parteira da verdade"
850 2.3. César Beccaria: contra a tortura e a pena de morte
853 2.4. Paulo Frisi: "o primeiro a sacudir a Lombardia de seu sono"
854 3. *O iluminismo napolitano*
854 3.1. Antônio Genovesi: o primeiro professor italiano de economia política
856 3.2. Fernando Galiani: o autor do tratado *Sobre a moeda*
857 3.3. Caetano Filangieri: as leis, racionais e universais, devem se adaptar "ao estado da nação que as recebe"

Décima parte

KANT E A FUNDAÇÃO DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

860 *Capítulo XXIII:* KANT E A REVIRAVOLTA "CRÍTICA" DO PENSAMENTO OCIDENTAL
860 1. *A vida, a obra e o desenvolvimento do pensamento de Kant*
860 1.1. A vida
864 1.2. Os escritos de Kant
865 1.3. O itinerário espiritual de Kant nos escritos pré-críticos
870 1.4. A "grande luz" de 1769 e a *Dissertação* de 1770
871 2. *A Crítica da Razão Pura*
871 2.1. O problema crítico: a síntese a priori e o seu fundamento
874 2.2. A "revolução copernicana" realizada por Kant
878 2.3. A estética transcendental (doutrina do conhecimento sensível e de suas formas *a priori*)
882 2.4. A analítica transcendental e a doutrina do conhecimento intelectivo e de suas formas a priori
882 2.4.1. A lógica e as suas divisões segundo Kant
884 2.4.2. As categorias e a sua "dedução transcendental"
887 2.4.3. "Eu penso" ou Apercepção transcendental

889 2.5. A analítica dos princípios: o esquematismo transcendental e o sistema de todos os princípios do intelecto puro ou a fundamentação transcendental da física newtoniana
892 2.6. A distinção entre fenômeno e *númeno* (a "coisa em si")
894 2.7. A dialética transcendental
894 2.7.1. A concepção kantiana da dialética
896 2.7.2. As faculdades da razão em sentido específico e as Idéias da razão no sentido kantiano
899 2.7.3. A psicologia racional e os paralogismos da razão
900 2.7.4. A cosmologia racional e as antinomias da razão
903 2.7.5. A teologia racional e as provas tradicionais da existência de Deus
904 2.7.6. O uso normativo das Idéias da razão
906 3. *A "Crítica da Razão Prática" e a ética de Kant*
906 3.1. O conceito de "razão prática" e os objetivos da nova *Crítica*
908 3.2. A lei moral como "imperativo categórico"
911 3.3. A essência do imperativo categórico
912 3.4. As fórmulas do imperativo categórico
913 3.5. A liberdade como condição e fundamento da lei moral
915 3.6. O princípio da "autonomia moral" e o seu significado
918 3.7. O "bem moral" e a "tipicidade do juízo"
919 3.8. O "rigorismo" e o hino kantiano ao "dever"
922 3.9. Os postulados da razão prática e o primado da razão prática em relação à razão pura
924 4. *A "Crítica do Juízo"*
924 4.1. A posição da terceira *Crítica* em relação às duas anteriores
925 4.2. "Juízo determinante" e "juízo reflexivo"
927 4.3. O juízo estético
929 4.4. A concepção do sublime
930 4.5. O juízo teleológico e as conclusões da *Crítica do Juízo*
931 5. *Conclusões: "o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim" como marca espiritual de Kant como homem e pensador*

933 APÊNDICE: Quadros cronológicos e Índice dos nomes
934 *Quadros cronológicos*
950 *Índice dos nomes*

GIOVANNI REALE/DARIO ANTISERI

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Do Romantismo até nossos dias

VOLUME 3

2ª edição

PAULUS

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reale, Giovanni.
História da filosofia: Do romantismo até nossos dias / Giovanni Reale, Dario Antiseri; — São Paulo : PAULUS, 1991. — (Coleção filosofia)

Conteúdo: v. 1. Antigüidade e Idade Média. – v. 2. Do Humanismo a Kant. – v. 3. Do Romantismo até nossos dias.

ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)

1. Filosofia 2. Filosofia - História I. Antiseri, Dario. II. Título. III. Série.

CDD-109
90-0515 -100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100
2. Filosofia: História 109

Coleção FILOSOFIA

- *O homem. Quem é ele? Elementos de antropologia filosófica,* B. Mondin
- *Introdução à filosofia. Problemas, sistemas, autores, obras,* Id.
- *Curso de filosofia,* 3 vols., Id.
- *História da filosofia*, 3 vols., Giovanni Reale/Dario Antiseri
- *Filosofia da religião,* Urbano Zilles

Título original
Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi
© Editrice La Scuola, Bréscia, 8ª ed., 1986

Ilustrações
Arborio Mella, Ballarin Bild, Costa, Farabola, Garzanti, Lores Riva, Lotte Mettner, Graf e Tomsich

Tradução
Álvaro Cunha

Revisores
L. Costa e H. Dalbosco

© PAULUS - 1991
Rua Dr. Pinto Ferraz, 183
04117-040 São Paulo (Brasil)
Fax (011) 575-7403
Tel. (011) 572-2362

ISBN 88-350-7271-9 (ed. original)
ISBN 85-05-01076-0 (obra completa)
ISBN 85-349-0142-2 (Vol. III)

PREFÁCIO

"Nenhum sistema filosófico é definitivo, porque a própria vida não é definitiva. Um sistema filosófico resolve um grupo de problemas historicamente dado e prepara as condições para a proposição de outros problemas, isto é, de novos sistemas. Sempre foi e sempre será assim".

Benedetto Croce

Como se justifica um tratado tão vasto da história do pensamento filosófico e científico? Observando o tamanho dos três volumes, talvez se pergunte o professor: como é possível nas poucas horas semanais à disposição, enfrentar e desenvolver programa tão rico e conseguir levar o estudante a dominá-lo?

Naturalmente, se medirmos este livro pelo número de páginas, pode-se dizer que é livro longo. Mas seria o caso de recordar a bela sentença do abade Terrasson, citada por Kant no prefácio à Crítica da Razão Pura: "Se medirmos o tamanho do livro não pelo número de páginas, e sim pelo tempo necessário para entendê-lo, de muitos livros poder-se-ia dizer que seriam muito mais breves se não fossem tão breves."

E em muitos casos, verdadeiramente, os manuais de filosofia demandariam muito menos esforços se tivessem algumas páginas mais sobre uma série de assuntos. Com efeito, na exposição da problemática filosófica, a brevidade não simplifica as coisas, e sim as complica e, por vezes, as torna pouco compreensíveis, quando não até incompreensíveis. Em todo caso, em manual de filosofia, a brevidade leva fatalmente ao nocionismo, ao relacionamento de opiniões, ao mero panorama do "que" disseram sucessivamente os vários filósofos — instrutiva, se assim se quiser, mas pouco formativa.

Pois bem, esta história do pensamento filosófico e científico pretende chegar pelo menos a três níveis além do simples "o que" disseram os filósofos, ou seja, além do nível que os antigos chamavam de "doxográfico" (nível da comparação de opiniões), procurando explicar o "por que" os filósofos disseram o que disseram, buscando ademais dar sentido adequado de "como" o disseram e, por fim, indicando alguns dos "efeitos" provocados pelas teorias filosóficas e científicas.

O "por que" das afirmações dos filósofos nunca é algo simples, visto que motivos sociais, econômicos e culturais freqüentemente se

entrelaçam com motivos teóricos e especulativos. Pouco a pouco, fomos mostrando o fundo do qual emergiram as teorias dos filósofos, mas evitando os perigos das reduções sociologistas, psicologistas e historicistas (que nos últimos anos chegaram a excessos hiperbólicos, quase a ponto de anular a identidade específica do discurso filosófico) e evidenciando as concatenações dos problemas teóricos e dos nexos conceituais e, portanto, as motivações lógicas, racionais e críticas que, em última análise, constituem a substância das idéias filosóficas e científicas.

Também procuramos dar o sentido do "como" os pensadores e cientistas propuseram suas doutrinas, fazendo amplo uso de suas próprias palavras. Por vezes, quando se trata de textos fáceis, a palavra viva dos pensadores foi utilizada no mesmo marco expositivo original, ao passo que, outras vezes, são citados trechos de vários autores (os mais complexos e difíceis) à maneira de reforço da exposição e, como tal (conforme o nível de conhecimento do autor que se pretende alcançar), podem ser saltados sem prejuízo da compreensão do conjunto.

As citações dos textos dos autores foram dosadas de modo a respeitar a parábola didática do leitor que, no início, entra em contato com discurso completamente novo e, por isso, necessita da maior simplicidade e, pouco a pouco, adquire as categorias do pensamento filosófico, aumenta sua capacidade e assim pode se defrontar com tipo mais complexo de exposição e, portanto, compreender os teores diversos da linguagem com que falaram os filósofos. Ademais, como não é possível ter idéia do modo de sentir e imaginar de um poeta sem ler alguns fragmentos de sua obra, analogamente, também não é possível ter idéia do modo de pensar de um filósofo ignorando totalmente o modo como expressava seus pensamentos.

Por fim, os filósofos são importantes não somente pelo que dizem, mas também pelas tradições que geram e lançam em movimento: algumas de suas posições favorecem o nascimento de idéias, mas, ao mesmo tempo, impedem a gênese de outras. Assim, os filósofos são importantes, quer pelo que disseram, quer pelo que impediram de dizer. Esse é um dos aspectos sobre os quais as histórias da filosofia freqüentemente silenciam, mas que quisemos evidenciar, sobretudo na explicação das complexas relações entre as idéias filosóficas e as idéias científicas, religiosas, estéticas e sociopolíticas.

O ponto de partida do ensino de filosofia está nos problemas que ela propôs e propõe. Por isso, procuramos particularmente dar à exposição a ordenação por problemas. E muitas vezes privilegiamos o método sincrônico em relação ao diacrônico, embora respeitando este último nos limites do possível.

O ponto de chegada do ensino de filosofia está na formação de mentes ricas em teoria, destras no método e capazes de propor e desenvolver de modo metódico os problemas e de ler de modo crítico a realidade complexa que os circunda. E é precisamente esse o objetivo a que visam os quatro níveis indicados acima, segundo os quais concebemos e realizamos toda a obra: criar uma razão aberta, capaz de se defender em relação às múltiplas solicitações contemporâneas de fuga para o irracional ou de fechamento em estreitas posições pragmatistas e cientificistas. E a razão aberta é razão que sabe ter em si mesma o corretivo para todos os erros que ao avançar comete (enquanto razão humana) e a força para recomeçar itinerários sempre novos.

Este terceiro volume se desdobra em catorze partes e examina os desdobramentos do pensamento filosófico desde Hegel até nossos dias. E, longe de nos colocarmos na perspectiva de filosofia pressuposta como verdadeiramente "válida" ou de "ideologia científica" usada como tribunal para condenar ou absolver os filósofos do passado, os autores deste livro, no mais firme respeito pelos pensadores examinados, pretenderam reconstruir as situações problemáticas, as teorias, as argumentações, os contrastes, as polêmicas e os efeitos sociais e teóricos das diversas construções filosóficas que, entrelaçando-se ou, talvez, ignorando-se ou até criticando-se mutuamente, desenvolvem-se a partir dos românticos para chegar até o debate filosófico dos dias de hoje.

Por razões óbvias, foi dedicado amplo espaço às figuras proeminentes: Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Schopenhauer, Kierkegaard, Comte, Stuart Mill, Spencer, Ardigò, Nietzsche, Weber, James, Dewey, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre, Bergson, Russell, Wittgenstein, Freud, Popper e outros. Entretanto, como esses pensadores geraram tradição filosófica ou se inserem em movimento filosófico com contribuição original, cremos oportuno apresentá-los no quadro de ou, de qualquer modo, relacionados com tais tradições de pensamento ou movimentos filosóficos, dos quais delineamos as características histórico-sociais, especialmente as características teóricas que os tipificam. Assim seja dito para o romantismo, o positivismo, o marxismo, o existencialismo, a fenomenologia, o neomarxismo, o estruturalismo, a escola de Francoforte, o espiritualismo, as novas teologias, o neopositivismo, o personalismo etc. Desse modo, as diversas partes se configuram como unidades didáticas (ordenadas cronológica e / ou logicamente) de grande utilidade para os estudantes e para as turmas que, tendo que fazer opção, possuem pelo menos um instrumento para conhecer em que ambiente histórico e teórico se situa determinado pensador.

As características mais destacadas deste terceiro volume se podem resumir nos seguintes seis pontos:

1) No tratado dos diversos pensadores e das várias correntes, foram constantemente levadas em conta as mais recentes aquisições historiográficas.

2) Não se prescindiu de pensadores (Trendelenburg, Cattano, Scheler, Hartmann, Peirce, Vailati, Dilthey, Avenarius, Mach, Duhen, Poincaré, Merleau-Ponty, Marcel, Blondel, Mounier, Bridgman, Piaget) ou círculos inteiros de pensamento (como o personalismo, a fenomenologia da religião, a sociologia do conhecimento, a teoria da argumentação, a psicologia da forma, a epistemologia genética, o marginalismo ou as teorias econômicas de Keynes) que habitualmente são subestimados, mas aos quais, ao contrário, os autores deste curso de filosofia dão maior destaque.

3) A historiografia mais recente evidenciou as relações complexas que, pouco a pouco, foram ligando o desenvolvimento das ciências matemáticas, biológicas e físicas ao desenvolvimento do pensamento filosófico. Conseqüentemente, pode-se encontrar neste volume tratado articulado das teorias lógicas, matemáticas, físicas e biológicas que se entrelaçaram de formas variadas com o pensamento filosófico no século passado e no nosso. E se existe uma ciência dos filósofos, também existe uma filosofia dos cientistas. Por isso, nos capítulos relativos à história do pensamento científico, não há longas e mudas relações de nomes de cientistas, títulos de livros ou nomes de teorias científicas: ao invés disso, procurou-se seguir o surgimento e a afirmação dos resultados técnicos que (como as geometrias não-euclideanas, a teoria da evolução, a relatividade de Einstein, as descobertas dos paradoxos de Russell, dos teoremas de Gödel etc.) mostraram força capaz de derrubar teorias científicas nas quais se apoiavam importantes, influentes e freqüentemente veneráveis teorias filosóficas.

4) Este último ponto ficará ainda mais claro nas páginas dedicadas à história das ciências humanas (psicologia, sociologia, economia, lingüística, teoria da historiografia, psiquiatria, antropologia, psicanálise etc.). Em suma, dedicamos atenção muito particular ao desenvolvimento das ciências: trata-se de atenção motivada por certos desdobramentos das teorias filosóficas, enquanto algumas teorias filosóficas para serem compreendidas requerem a compreensão do desenvolvimento de algumas teorias científicas.

5) À história da ciência nos séculos XIX e XX está relacionada à história das teorias epistemológicas: empirio-criticismo, convencionalismo, neopositivismo, operacionismo, racionalismo aberto (de Bachelard), falibilismo (de Popper) e a epistemologia de pós-popperianos como Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend, Larry Laudan, William W. Bartley III, Joseph Agassi, J. Watkins ou H. Albert. O extenso tratado das teorias epistemológicas

deve-se ao fato de que sempre mais se percebeu não ser possível enfrentar as questões teóricas de maior importância (É possível racionalidade diversa e talvez superior à das ciências? As ciências humanas são verdadeiramente ciências? O que existe de científico no marxismo? Como — se isso for possível — pode ser científica a historiografia? Podemos fundamentar racionalmente as normas e os valores? — e assim por diante.) sem teoria adequada da racionalidade.

6) Havendo-nos detido difusamente nas teorias lógico-matemáticas, físico-naturalistas, psicológicas e histórico-sociais, dedicamos também não menor consideração, neste volume, a autores e movimentos de pensamento contemporâneos portadores de idéias e teorias que já constituem instrumentos conceituais indispensáveis para a formação de mente bem aparelhada e vivaz. Trata-se de pensadores como Wertheimer e Piaget, Freud, Jung, Adler e Rogers, Menger e Keynes, De Saussure e Clomsky, Malinowski, Perelman ou de movimentos filosóficos como o neomarxismo (russo e alemão, francês e italiano), a escola de Francoforte, as novas teologias (protestante e católica), a filosofia da linguagem de Cambridge e de Oxford, o estruturalismo ou a hermenêutica de Gadamer.

O volume conclui com apêndice que contém, qual complemento indispensável, os quadros cronológicos sinóticos, e o índice dos nomes. Esse apêndice foi elaborado pelo professor Claudio Mazzarelli (cf. fim do volume), que, unindo a dupla competência de professor de longa data e de pesquisador científico, procurou apresentar o instrumento mais rico e mais funcional ao mesmo tempo. Também devemos ao professor Mazzarelli as páginas sobre Hartmann.

Os autores desejam destacar de modo especial os colegas que gentilmente aceitaram ler algumas partes deste volume e nos dar alguns conselhos: Pietro Omodeo, professor de Zoologia na Universidade de Pádua, leu as partes relativas à história da biologia; Giovanni Prodi, professor de Matemáticas Complementares na Universidade de Pisa, leu as páginas dedicadas à história de matemática; Salvo d'Agostino, docente de História da Física na Universidade de Roma, leu as partes relativas à história das idéias físicas; Vittorio Somenzi, professor de Filosofia da Ciência também na Universidade de Roma, leu todos os capítulos sobre as teorias epistemológicas; Fabio Metelli, professor de Psicologia na Universidade de Pádua, revisou as páginas relativas à psicologia da forma; Guido Petter, professor de Psicologia da Idade Evolutiva na Universidade de Pádua, leu as páginas dedicadas à epistemologia genética de Jean Piaget; Luciano Pellicani, professor de Sociologia da Política na Universidade de Nápoles, leu as seções relativas ao desenvolvimento da sociologia e da economia. Expressamos nosso agradecimento ao professor Franco Blezza (Universidade de Pádua)

pela ajuda prestada no tratado da física contemporânea e a Lauro Galzigna, professor de Bioquímica na Universidade de Pádua, que teve a cortesia de elaborar, para este livro, o trecho sobre o código genético.

Com suas sugestões de críticas, esses ilustres colegas certamente contribuíram para melhorar nossa obra.

Naturalmente, a responsabilidade pelas eventuais deficiências só pode ser atribuível aos autores do texto.

Os autores expressam grata recordação à memória do professor Francesco Brunelli, por ter idealizado e promovido a iniciativa desta obra. Pouco antes de seu imprevisto desaparecimento, já havia chegado a preparar a execução gráfica do projeto.

Também dirigem vivo agradecimento ao doutor Remo Bernacchia, por ter favorecido e tornado realizável a concepção inteiramente nova em que se inspira a presente obra e por ter organizado uma estrutura técnica que nos permitirá, pouco a pouco, providenciar eventuais atualizações oportunas. Por fim, expressam particular sentimento de gratidão à doutora Clara Fortina, que, na qualidade de redatora, dedicou-se ao maior êxito da obra muito além dos seus deveres profissionais, com dedicação e paixão.

Os autores desejam assumir em comum a responsabilidade pelo conjunto desta obra, por terem trabalhado juntos (cada qual segundo sua própria competência, sua própria sensibilidade e seus próprios interesses), em plena unidade de espírito e intenções, para o maior êxito de cada um dos três volumes.

Os Autores

Primeira parte

MOVIMENTO ROMÂNTICO E FORMAÇÃO DO IDEALISMO

"Um deus é o homem quando sonha e mendigo quando reflete."

Friedrich Hölderlin

"Aconteceu de um deles levantar o véu da deusa de Saís. Pois bem, o que viu ele? Maravilha das maravilhas, viu-se a si mesmo."

Novalis (Friedrich von Hardenberg)

"Em tudo está presente o eterno."

Wolfgang Goethe

"Só pode ser artista quem tem religião própria, ou seja, intuição do infinito."

Friedrich Schlegel

Goethe (1749-1832) foi o grande dominador da época romântica, com sua poesia, seu estilo de vida e seu pensamento. Também exerceu extraordinária influência sobre a política cultural de sua época.

Capítulo I

ROMANTISMO E SUPERAÇÃO DO ILUMINISMO

1. O movimento romântico e seus expoentes

1.1. Um antecedente do fenômeno romântico: o *Sturm und Drang*

Talvez nunca tenha acontecido de o fim de um século e o início de outro serem marcados por mudanças tão radicais e tão claras como as mudanças que caracterizam os últimos anos do século XVIII e os primeiros anos do século XIX.

No campo sociopolítico, tivemos acontecimentos destinados a imprimir novo rumo à história. Em 1789, explodiu a Revolução Francesa, por entre o entusiasmo dos intelectuais mais iluminados de todas as nações européias. Rapidamente, porém, a revolução apresentou reviravolta que colheu todos de surpresa. Em 1792, foi derrubada a monarquia na França e proclamada a República. Em 1793, o rei foi condenado ao patíbulo. A partir de agosto de 1793, teve início o grande Terror, que produziu centenas de vítimas. A guilhotina (antigo instrumento de execução capital, oportunamente modificado pelo médico Guillotin, membro da Constituinte, a fim de torná-lo mais rápido e funcional) tornou-se símbolo sinistro de morte, que punha fim às grandes esperanças filantrópicas, humanitárias e pacifistas acesas pelo século das "luzes". A ascensão napoleônica, que culminou em 1804 com a proclamação do Império, e as campanhas militares, que puseram a Europa sob ferro e fogo e subverteram toda a estrutura política e social do Antigo Continente, instaurando novo despotismo, fizeram ruir por

terra todos os resíduos de esperanças iluministas que ainda restavam.

Mas, antes mesmo que explodisse a Revolução na França, na década transcorrida entre 1770 e 1780, a intempérie cultural registrava na Alemanha as primeiras modificações de vulto que, a prazo médio, na passagem do século, levariam à superação total do iluminismo. O movimento que produziu tais modificações nessa década ficou conhecido sob o nome de *Sturm und Drang*, que significa "Tempestade e Assalto" ou, melhor ainda, "Tempestade e Ímpeto". A denominação deriva do título de drama escrito em 1776 por um dos expoentes do movimento, Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), e parece ter sido usada pela primeira vez para designar todo o movimento, por A. Schlegel, no início do século XIX. Os dois termos provavelmente devem ser entendidos como hendíadis, ou seja, como dois termos que expressam conceito único com duas palavras: assim, o sentido deveria ser "ímpeto tempestuoso", "tempestade de sentimentos", "efervescência caótica de sentimentos". (O título original dado por Klinger ao seu drama era *Wirrwarr,* ou seja, "confusão caótica".)

São as seguintes as posições e as idéias de fundo desse movimento: a) A natureza é redescoberta, exaltada como força onipotente e criadora de vida. b) Relaciona-se estreitamente com a natureza o "gênio", entendido como força originária: o gênio cria analogamente à natureza e, portanto, não extrai suas normas do exterior, mas é ele próprio norma. c) À concepção deísta da Divindade como Intelecto ou Razão Suprema, própria do iluminismo, começa a se contrapor o panteísmo, ao passo que a religiosidade assume novas formas que, em seus pontos extremos, se expressa no titanismo paganizante do *Prometeu* de Goethe ou no titanismo cristão da santidade e do martírio de certas personagens de Michel Reinhold Lenz (1751-1792). d) O sentimento pátrio se expressa no ódio ao tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis externas. e) Apreciam-se os sentimentos fortes e as paixões calorosas e impetuosas, bem como os caracteres francos e abertos.

Esse movimento foi influenciado por alguns poetas ingleses, como James Macpherson (1738-1796), que publicara *Fragmentos de poesia antiga,* atribuindo-os a *Ossian,* bardo antigo. Além da poesia ossiânica, também houve influência da redescoberta de Shakespeare, autor sobre o qual Lessing já chamara a atenção dos alemães. E Rousseau também causara grande impressão, seja com seu novo sentimento da natureza, seja com sua nova pedagogia, seja ainda com suas idéias políticas (o Estado como "contrato social"). Dentre os escritores de língua alemã, além do já citado Lessing, influenciou os *Stürmer* sobretudo o poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), com sua valorização do sentimento.

O "Sturm und Drang" teria apresentado influência bastante escassa se houvesse sido constituído apenas por figuras como a de Klinger (que terminou sua vida aventurosa como general do exército russo) ou a de Lenz (que morreu louco na Rússia, em plena miséria), que deixaram herança literária de parco valor. Quem deu sentido e relevância histórica e supranacional ao *Sturm* foram ninguém mais que Goethe, Schiller e os filósofos Jacobi e Herder, com sua primeira produção poética e literária. Pode-se dizer, inclusive, que as fases mais significativas do movimento têm exatamente Goethe por protagonista, primeiro em Estrasburgo e depois em Francoforte. Com a transferência de Goethe para Weimar (1775), começa a fase de declínio do movimento.

1.2. O papel desempenhado pelo classicismo em relação ao *Sturm und Drang* e ao romantismo

O *Sturm und Drang* foi comparado por alguns estudiosos a uma espécie de revolução que antecipou verbalmente em terras germânicas aquilo que, pouco depois, seria a Revolução Francesa no campo político. Por outros estudiosos, ao contrário, foi considerado como uma espécie de reação antecipada à própria Revolução, enquanto se apresenta como reação *contra o iluminismo,* do qual a Revolução Francesa foi o coroamento. Com efeito, como já se observou, trata-se de redespertar do espírito alemão depois de séculos de torpor e de ressurgimento de algumas atitudes peculiares à alma germânica.

Portanto, encontramo-nos diante de *prelúdio ao romantismo,* ainda que desalinhado e imaturo. O historiador da filosofia G. de Ruggiero expressou essa visão de modo particularmente feliz: "As manifestações do *Sturm und Drang* apresentam, em estado fluido e incandescente, *o metal bruto que seria forjado pela arte e a filosofia alemãs."* E continua ele: "Com efeito, a importância do *Sturm* não é a de episódio isolado e circunscrito, e sim a de expressão espiritual coletiva de todo um povo. Não apenas os Klinger e os Lenz, mas também os Herder, os Schiller e os Goethe (aos quais se poderia acrescentar o próprio Jacobi), passaram através do *Sturm:* os primeiros se detiveram nele e, por isso, logo foram ultrapassados; os outros, ao contrário, conseguiram dar forma ao informe, ordem e disciplina ao conteúdo caótico de sua própria natureza. Para nós, a experiência destes últimos é particularmente importante, porque nos permite estudar nos próprios indivíduos duas fases sucessivas e opostas do mesmo processo histórico. Não se trata apenas de modo figurado o dizer que o *Sturm* representa a juventude desordenada e o classicismo a composta e serena maturidade da alma alemã: o *Sturm* é realmente a juventude de Herder

e de Goethe, que se ergue qual símbolo da juventude de todo o povo — e a vitória sobre ele tem significado pessoal que dá fundamento mais íntimo e sólido à crise da alma coletiva."

Esse trecho acena ao classicismo, que agiu como corretivo da descompostura e do caos dos *Stürmer*. Com efeito, o classicismo tem grande importância na formação do espírito da época que começamos a estudar e, pouco a pouco, se impõe não apenas como antecedente, mas até como componente do próprio romantismo ou até como um de seus pólos dialéticos. Por isso, devemos falar dele, ainda que de modo sucinto.

É claro que o culto ao clássico não era estranho ao iluminista século XVIII. Mas tratava-se de "clássico" de modismo, ou seja, de *clássico repetitivo* e, portanto, privado de alma e de vida. Mas, em seus escritos sobre a arte antiga, publicados entre 1755 e 1767, Johann Winckelmann (1717-1768) já lançava as premissas para a superação dos limites do classicismo como mera repetição passiva do antigo.

Na realidade, à primeira vista, uma de suas máximas parece até afirmar o contrário: "Para nós, o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, *inimitáveis,* é *a imitação dos antigos."* Mas essa "imitação" que nos torna "inimitáveis" consiste em *readquirir o olhar dos antigos,* aquela visão que Michelangelo e Rafael souberam readquirir e que lhes permitiu buscar "o bom gosto em sua fonte" e redescobrir "a norma perfeita da arte". Está claro, então, que para Winckelmann a "imitação" do clássico, entendida nesse sentido, leva não apenas à natureza, mas também além da própria natureza, ou seja, à Idéia: "Os conhecedores e os imitadores das obras gregas encontram nessas obras-primas não somente o mais belo aspecto da natureza, como também *mais do que a natureza,* isto é, certas belezas ideais da natureza... compostas por figuras criadas somente no intelecto." Essa Idéia é "uma natureza superior", ou seja, é a verdadeira natureza.

Sendo assim, pode-se compreender muito bem estas importantes conclusões de Winckelmann: "Se o artista baseia-se em tais fundamentos e faz com que sua mão e seu sentimento se guiem pelas normas gregas da beleza, encontra-se no caminho que o levará sem falta à imitação da natureza. Os conceitos de unidade e de perfeição da natureza dos antigos purificarão suas idéias sobre a essência, desligada da nossa natureza, e as tornarão mais sensíveis. Descobrindo as belezas da nossa natureza, ele saberá *relacioná-las com o belo perfeito* e, *com a ajuda das formas sublimes, sempre presentes para ele, o artista tornar-se-á norma para si mesmo."*

Esse é o ponto de partida do neoclassicismo romântico. Como explica muito bem L. Mittner (insigne historiador da literatura

alemã), ele "deveria ter-se formado organicamente da cultura alemã, como, segundo Winckelmann, se formara organicamente o classicismo grego; ou seja, havia a aspiração a um classicismo que não fosse cópia e repetição, e sim misteriosa e miraculosa palingênese dos valores supremos da Antigüidade". O "renascimento do clássico" *no* espírito alemão e *do* espírito alemão, graças à perene juventude da natureza e do espírito: essa seria a suprema aspiração de muitos escritores.

Como escreve ainda Mittner: "Excetuando-se pouquíssimas de suas supremas realizações, todo o classicismo alemão oscilaria entre duas tendências opostas: imitação mecânica da arte grega, isto é, mais arte classicista do que arte substancialmente clássica, e aspiração a novo e genuíno classicismo, inspirado pelo espírito grego, mas surgido de evolução orgânica do espírito alemão." Assim, o neoclassicismo aspirava a transformar a natureza em forma e a vida em arte, não *repetindo,* mas *renovando* o que os gregos haviam feito.

Ainda há dois pontos muito importantes a destacar.

Em primeiro lugar, deve-se notar o tipo de influência que o classicismo exerceu sobre os melhores representantes do *Sturm,* influência a que já acenamos. A marca do clássico é a "medida", o "limite", o "equilíbrio". E Herder, Schiller e Goethe procuraram precisamente organizar as decompostas forças do *Sturm und Drang* em função dessa ordem e dessa medida. E foi precisamente desse impacto entre a tempestuosidade e impetuosidade do *Sturm* e o "limite" que é elemento característico do clássico que nasceu o momento especificamente romântico.

Em segundo lugar, deve-se notar que o renascimento dos gregos, além da arte, também seria essencial na filosofia: Schleiermacher traduziria os diálogos platônicos e os reintroduziria no âmago do discurso filosófico; Schelling retomaria de Platão conceitos fundamentais como a teoria das Idéias e a concepção da alma do mundo; Hegel elaboraria grandioso sistema precisamente graças à redescoberta do antigo sentido clássico da "dialética", com o acréscimo da novidade do elemento que ele chama "especulativo", como veremos. E muito obteria do seu constante colóquio com os filósofos gregos, não apenas do colóquio com os grandes pensadores consagrados por tradição bimilenar, mas também do diálogo com os pré-socráticos, particularmente, por exemplo, com Heráclito, do qual utilizou quase todos os fragmentos em sua *Lógica.*

Sem o componente clássico, portanto, não se explicariam a poesia nem a filosofia da nova época.

Com o que dissemos, já dispomos dos elementos que nos permitem determinar os traços essenciais do romantismo.

1.3. A complexidade do fenômeno romântico e as suas características essenciais

Definir o romantismo é tarefa deveras difícil, havendo até quem diga ser ela impossível. Alguém chegou a calcular terem sido dadas mais de cento e cinqüenta definições diferentes desse fenômeno. Mittner recorda que o próprio F. Schlegel, o fundador do círculo dos românticos, escreveu ao seu irmão que não poderia enviar-lhe a sua própria definição da palavra "romântico" porque tinha "125 folhas de extensão"!

Prescindindo dos paradoxos, podemos nos orientar com facilidade na intrincadíssima questão, distinguindo uma série de perspectivas e de categorias capazes de determinar os traços essenciais do fenômeno do romantismo: a) em primeiro lugar, seria bom explicar a gênese etimológica do termo, do ponto de vista filosófico-lexicográfico; b) depois, devem-se determinar os limites cronológicos e geográficos do fenômeno; c) então, será preciso procurar determinar sua categoria *psicológica* ou *moral,* como foi chamada, vale dizer, o modo peculiar de sentir e as características psicológicas próprias do homem romântico; d) depois, é mister determinar que conteúdo ou que conteúdos conceituais o romântico faz seus; e) em seguida, cumpre determinar a forma de arte em que tudo isso se expressa; f) por fim, devemos nos perguntar em que sentido se pode falar e se fala de *filosofia* romântica, o que assume grande importância neste estudo.

Vejamos a solução desses problemas, seguindo a ordem em que os propomos.

a) A palavra "romântico" tem longa e complexa história, que se inicia em período anterior ao que estudamos, no qual se torna técnica. A. C. Baugh (autor de conhecida história da literatura inglesa) a resume do seguinte modo: "O adjetivo 'romântico' aparece pela primeira vez na Inglaterra por volta de meados do século XVII como termo usado para indicar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal (como é encontrado, por exemplo, em certos romances de cavalaria). Foi resgatado dessa conotação negativa no decorrer do século seguinte, no qual passou a ser usado para indicar cenas e situações agradáveis, do tipo das que apareciam na narrativa e na poesia 'romântica' (no sentido acima indicado). Gradativamente, o termo 'romantismo' passou a indicar o renascimento do instinto e da emoção, que o racionalismo predominante no século XVIII não conseguiu suprimir inteiramente." F. Schlegel relacionou o "romântico" com o romance e com aquilo que ele pouco a pouco viera a significar nas expressões épicas e líricas medivais, ao romance psicológico, autobiográfico e histórico moderno. Assim, para Schlegel, "romântica" era a moderna *forma de arte*

que, como evolução orgânica da Idade Média até a sua época, possuía marca própria, essência peculiar própria, beleza e veracidade próprias, diferentes das que caracterizavam a grega. Isso, porém, nos leva a outros problemas, dos quais devemos falar adiante.

b) Como categoria historiográfica (e geográfica), o romantismo designa o movimento espiritual que envolveu não somente a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, que se desenvolveu na Europa entre fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Embora possam ser identificados certos pródromos desse movimento na Inglaterra, o certo é que o movimento apresenta forte marca sobretudo do espírito e do sentimento germânico. O movimento se expandiu por toda a Europa: na França, na Itália, na Espanha e, naturalmente, na Inglaterra. Em cada um desses países, o romantismo assumiu características peculiares e sofreu transformações. O momento paradigmático do romantismo é o que se coloca a cavaleiro entre os séculos XVIII e XIX, na Alemanha, nos círculos constituídos pelos irmãos Schlegel em Jena e depois em Berlim, como já veremos melhor.

c) No fenômeno que se verifica nesse arco de tempo e nesses países, mas sobretudo na Alemanha, é possível identificar, embora com as devidas cautelas críticas, algumas "constantes" que constituem uma espécie de *mínimo denominador comum.* Em primeiro lugar, pode ser apontado o que constitui o "estado de espírito", o comportamento psicológico, o *ethos* ou marca espiritual do homem romântico. Tal atitude romântica consiste na condição de conflito interior, na dilaceração do sentimento que nunca se sente satisfeito, que se encontra em contraste com a realidade e aspira a algo mais, que, no entanto, se lhe escapa continuamente. A mais eficaz caracterização do romantismo como categoria psicológica foi dada por L. Mittner e, portanto, a registramos em suas próprias palavras: "Entendido como fato psicológico, o sentimento romântico não é sentimento que se afirma acima da razão ou sentimento de imediaticidade, intensidade ou violência particulares, como também, não é o chamado sentimental, isto é, o sentimento melancólico-contemplativo: *é muito mais um dado de sensibilidade,* precisamente o fato puro e simples da *sensibilidade, quando ela se traduz em estado de excessiva ou até permanente impressionabilidade, irritabilidade e reatividade.* Na sensibilidade romântica, predomina *o amor pela irresolução e pelas ambivalências, a inquietude e irriquietude que se comprazem de si mesmas e se exaurem em si mesmas.*" O termo que se tornou mais típico e quase técnico para indicar esses estados de espírito é "Sehnsucht", que pode se expressar melhor como "ansiedade" (os sinônimos "desejo ardente", "anseio" ou "anelo apaixonado" são menos significativos). L. Mittner

também explica muito bem esse termo com o conceito relativo: "A mais característica palavra do romantismo alemão, 'Sehnsucht', não é o 'Heimweh', a saudade ('mal', isto é, desejo, 'do retorno' a uma felicidade antes possuída ou pelo menos conhecida e determinável); ao contrário, *é desejo que nunca pode alcançar a sua meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la:* é o 'mal' (Sucht) 'do desejo' (Sehnen). Mas o próprio 'Sehnen' significa com bastante freqüência *desejo irrealizável porque indefinível, desejar tudo e nada ao mesmo tempo:* não por acaso Sucht foi reinterpretado (...) como Suchen, procurar; e a Sehnsucht é verdadeiramente a busca do desejo, *desejar o desejar, desejo que é sentido como inextinguível e que, precisamente por isso, encontra em si mesmo a plena saciedade."*

d) Isso, porém, ainda não basta. A categoria psicológica romântica deve ser ligada à categoria do *conteúdo ideal e conceitual* do romantismo. Com efeito, no período de que estamos falando, algumas idéias e representações mostram-se as mais das vezes associadas ao sentimento a que nos referimos, embora o romantismo não seja sistema de conceitos, como já destacamos várias vezes. 1) Todo romântico tem sede de *infinito* e aquela ansiedade, que é desejo irrealizável, o é precisamente porque aquilo pelo que anseia, na realidade, é o *Infinito.* E talvez nunca como nessa época se tenha falado tanto de infinito, entendido dos modos mais diversos. Os românticos expressam essa tendência ao infinito também como "Streben", ou seja, como perene "tender" que nunca cessa, porque as experiências humanas são todas finitas, ao passo que seu objeto é sempre infinito e, como tais, são sempre transcendidas. A propósito, é exemplar a razão pela qual se salva o protagonista do *Fausto* goethiano, uma das criações mais significativas desse período: ele se salva precisamente porque consumiu a existência nesse perene "Streben" (mas disso voltaremos a falar adiante). O infinito é o sentido e a raiz do finito. Nesse ponto, tanto a filosofia como a poesia estão absolutamente de acordo : a filosofia deve captar e mostrar o nexo do infinito com o finito, ao passo que a arte deve realizá-lo: a obra de arte é o infinito que se manifesta no finito. 2) A natureza assume importância fundamental, sendo inteiramente subtraída à concepção mecanicista-iluminista: passa a ser entendida como *vida que cria eternamente,* na qual a morte nada mais é do que "artifício para ter mais vida" (Goethe). A natureza é *grande organismo,* inteiramente afim com o organismo humano: é *jogo móvel de forças* que, operando intrinsecamente, gera todos os fenômenos, inclusive o homem: a força da natureza, portanto, é a própria força do divino. Hölderlin exclamava: "Sagrada natureza! Tu és sempre igual, em mim e fora de mim, ao divino que está em mim!" E Schelling diria que a natureza é vida que dorme, é inteligência

petrificada, é espírito que se faz coisa visível. O antigo sentido grego da *Physis* e da "natureza" renascentista é retomado e notavelmente potencializado. 3) Estreitamente ligado a esse sentido da natureza está o sentimento "pânico", ou seja, *o sentimento de pertencer ao uno-todo,* o sentimento de ser um momento orgânico da totalidade. O todo se reflete de alguma forma no homem, assim como, ao contrário, o homem se reflete no todo. Outro trecho de Hölderlin pode nos fornecer exemplo mais claro disso: *"Ser um com o todo:* esse é o viver para os deuses, esse é o céu para o homem. Ser um com tudo o que vive e, em feliz esquecimento de si mesmo, retornar ao todo da natureza: esse é o ponto mais alto do pensamento e da alegria, é o pico sagrado da montanha, é o lugar da calma eterna, onde o meio-dia perde o seu mormaço, o trovão a sua voz e o mar, fremente e espumejante, se assemelha às ondas de campo de trigo. *Ser um com tudo o que vive!* Com essas palavras, a virtude despe sua couraça austera, o espírito humano despoja-se do cetro e todos os pensamentos se dispersam diante da imagem do mundo eternamente uno, como as regras do artista dedicado diante de sua Urânia, bem como a férrea fatalidade renuncia ao seu poder, a morte desaparece da sociedade das criaturas e a indissolubilidade e a eterna juventude tornam o mundo belo e feliz." 4) O gênio e a criação artística são elevados a suprema expressão do Verdadeiro e do Absoluto. Novalis, por seu turno, escreve: "A natureza tem instinto artístico — por isso, não passa de palavrório quando se pretende distinguir entre natureza e arte. No poeta, elas se distinguem quando muito pelo fato de serem inteiramente intelectuais e não passionais e, por paixão, se tornarem involuntariamente fenômenos musicais e poéticos (...)." Ou então: "Sem genialidade, nós todos não existiríamos. Em tudo o gênio é necessário." Ou ainda: "A poesia cura as feridas infligidas pelo intelecto." E, por fim: "O poeta compreende a natureza melhor do que o cientista." Para Novalis, o gênio torna-se até "instinto mágico", a "pedra filosofal" do espírito, ou seja, aquilo que pode tornar-se tudo. E Schelling faria da arte, inclusive, como veremos (cf. pp. 79s), o órgão supremo da filosofia transcendental. 5) Ademais, os românticos nutrem *o fortíssimo anseio de liberdade,* que para muitos deles expressa o próprio fundamento da realidade — e, por isso, apreciam-na em todas as suas manifestações. No *Henrique de Ofterdingen,* é ainda Novalis quem escreve: "Toda cultura leva àquilo que não se pode chamar senão liberdade, porquanto com esse termo não se deva designar simples conceito, *mas o fundamento operativo de todo o ser.* Essa liberdade é magistério. O mestre exerce plenos poderes, de modo planejado e em seqüência bem determinada e meditada. Os objetos de sua arte são de seu arbítrio, pois ela não é limitada ou impedida por eles. E precisamente essa

liberdade ou magistério ou domínio constitui a essência e o fermento da consciência. É nela que se forja a individualidade sagrada, a ação imediata da personalidade. E cada ato do mestre é, ao mesmo tempo, revelação do mundo superior, simples e explicado, é palavra de Deus." Fichte faria da liberdade o fulcro do seu sistema e o próprio Hegel veria na liberdade a essência do Espírito. 6) *Em geral, a religião é reavaliada,* recolocada bem acima do plano ao qual o iluminismo a havia reduzido. As mais das vezes, a religião é entendida como relação do homem com o infinito e com o eterno. Um dado de fato revela-se particularmente esclarecedor: quase todos os expoentes de destaque do romantismo tiveram fortes crises religiosas e momentos de intensa religiosidade, de Schlegel a Novalis, de Jacobi a Schleiermacher, de Fichte a Schelling. No próprio Hegel, a religião é o momento mais elevado do Espírito, superado somente pela filosofia. E a religião por excelência é considerada como sendo a cristã, embora entendida em modos variados. 7) Sobre o componente constituído pela grecidade e sobre a influência do elemento clássico já falamos acima. Recordamos apenas que se trata de grecidade revisitada com nova sensibilidade e amplamente idealizada. 8) Quanto a outros temas específicos, este não é o lugar para aprofundamento, como, por exemplo, o amor pelas origens, o sentimento nacional, o renascido interesse pela Idade Média e, em geral, pela história. Bastam essas observações, às quais, aliás, teremos oportunidade de retornar.

e) No que se refere à *forma de arte* tipicamente romântica, a característica essencial é a que Schlegel já indicara, ou seja, *a prevalência do "conteúdo" sobre a forma* e, portanto, a reavaliação expressiva do informal (de onde o fragmento, o inconcluso e o esboço que caracterizam as obras dos autores desse período).

f) Por fim, no que se refere ao romantismo filosófico, deve-se observar que, além de todas as perplexidades levantadas por muitos estudiosos e além dos equívocos de que outros estudiosos foram vítimas, foi Benedetto Croce quem pronunciou a palavra mais clara sobre o assunto: o romantismo filosófico *"consiste no destaque que alguns sistemas filosóficos dão à intuição e à fantasia,* em contraste com aqueles sistemas que parecem não conhecer outro órgão do verdadeiro além da fria razão, isto é, do intelecto abstrativo. Sem dúvida, não pode haver sistemas filosóficos que prescindam inteiramente das formas intuitivas do conhecimento, como não pode haver quem ignore inteiramente as formas lógicas. Mas com razão se afirma que Vico foi filosoficamente pré-romântico, pela vigorosa defesa que fez da fantasia contra o intelectualismo de Descartes e de toda a filosofia do século XVIII. E com razão chamam-se Schelling e Hegel 'filósofos românticos', em contraste com os kantianos ortodoxos". *Todo o idealismo, portanto, é filosofia*

romântica. Além disso, porém, acresça-se que os filósofos da época de que estamos tratando *também* apresentam conteúdos específicos que refletem as idéias gerais de sua época, de que já falamos (infinito, natureza, sentimento pânico, liberdade etc.), tendo, aliás, contribuído de forma determinante para formá-las. Alguns escritos filosóficos de Schelling ou de Hegel não podem ser entendidos se não forem considerados no espírito do movimento romântico.

Conhecendo agora as estruturas, os métodos e os conteúdos próprios do romantismo, podemos passar à caracterização dos seus expoentes, diferenciando os pensadores e poetas que se consideraram românticos ou que são identificáveis com eles, dos pensadores que, mais genericamente, contribuíram para dissipar os horizontes iluministas. Aos grandes filósofos idealistas dedicaremos capítulos especiais.

2. Os fundadores da escola romântica: os Schlegel, Novalis, Scheleiermacher e o poeta Hölderlin

2.1. A constituição do círculo dos românticos, a revista "Athenaeum" e a difusão do romantismo

Jena foi a cidade em que se constituiu o círculo dos românticos, no último lustro do século XVIII. Seus animadores foram os irmãos Schlegel: August Wilhelm (1767-1845) e Friedrich, um lustro mais jovem (e do qual falaremos à parte, logo em seguida), além de Karoline Michaelis (1763-1809), mulher de August Wilhelm Schlegel (que mais tarde separar-se-ia dele para casar com Schelling), que exerceu poderosa influência de inspiradora e extraordinário fascínio sobre os amigos (ao passo que era muito temida pelos adversários, por seus cortantes juízos: Schiller a chamava de "Madame Lúcifer").

Em 1797, em virtude de duro conflito com Schiller, F. Schlegel transferiu-se para Berlim, onde passou a publicar a revista "Athenaeum", que foi o órgão do novo movimento e cujo primeiro número saiu em maio de 1798. A revista teve muita fama, mas vida brevíssima (sua publicação cessou logo em 1800). Muito ativos, os Schlegel promoveram alguns encontros em Dresda (1798) e em Jena (inverno de 1799-1800) e várias reuniões. Ao movimento aderiu Novalis, que foi o poeta de ponta do grupo. Os Schlegel também tiveram contatos com os poetas Ludwig Tieck (1773-1853) e Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798) e encontraram-se com Fichte (1796) e, depois, com Schelling. Mas, em Berlim, foi

F. Schlegel (1772-1829) criou (juntamente com o irmão August Wilhelm) o Círculo dos Românticos, fundando a revista "Athenaeum". Encontrou grande ressonância para a sua concepção da arte como síntese entre o finito e o infinito e para a nova formulação do conceito clássico de "ironia", em bases românticas, como uma das formas de ascensão ao infinito.

sobretudo Schleirmacher quem esteve próximo a F. Schlegel. Hörderlin ficou à parte, mas a sua poesia e os pensamentos filosóficos que expressa em seu romance *Hyperion* são tipicamente românticos.

O círculo dos Schlegel pronunciara palavra mágica que expressava a marca espiritual da nova época. Os próprios adversários (como Schiller e Goethe) tornaram-se tais em relação aos *homens* do círculo e seus *excessos* ideológicos e pelo seu modo de viver, mas os sentimentos da época os ligavam necessariamente às idéias de fundo do movimento.

Ademais, o fato de o romantismo expressar perfeitamente as instâncias espirituais da época prova-o sua rápida difusão, não apenas na Alemanha, mas também em toda a Europa. As *Baladas líricas* dos poetas William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge, de 1798, com o *Prefácio* ampliado da segunda edição, de 1800, constituíram o manifesto do romantismo inglês. O livro *Sobre a Alemanha,* de Madame de Staël, em 1813, marca o nascimento do romantismo francês e, em seguida, a sua difusão européia. E a *Carta semi-séria de Crisóstomo*, de João Berchet, de 1816, marca o nascimento do romantismo italiano.

Aqui nos ocuparemos do romantismo alemão, indissoluvelmente ligado à história do pensamento filosófico.

2.2. Friedrich Schlegel, o conceito de "ironia" e a interpretação da arte como forma suprema do espírito

F. Schlegel (1772-1829) partiu do classicismo de Winckelmann (de que já falamos, p. 17) e das teorias de Schiller (cf. adiante, p. 37), mas evoluiu e deu consistência autônoma ao seu pensamento sobretudo a partir da leitura da *Doutrina da ciência* de Fichte e com Schelling.

A concepção do infinito é idéia central do seu pensamento, bem como de todo o pensamento romântico. Ora, pode-se chegar ao infinito pela *filosofia* ou pela *arte*. Mas, *tanto numa como na outra, nos valemos de meios finitos.* E aqui reside precisamente a verdadeira dificuldade: *encontrar o acesso ao infinito com os meios finitos.*

Schlegel tentou mover-se em ambas as direções, mas, em filosofia, ele criou apenas um conceito verdadeiramente original, o de "ironia": o resto permaneceu fragmentário e apenas esboçado. Sua teoria da arte constitui o melhor que ele deu à sua época.

Retomado de Sócrates (cf. Vol. I, pp. 96s), seu conceito de "ironia" é profundamente ampliado e modificado em relação àquele. Em Sócrates, a "ironia" era a simulação do jogo do adversário, com

o objetivo de refutar o próprio adversário através de suas mesmas armas. Já em Schlegel a ironia supõe outros horizontes teóricos: pressupõe a concepção do infinito como o objetivo ao qual se deve chegar e a inadequação de todo pensamento que vive ao infinito, enquanto é sempre pensamento determinado. Ora, a ironia se insere nesse contexto como *a atitude espiritual que tende a superar e dissolver esse "de-terminado" e, portanto, tende a impelir sempre para mais além.* A ironia, portanto, tende a suscitar sentimento de contradição não eliminável entre condicionado (finito) e incondicionado (infinito) e, ao mesmo tempo, o desejo de eliminá-la e, por isso, o sentimento da "impossibilidade e necessidade da perfeita mediação" a um só tempo. Desse modo, a "ironia" posiciona-se sempre acima de todo o nosso conhecimento, de toda nossa ação ou obra. Em conclusão, a nova "ironia" posiciona-se como o sentido de inadequação em relação à infinitude de todo fato ou ato do espírito humano, exercendo nela papel decisivo o elemento do "espirituoso" ou do "brincalhão", ou seja, do *humour* (para usar o termo inglês hoje acolhido pela lexicografia internacional).

Esse conceito de "ironia" é quase o *pendant,* de tonalidade aparentemente classicizante, mas na realidade profundamente romântico, do sentimento sério da *Sehnsucht* (ansiedade) que descrevemos. Nicolai Hartmann nos deu disso caracterização muito eficaz: "Schlegel estava profundamente convicto da inexprimibilidade e da incompreensibilidade mística de tudo o que é último e autêntico objeto do pensamento. Assim, o 'espirituoso' (no sentido de *humour*) com que, no fim, o pensamento ironiza a si mesmo e se suprime é precisamente a admissão profundamente justa e grandiosa de sua própria impotência. Com isso, mediatamente, é a reabilitação do irracional limitado e expulso pelo pensamento. Trata-se de 'pressagioso girar em torno do inabordável', de salto do pensamento no vazio, que certamente nunca levará a terreno sólido, mas carrega consigo a consciência imediata desse terreno sólido, isto é, aquele que só é real enquanto o pensamento abandona conscientemente a si mesmo. A forma desse 'abandono de si' é a *ironia,* o espirituoso (o *humour*), o riso sobre si mesmo."

Por tudo o que dissemos, é evidente que essa superação do espírito humano e o colocar-se gradualmente acima dos limites e de toda finitude valem não apenas para a filosofia, mas também para a ética, para a arte e para todas as formas da vida espiritual, constituindo autêntica marca do romantismo.

Segundo Schlegel, a arte é obra do gênio criador, que, precisamente por ser gênio, *opera a síntese entre finito e infinito.* O artista, o verdadeiro artista, é aquele que se anula como finito para poder ser veículo do infinito. E, como tal, desenvolve missão elevadíssima entre os homens.

Assim entendida, ou seja, como síntese de finito e infinito, a arte assume também aspecto religioso, porque religião é "toda relação do homem com o infinito" e toda religião é mística, porque é "vida em Deus".

Por fim, Schlegel apontou a "individualidade" humana que se desdobra como a essência da moralidade. A máxima que melhor resume o seu pensamento a esse respeito é a seguinte: "Pensa como ser finito educado para o infinito e então pensarás como homem."

Em 1808, Schlegel se converteu e abraçou o catolicismo. Era o flagrante desembocar da crise religiosa que grassava em todos os românticos, mas que ele, diversamente dos outros, quis e soube levar às suas extremas conseqüências.

2.3. Novalis: do idealismo mágico ao cristianismo como religião universal

Novalis (cujo verdadeiro nome era Friedrich von Hardenberg) nasceu em 1772 e morreu em 1801, com apenas vinte e nove anos, consumido pela tuberculose. Foi considerado como a mais pura voz poética do romantismo e, ao mesmo tempo, foi pensador (embora fosse muito inferior neste aspecto do que na poesia).

O pensamento de Novalis, como se expressa sobretudo nos *Fragmentos,* tem o seu fulcro de novidade no chamado "idealismo mágico". Fichte, como veremos, opõe ao realismo o idealismo gnosiológico-metafísico. O realista faz do objeto o *prius* e a partir dele procura derivar o sujeito; já o idealista faz do Eu e do sujeito o *prius* e dele procura derivar o objeto. Analogamente, para Novalis, que acolheu as idéias de Fichte, transformando-as segundo as suas exigências, *Realismo mágico* era o antigo naturalismo ocultista, ou seja, aquele realismo que via a magia predominantemente no objeto; o *Idealismo mágico* é a nova concepção, que vê a verdadeira magia na atividade produtora inconsciente do Eu que gera o não-eu (cf. adiante, p. 63). A nova concepção idealista da realidade, portanto, é a verdadeira concepção mágica, porque mostra que tudo deriva do espírito e, portanto, que o espírito tudo domina e é o poder soberano absoluto. "Eu = não-eu: tese suprema de toda ciência": eis o princípio que está na base do "idealismo mágico".

Assim, é compreensível a máxima que resume o significado do romance *Os discípulos de Saís:* "Aconteceu de um deles levantar o véu da deusa de Saís. Pois bem, o que viu ele? Maravilha das maravilhas, viu-se a si mesmo." Na natureza e na divindade, assim como no Eu, há força idêntica, o mesmo espírito. Nos *Fragmentos,* podemos ler: "Em todo caso, o mundo é o resultado de ação recíproca entre eu e a divindade. Tudo o que existe ou nasce, nasce de contato entre espíritos." E ainda: "Nós estamos em relação com todas as

Novalis, pseudônimo de Friedrich von Hardenberger (1772-1801), representou a mais pura voz lírica do círculo reunido pelos Schlegel em torno da revista "Athenaeum". Com a esplêndida imagem da "flor azul inatingível", ele criou o símbolo da romântica "Sehnsucht" (ansiedade do infinito).

partes do universo, e também com o futuro e com o passado. Depende somente da direção e da duração de nossa atenção que relação queremos desenvolver preferencialmente, que relação deve tornar-se para nós a mais importante e eficaz." A filosofia é magia, mas a arte o é mais ainda. A poesia capta verdadeiramente o absoluto, aliás, é o absoluto: "A poesia é o real, o real verdadeiramente absoluto. Esse é o núcleo da minha filosofia."

Assim, são compreensíveis as afirmações extremas de Novalis, para quem "tudo é fábula", tudo é sonho ou deve tornar-se sonho: "O maior mago seria aquele que soubesse também se encontrar a si próprio a ponto de suas próprias magias parecerem-lhe fenômenos estranhos e autônomos. E esse não poderia ser o nosso caso?" E ainda: "O fato de não nos vermos em mundo de fadas deriva somente da fraqueza dos nossos órgãos e do autocontato. Todas as fábulas são somente *sonhos daquele mundo pátrio que está em toda parte e em lugar algum.* As potências superiores dentro de nós, que um dia executarão como gênios a nossa vontade, agora são musas que, neste caminho trabalhoso, nos restauram com doces recordações."

Com base nesse conceito é que foi construído o romance (inacabado) *Heinrich von Ofterdingen,* no qual se misturam sonho e realidade, prosa e poesia. Trata-se de "romance de formação" ou "pedagógico", no qual o protagonista se forma através de várias esperanças e encontros e no qual o substrato mágico do real, a fábula, o sonho e a poesia revelam ser a *verdade.* E desde a primeira página aparece em sonho para o protagonista a "flor azul", que lhe escapa exatamente quando lhe parece mais próxima e que constitui o símbolo daquele "não sei quê" sempre perseguido e sonhado mas nunca alcançado: a "flor azul" é a representação viva da romântica *Sehnsucht,* que nesse romance alcança expressões paradigmáticas.

Novalis, porém, passou do idealismo mágico à visão inspirada no cristianismo, dando início a uma radical reavaliação da Idade Média católica (no ensaio *Cristandade ou Europa),* na qual via realizada aquela feliz unidade destruída por Lutèro, considerado em certo sentido como o precursor do tedioso, árido e estéril intelectualismo iluminista. "Eram belos e esplêndidos os tempos em que a Europa era terra cristã..." — assim começa o ensaio, que colheu de surpresa o próprio Schlegel e que estava destinado a dar grande impulso à reavaliação romântica da Idade Média.

Ele subordinou ao cristianismo a própria mensagem grega, que, no entanto, considerava como elevadíssima mensagem de serenidade e harmonia. Entretanto, segundo Novalis, sem a mensagem cristã, *a única que sabe explicar o sentido da morte,* aquela harmonia não seria suficiente. Num dos *Hinos à noite,* ele faz vir da Hélade um cantor (que simboliza ele mesmo) para venerar o Cristo que veio ao mundo: "De costa distante, nascido sob

F. Schleiermacher (1768-1834) criou o conceito romântico de religião como sentimento de dependência radical em relação à Totalidade e fundou as premissas da nova hermenêutica.

o sereno céu da Hélade, um cantor veio à Palestina, ofertando todo o seu coração ao menino miraculoso", aquele menino que dava novo sentido à morte, trazendo-nos a "vida eterna".

A "noite" dos *Hinos* constitui importante símbolo: é a antítese daquela mesquinha "luz" do intelecto iluminista, que ilumina mediocridades, ao passo que a Noite é o Absoluto. (Basta recordar as trevas e a noite de que já haviam falado os místicos anteriores.) E, nesses *Hinos,* a cruz de Cristo ergue-se triunfalmente, símbolo da *vitória sobre a morte:* "incombustível segue a cruz, bandeira triunfal da nossa estirpe", símbolo triunfal porque é a única que sabe nos ajudar na dor e na angústia e, como já dissemos, porque é a única que sabe explicar o sentido da morte.

2.4. Schleiermacher: a interpretação romântica da religião, a retomada de Platão e a hermenêutica

Friedrich Danill Ernst Schleiermacher nasceu na Breslávia, em 1768. Em 1797, em Berlim, conheceu F. Schlegel e uniu-se ao círculo dos românticos, colaborando com o "Athenaeum". Posteriormente, ensinou em Halles e, a partir de 1810, na Universidade de Berlim. As obras que lhe deram maior notoriedade foram os *Discursos sobre a religião* (1799) e os *Monólogos* (1800). Em 1822, publicou a *Doutrina da fé,* que tem importância sobretudo em relação à teologia dogmática protestante. Entre 1804 e 1828, traduziu os diálogos de Platão (com introdução e notas). Postumamente, foram publicadas as suas lições relativas à *Dialética,* à *Ética* e à *Estética,* além de outros temas, dentre os quais reveste-se de particular importância a *Hermenêutica,* na qual se revela precursor.

São três as razões pelas quais Schleiermacher deve ser recordado: 1) por sua interpretação romântica da religião; 2) pelo grande relançamento de Platão; 3) por algumas idéias antecipadoras de sua *Hermenêutica.*

1) A religião é a relação do homem com a Totalidade (com o Todo). Ora, a Totalidade e o Todo relacionam-se *também* com a metafísica e a moral. Mas isso, segundo Schleiermacher, foi fonte de graves equívocos, que fizeram penetrar indevidamente na religião grande quantidade de idéias filosóficas e morais. Mas a metafísica diz respeito ao *pensamento* que se vincula à Totalidade, ao passo que a ética diz respeito ao *agir* em relação à Totalidade (as simples ações vistas como "deveres" deduzidos da natureza do homem em relação com o universo). Mas a religião não é pensamento nem atividade moral.

Então, o que é ela? *É intuição e sentimento do infinito.* E, como tal, possui fisionomia bem precisa, que se distingue tanto da metafísica como da ética. Eis as palavras precisas de Schleiermacher:

a religião "não aspira a conhecer e explicar o universo em sua natureza, como a metafísica, nem aspira a continuar o seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a moral. A sua essência não está no pensamento nem na ação, mas sim *na intuição e no sentimento.* Ela *aspira a intuir o Universo;* quer ficar contemplando-o piedosamente em suas manifestações e ações originais; quer fazer-se penetrar e preencher por suas influências imediatas, com passividade infantil. Assim, ela se opõe a ambas em tudo o que constitui a sua essência e em tudo o que caracteriza os seus efeitos. Em todo o universo, elas não vêem nada mais além do que o homem no centro de toda relação, como condição de todo ser e causa de todo devir; esta, porém, *tende a ver no homem, não menos que em todas as outras coisas particulares e finitas, o infinito: a imagem, a marca, a expressão do Infinito."*

E diz mais: "A intuição do Universo (...) é a pedra angular de todo o meu discurso, é a fórmula mais universal e mais elevada da religião, através da qual podeis descobrir todas as suas partes e se podem determinar a sua essência e os seus limites do modo mais exato. *Toda intuição deriva da influência do objeto intuído sobre o sujeito que intui,* da ação originária e independente do primeiro, *que é acolhida, compreendida e concebida pelo segundo,* em conformidade com a sua natureza."

A ação do infinito sobre o homem, portanto, é a intuição. E o sentimento é a resposta do sujeito: é o estado de espírito, ou seja, a reação da consciência. Esse sentimento que acompanha a intuição do infinito é sentimento de total dependência do sujeito em relação ao infinito. O sentimento religioso, portanto, é sentimento de *"total dependência"* do homem (finito) em relação à Totalidade (infinita). Essa idéia básica vale para *todas* as formas de religião. Mas, com o passar dos anos, Schleiermacher também acabou por privilegiar o cristianismo. Cristo passou a aparecer-lhe sempre mais como o Mediador e o Redentor e, portanto, acabou por assumir aos seus olhos aquelas características divinas que ele negara inicialmente.

2) Teve grande importância histórica a tradução de Platão que Schleiermacher projetou, inicialmente junto com Schlegel, mas que depois teve que acabar sozinho, seja porque Schlegel era filologicamente menos preparado, seja porque era mais dispersivo. Sobretudo depois da publicação da *Doutrina da ciência* de Fichte, os românticos sentiram a necessidade de retornar a Platão. Isso era escrito expressamente por Schlegel e reafirmado de modo programático por Schleiermacher em carta ao seu editor: "Eu tenho sempre em mim a secreta inclinação para a crítica: é exercício muito útil para mim mesmo, realizado discretamente. E creio até que, com isso, pude fazer algo de bom e, aqui e acolá, ter podido exercer papel de mediador entre as partes em conflito, como

também muitas coisas, no meu 'Platão', *desenvolverão a função de mediação entre as velhas e as novas concepções da filosofia.*" Ele tentou operar essa "mediação" sobretudo na *Dialética,* em que Platão funciona como contrapeso ao racionalismo extremo dos sistemas idealistas. Mas a *Dialética* foi publicada postumamente e não teve influência sobre os seus contemporâneos, enquanto era enorme a influência da tradução dos diálogos platônicos que, por mérito de Schleiermacher, se impuseram novamente como ponto de referência indispensável (basta registrar que até hoje a tradução de Schleiermacher continua sendo reimpressa e reproposta!).

3) Por fim, o nascimento da contemporânea "hermenêutica filosófica" revelou em Schleiermacher o autêntico precursor dessa tendência. Com efeito, no filosófo, além de simples técnica de compreensão e, portanto, de interpretação dos vários tipos de escrito (por exemplo, da Sagrada Escritura e dos seus significados), a hermenêutica começa também a se tornar *compreensão em geral da estrutura de interpretação que caracteriza o conhecimento enquanto tal:* é preciso compreender o todo para poder compreender a parte e o elemento e, ainda mais geralmente, é preciso que o texto e o objeto interpretados e o sujeito interpretante *pertençam ao mesmo horizonte de modo, por assim dizer, circular.* G. Vattimo, que estudou acuradamente esse ponto, escreve o seguinte: "Schleiermacher foi o primeiro a teorizar com certa clareza aquilo que as teorias modernas chamarão 'círculo hermenêutico'. Com efeito, no fundo do problema proposto pelo círculo hermenêutico encontra-se tanto a questão da *totalidade do objeto* a interpretar como, mais amplamente, a questão da *totalidade maior* à qual, em modo que deve ser precisado e que constitui precisamente a questão de maior interesse filosófico, *pertencem tanto o objeto como o sujeito da operação de interpretação.* Em Schleiermacher, esse círculo apresenta-se definido em suas duas dimensões fundamentais: a) pré-conhecimento necessário da totalidade da obra a interpretar; b) pertença necessária da obra e do intérprete ao mesmo e mais vasto âmbito, embora ele detenha mais a sua atenção na primeira dimensão." Adiante, veremos com amplitude como se desenvolveu o segundo ponto e como a estrutura hermêutica tornou-se a interpretação de toda a experiência humana.

2.5. **Hölderlin e a divinização da natureza**

Friedrich Hölderlin (1770-1843) foi amigo de Schelling e de Hegel em Jena, mas não se ligou ao círculo schlegeliano dos românticos. E, no entanto, a sua poesia, como já observamos, apresenta os traços típicos do romantismo. Viveu afastado de todos, vítima de trágico destino de loucura, que, manifestando-se

inicialmente em forma de grave crise, tornou-se depois estado permanente a partir de 1806, vale dizer, durante cerca de metade da sua vida. Depois de longas incertezas e incompreensões, hoje Hölderlin é julgado como um dos maiores poetas alemães. Papel determinante nessa reavaliação desempenhou-o o filósofo Heidegger, que desenvolveu finíssimas interpretações da poesia hölderliniana.

O amor pela grecidade, o primado espiritual da beleza e da poesia como as únicas capazes de captar o Infinito-Uno, o forte sentimento de pertença a esse "Tudo" e a divinização da natureza, entendida como origem de tudo (deuses e homens), esses são os temas tipicamente românticos que ecoam em Hölderlin. Ele retomou também algumas temáticas ligadas ao cristianismo (basta ver os hinos cristológicos: *Pão e vinho, O Único* e *Patmos),* mas realizou estranha mistura, concebendo a venerada embora figura de Cristo como um deus ao modo dos deuses da Grécia e considerando-se a si mesmo como novo profeta (quase que como novo João, destinado a novo Apocalipse).

Hiperion ou o eremita na Grécia (cujo primeiro esboço remonta a 1792 e a elaboração definitiva a 1797-1799) é o romance que mais nos interessa aqui. Trata-se de uma espécie de "romance de formação", concebido em estilo epistolar, no qual a personagem "se forma" através do seu "andar pelo mundo" (a romântica *Wanderung!)* e através de uma série de experiências dramáticas. Hiperion é um grego do século XVIII que queria lutar pela independência de sua pátria dominada pelos turcos e para fazer renascer a antiga Grécia, mas que se dá conta de que os gregos de seu tempo são bem diferentes dos antigos. A essa amarga desilusão, acrescenta-se a morte de sua amada Diotima, depois do que ele se refugia na Alemanha, onde, no entanto, encontra total incompreensão. Por fim, só encontra paz refugiando-se no seio da divina natureza. E seria exatamente dessa concepção da natureza que Schelling partiria para superar Fichte.

O hino à natureza com que Hölderlin conclui o *Hiperion* contém a essência do seu pensamento sobre esse tema, constituindo uma das expressões mais significativas do "naturalismo" romântico:

"Ó tu, natureza, com teus deuses — pensei. Sonhei até o fim o sonho das coisas dos homens. E agora digo que só tu vives e que tudo o que aqueles que não têm paz conquistaram com esforço e pensa-ram agora se desfaz, como bolas de cera, em contato com tuas chamas!

Há quanto tempo eu sentia a tua falta? Desde o tempo em que tal multidão te insulta, dizendo vulgares os teus deuses, os vivos, os serenamente felizes!

Os homens afastam-se de ti como frutos murchos: deixa-os morrer para que retornem à tua raiz. E eu, ó árvore da vida, que eu possa reverdecer contigo e respirar em torno de tua fronde, com todos os teus ramos carregados de rebentos! Doce e intimamente, porque todos nós germinamos do áureo graneiro de sementes!

Vós, fontes da terra! E vós, flores! E vós, bosques e águias! E tu, irmã luz! Como é antigo e novo o nosso amor! Nós somos livres e não nos angustia o assemelharmo-nos exteriormente. Como não deveriam mudar os modos de vida? Todos nós amamos o céu e nos assemelhamos intimamente, no mais profundo de nós mesmos.

Também nós, ó Diotima (a mulher amada que morreu), também nós não nos separamos. E as lágrimas por ti derramadas não são entendidas. Mas nós estamos vivos, de acordo com a tua harmonia, ó natureza, e quem poderá infringir esse acordo? Quem poderá separar os amantes?

Ó alma, ó alma, beleza do mundo, indestrutível e fascinante, com tua eterna juventude, tu existes! O que são, portanto, a morte e toda a dor dos homens? Ah, quantas vãs palavras inventaram esses estranhos homens. Tudo ocorre por efeito de um desejo e tudo termina na paz.

As dissonâncias do mundo são semelhantes aos dissídios dos amantes: a conciliação está dentro da própria discórdia e o que está separado se reconcilia.

As veias partem do coração e a ele retornam — e tudo é única, eterna e ardente vida!"

3. A posição de Schiller e de Goethe

3.1. Schiller: a concepção da "alma bela" e da educação estética

Friedrich Schiller nasceu em Marbach, em 1759, vindo a morrer em 1805. Em sua vida, podem-se distinguir três períodos bem claros. No primeiro período, ele foi um dos *Stürmer* de maior destaque (como provam seus dramas *Os salteadores, A conjura de Fieschi em Gênova, Intriga* e *amor* e *Dom Carlos).* A partir de 1787, dedicou-se a rigorosos estudos de filosofia (lendo Kant a fundo) e de história durante uma década (estudos que lhe granjearam uma cátedra de história em Jena). Na última fase, volta ao teatro, com a trilogia de *Wallenstein* (concluída em 1799), com *Maria Studart* (1800) e com *Guilherme Tell* (1804). Para a história da filosofia, interessam sobretudo os escritos do período intermediário, particularmente *Sobre a graça e a dignidade* (1793), *Cartas sobre a educação estética* (1793-1795) e *Sobre a poesia ingênua e sentimental* (1795-1796).

Hölderlin (1770-1843) não aderiu formalmente ao círculo dos românticos e viveu afastado de tudo durante metade de sua vida, envolto na noite da loucura, mas expressou admiravelmente temáticas e instâncias românticas. Recentemente, voltou a ser valorizado, particularmente por M. Heidegger.

A marca espiritual de Schiller é constituída pelo amor à liberdade em todas as suas formas essenciais, vale dizer, a liberdade política, a liberdade social e a liberdade moral. A Revolução Francesa e os seus resultados convenceram Schiller de que o homem ainda não estava preparado para a liberdade e que a verdadeira liberdade é aquela que está sediada na consciência. Mas como se chega à liberdade? Schiller não tem dúvidas de que a mais alta escola de liberdade seja *a beleza,* em virtude da função harmonizadora que ela desempenha: "só se chega à liberdade através da beleza" — eis o credo schilleriano.

No escrito *Sobre a graça e a dignidade,* Schiller cria a célebre figura da "alma bela" *(die schöne Seele),* destinada a grande repercussão na época romântica. A "alma bela" é aquela que, superando a antítese kantiana entre *inclinação sensível* e *dever moral,* consegue cumprir o dever com *natureza espontânea,* premida precisamente pela beleza. A "alma bela", portanto, é a alma dotada daquela "graça" que harmoniza "instinto" e "lei moral".

Nas *Cartas sobre a educação estética,* Schiller precisa que há dois instintos fundamentais no homem: um "instinto material" e um "instinto voltado para a forma": o primeiro está ligado ao ser sensível do homem e, portanto, à materialidade e à temporalidade; o segundo está ligado à racionalidade do homem. A composição da antítese entre os dois instintos não deve ocorrer sacrificando totalmente o primeiro em benefício do segundo, porque assim ter-se-ia forma sem realidade, mas sim harmonizando-os mediante o que ele chama "o instinto do jogo" (recorde-se o kantiano "livre jogo" das faculdades), que precisamente media a realidade e a forma, a contingência e a necessidade. Esse livre jogo das faculdades é a liberdade. Schiller também chama o primeiro instinto de "vida", o segundo de "forma" e o livre jogo de "forma viva", e esta é a beleza. Para tornar o homem verdadeiramente racional, é preciso torná-lo "estético". A educação estética é *educação para a liberdade através da liberdade* (porque a beleza é liberdade).

No seu terceiro ensaio importante, *Sobre a poesia ingênua e sentimental,* Schiller ilustra uma tese interessante. A poesia antiga era ingênua porque o homem antigo agia como unidade harmônica e natural e "sentia naturalmente": em suma, o antigo poeta era ele próprio natureza e, portanto, expressão imediata da natureza. Já o poeta "sentimental", que é o poeta moderno, não é natureza, mas *sente* a natureza, ou, melhor ainda, *reflete* sobre o sentir, e nisso se alicerça a comoção poética. Escreve Schiller: "Aqui, o objeto é referido a uma idéia e sua força poética reside apenas nessa referência. O poeta sentimental, portanto, está sempre diante de duas representações e sentimentos em luta, tendo a realidade por limites e a sua idéia por infinito. E o sentimento misto que ele suscita refletirá sempre essa dupla fonte."

Schiller (1759-1805), poeta e pensador de robusta têmpera moral. Procurou a fusão entre ética e estética, criando o ideal romântico da "alma bela".

Mas, sendo assim, é evidente que, como foi muito bem destacado por U. Perone, autor de monografia sobre Schiller, "somente época sentimental reconhece poetas ingênuos" e só através do poeta *"sentimental"* é que o poeta *"ingênuo"* pode indicar "aquilo que nos devemos tornar novamente". O poeta sentimental, desse modo, sente-se separado do ideal dos antigos e, ao mesmo tempo (com a sua *Sehnsucht),* impelido para ele, como escreve U. Perone: "Mais uma vez, é a condição da separação que torna possível a reapropriação; (...) o sentimental é condição do ingênuo e, através dele, se projeta no ideal."

Os fermentos românticos são mais do que evidentes nessa concepção. O próprio Goethe, como todos os poetas modernos, contra as intenções de Schiller e as aparências exteriores, com base nessa análise não podia deixar de ser catalogado como poeta "sentimental". O cânon da beleza clássica não podia mais se realizar *imediatamente* na dimensão da natureza, mas apenas ser "buscado" através de itinerário *mediato*, ou seja, como ideal romântico.

3.2. **Goethe e suas relações com o romantismo**

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) é o maior poeta alemão. Ele resume em si toda uma época, com suas dificuldades e suas aspirações. Diferentemente de Schiller, ele não dedicou obras específicas à filosofia: aliás, fez questão de manter certa distância em relação aos filósofos de profissão. Mas os seus escritos contêm numerosas idéias filosóficas e algumas de suas obras tornaram-se verdadeiros símbolos para os românticos. Por isso, devemos tratar delas, ainda que brevemente.

Inicialmente, como já dissemos (cf. p. 14), Goethe foi um dos *Stürmer,* aliás, o principal (e a esse período remontam obras famosas, como o *Götz von Berlichingen,* o *Prometeu, As dores do jovem Werther,* o primeiro *Fausto* e o primeiro *Wilhelm Meister).* É bem verdade que ele procurou acuradamente minimizar a importância do movimento e do papel por ele desempenhado; entretanto, confessa ter contribuído para ele. Na realidade, ele não gostava dos descomedimentos ligados ao movimento e o fenômeno de morbosa imitação a que Werther havia dado lugar, não apenas no plano literário.

Já o Goethe do período posterior quis ser clássico, repropondo os cânones clássicos da beleza. Dizia ele que quem quer fazer algo grande deve, como os gregos, ser capaz de elevar a natureza real à altura do espírito. Na realidade, o "classicismo" de Goethe nada mais é do que o resultado da força decomposta do *Sturm und Drang,* ordenada pela forma e por novo sentido do "limite", sendo, na realidade, romantismo.

G. de Ruggiero captou bem esse ponto, expondo-o em uma página que merece ser meditada. Um crítico de Goethe chamado Schubert escrevera que preferia Shakespeare a Goethe porque o primeiro é mais ingênuo e, sem muito raciocinar e tecer sutilezas, por toda parte realça imediatamente os pontos verdadeiros e falsos da humanidade, ao passo que, "mesmo reconhecendo em Goethe a mesma meta, deve-se desde o princípio lutar com o contrário, vencê-lo e ter todo o cuidado de não tomar por verdade lúcida aquilo que, ao contrário, será rejeitado como erro flagrante". Em estudo sobre *Antigo e moderno,* o próprio Goethe respondeu que essa é precisamente a diferença existente entre os antigos e os modernos, não por sua culpa pessoal ou deficiência.

G. de Ruggiero escreve: "Tal resposta deve ser relacionada com o longo tormento de Goethe em relação à distinção schilleriana entre a poesia ingênua e a poesia sentimental, isto é, antiga e moderna, da qual ainda se vêem traços tardios nos *Colóquios* com Eckermann. Goethe não aceitava aquela distinção e protestava contra o sentimentalismo, que lhe parecia sinônimo de doença, ao passo que a ingenuidade dos antigos parecia-lhe sinônimo de saúde. Entretanto, diante da opinião de Schubert, ele reivindicou sua modernidade e fez dela escudo contra o crítico. É bem verdade que o sentimentalismo lhe foi atribuído sob aspecto diverso do sentimentalismo que lhe repugnava, isto é, como tormento crítico, como insatisfação contínua e como ânsia renascente de cada conquista. Mas esses momentos espirituais, desconhecidos dos antigos e constitutivos da modernidade, não serão expressões de sentimento fundamental, o sentimento do 'Eu', da força interior que a época moderna desencadeou e que não pode viver em consenso ingênuo e harmônico com as coisas, mas luta incessantemente para triunfar ou sucumbir? O classicismo não exorcizou completamente esse demônio em Goethe, mas o freou e disciplinou, fazendo do gênio tempestuoso (*stürmisch)* gênio romântico."

Goethe condenou os românticos, mas não a alma do movimento (porque também nele vivia parte daquela alma), mas sim as excrecências patológicas do fenômeno romântico.

No que se refere às temáticas específicas, devemos recordar em primeiro lugar a concepção goethiana da natureza, que é uma forma de organicismo levado às suas últimas conseqüências. A natureza é toda viva, até nos seus mínimos particulares. A totalidade dos fenômenos é vista como produção orgânica da "forma interior". Uma polaridade de forças (contração e expansão) origina as diversas formações naturais, que assinalam acréscimo e produzem elevação progressiva.

A sua concepção de Deus é predominantemente panteísta, mas sem rigidez dogmática. Com efeito, ele disse ser "politeísta"

como poeta e "panteísta" como cientista, mas acrescentou ter ainda espaço, pelas exigências de sua pessoa moral, também para um Deus pessoal.

Para Goethe, o "gênio" é "natureza que cria". E a arte é atividade criadora e criação como a natureza, até acima da natureza.

Dentre suas obras, especialmente duas tiveram o privilégio de se erigirem em símbolo: o *Wilhelm Meister* e, mais ainda, o *Fausto*. O primeiro é o mais belo exemplo de "romance de formação" ou de desenvolvimento espiritual. Através de uma série simbólica de experiências artísticas, Wilhelm encontra-se por fim a si mesmo, realizando-se através de atividade prática, ou seja, inserindo-se na sociedade de modo factual. Para Wilhelm, as experiências artísticas não foram puramente decepcionantes, mas também redundaram em potencialização das energias próprias das atividades da última fase (o romance reflete amplamente o próprio Goethe, que, de fervoroso *Stürmer,* passara ao serviço do governo de Weimar). Schlegel julgou o romance como algo comparável à Revolução Francesa, ou seja, como expressão de uma *tendência do século.* L. Mittner assim o define: "O romance (...) deve ser entendido como tentativa de realizar no plano artístico o que era irrealizável no plano econômico-político real: efetivamente, como o *Fausto,* ele é verdadeiro Uno-Todo, Uno diverso em si mesmo, já que abrange vários mundos sociais e éticos bem fechados em si, mas que também estão idealmente e até realmente relacionados entre si, pelo menos no sentido de que do menor de tais mundos sempre se desenvolvem mundos maiores, que por fim deveriam abranger toda a realidade cultural e social da época goethiana." Hegel faria algo semelhante, no mais elevado plano filosófico, em sua *Fenomenologia do espírito*, que, como veremos, narra as experiências da própria Consciência, que, através das peripécias morais e espirituais da história universal, chega à Autoconsciência e ao Saber absoluto.

Mais duradoura foi a celebridade do Fausto, que se transformou em personagem eterno (uma posse para sempre, como diriam os gregos). Sobre *Fausto,* porém, já se disse até mais do que se deveria. Hegel se inspiraria em algumas cenas para descrever certas passagens de sua *Fenomenologia*. Alguns acreditam ver nele refletida profeticamente a consciência do homem moderno. No "Streben" de Fausto, ou seja, no tender sempre para o ulterior, é mais fácil perceber o ativismo que devora o homem contemporâneo. Mas Goethe nos reserva enorme surpresa ao nos dar a *sua* interpretação dos dois versos-chave do seu poema. Postos nos lábios dos anjos do céu, dizem os dois versos:

> Quem se afana em perene tender,
> esse nós podemos salvar!

Em carta de 6 de junho de 1831 a Eckermann, Goethe escreve: "Nesses versos está contida a chave da salvação de Fausto." E, segundo ele, a chave está no encontro entre o incessante tender de Fausto, por um lado, e o amor divino, por outro: "No próprio Fausto (há) atividade sempre mais elevada e mais pura e do alto (há) o amor eterno que lhe vem em socorro." E Goethe conclui destacando expressamente: "Isso está em perfeita harmonia com a nossa representação religiosa, segundo a qual nós não nos tornamos bem-aventurados mediante nossas próprias forças, e sim mediante a graça divina que nos sobrevém."

Trata-se de palavras que restituem à personagem a sua estatura romântica.

4. Outros pensadores que contribuíram para a superação e a dissolução do iluminismo

4.1. Hamann: a revolta religiosa contra a razão iluminista

Johann Georg Hamann nasceu em Königsberg (a cidade que já fora berço de Kant) em 1730. Não concluiu estudos universitários em virtude de seus múltiplos interesses e de suas caóticas leituras. Transferiu-se para Londres, ocupando-se do comércio e de ciência das finanças, mas também malogrou-se (inclusive em virtude de diversos e obscuros acontecimentos). Mas em Londres, em 1757, o seu destino foi marcado pelo encontro com a *Bíblia* e pela emergência de forte vocação religiosa. Voltando a Kögnigsberg, passou a sobreviver como empregado alfandegário. Morreu em 1788. Em sua maioria curtos, os seus escritos são elaborados em estilo muito original, produzindo complexo jogo de citações e, sobretudo, de alusões sempre extremamente determinadas, mas muito difíceis de decifrar, até para seus leitores contemporâneos. O intricadíssimo jogo de citações de frases e palavras, muitas vezes extraídas da *Bíblia,* ou então dos clássicos, tem sabor quase cabalístico para o leitor moderno. Isso, porém, se deve sobretudo ao fato de que, por uma série complexa de razões, Hamann escolheu o caminho indireto da ironia socrática para criticar o iluminismo. Os *Stürmer* e os românticos se interessaram por ele, mas provavelmente mais por motivos paralelos do que por convergências. Moser o batizou de "o mago do Norte"; Goethe o chamou de "o fauno socrático"; Schlegel encontrou nos escritos elípticos do pensador uma lógica de "abreviador do universo". Na história do pensamento posterior, porém, nunca se impôs como clássico. Entretanto, há algum tempo ocorre lento renascimento do interesse por ele (na Itália, promovido sobretudo por A. Pupi, em cujas acuradíssimas traduções nos baseamos aqui).

Com sua clareza e universalidade, a "razão" tão exaltada pelo iluminismo constitui, na realidade, ídolo. E os atributos divinos com os quais é incensada são fruto de despudorada superstição. Hamann contrapõe à razão abstrata a vida, a experiência concreta, os fatos reais e a história. E também faz valer energicamente contra a abstração do conceito a concretude da *imagem:* "Todo o tesouro do conhecimento humano e da felicidade é feito de imagens." Contra o dualismo kantiano de "sensibilidade" e "razão", ele apresenta a *linguagem* como o mais belo desmentido dessa concepção: com efeito, a linguagem é *a razão que se faz sensível,* como o *Logos* ou "Verbo" divino é Deus que se faz carne.

Conseqüentemente, em Hamann assume papel muito importante o conceito de "revelação": "O livro da criação contém exemplos de conceitos universais que Deus quis revelar à criatura através da criatura. (...) Os livros da Aliança contêm exemplos de artigos secretos que Deus quis revelar ao homem através dos homens."

Sócrates, pai do racionalismo para os iluministas, para Hamann torna-se, ao contrário, uma espécie de *gênio profético inspirado por Deus.* Eis algumas afirmações importantes dos hamannianos *Memoriais socráticos:* "O que substitui em Homero a ignorância daquelas regras de arte que Aristóteles descobriu refletindo sobre ele e a ignorância ou a violação daquelas leis críticas em Shakespeare? *O gênio:* essa é a resposta unânime. Sócrates, portanto, podia até ser ignorante, pois *tinha um gênio* em cuja ciência podia confiar, que ele amava e temia como o seu Deus, cuja paz lhe importava mais do que toda a razão dos egípcios e dos gregos, em cuja voz ele acreditava e através de cujo sopro (...) o vazio intelecto de um Sócrates podia tornar-se tão fecundo quanto o ventre de uma virgem intacta."

E ainda: "Sócrates atraiu os seus concidadãos do labirinto dos seus doutos sofistas para uma verdade que jaz oculta, a uma sabedoria secreta, e dos altares idolátricos dos seus devotos e politicamente astutos sacerdotes para o serviço do Deus desconhecido. Platão disse na cara dos atenienses que Sócrates lhes fôra dado pelos deuses para convencê-los de suas loucuras e encorajá-los a serem seus seguidores na virtude. A quem não quiser tolerar Sócrates entre os poetas, deve-se perguntar: 'Quem é o pai dos profetas? O nosso Deus não se chamou e demonstrou o Deus dos pagãos?' " (Leve-se em conta que Hamann, com aquele sutil jogo irônico de que já falamos, tendia a adotar Sócrates como máscara para se ocultar: assim como Sócrates confundiu os sofistas e os falsos sábios de sua época, extraindo força e alimento espiritual da verdade que o seu gênio lhe inspirava, da mesma forma Hamann tentava confundir os iluministas, os sofistas de sua época, com a força da verdade que lhe derivava da revelação cristã.)

É evidente que, nesse horizonte de pensamento, a fé torna-se elemento central, apresentando-se como o fulcro em torno do qual tudo deve girar. *Gólgota e scheblimini,* outra obra fundamental de Hamann (Gólgota é o lugar da crucifixão; "scheb-limini", em hebraico, quer dizer "senta-te à minha direita", como se pode ler no salmo 109; o título parece querer dizer "humilhação e glorificação extrema") conclui do seguinte modo: "A fé e a dúvida influem sobre a faculdade de conhecimento do homem, assim como o temor e a esperança influem sobre o seu impulso apetitivo. A verdade e a não-verdade são instrumentos do intelecto: as representações (verdadeiras e não-verdadeiras) do bem e do mal são instrumentos da vontade. Todo o nosso saber é obra fragmentária e todos os motivos da razão consistem em fé na verdade e dúvida para com a não-verdade ou em fé na não-verdade e dúvida para com a verdade. 'Essa fé (em parte negativa, em parte positiva) é anterior a todos os sistemas. Ela os produziu para justificar-se a si própria', diz o respeitável amigo do Senhor Moses Mendelssohn. Entretanto, se o intelecto acredita em mentiras e nelas se compraz, duvidando das verdades e desdenhando-as com desgosto, como alimento inconsistente, então a luz em nós é treva, o sal em nós não é mais condimento, a religião é puro golpe de igreja, a filosofia mera bomba de palavras, velhas opiniões sem sentido, antigos direitos sem força! A dúvida voluntária em relação à verdade e a credulidade da ilusão voluntária, portanto, são sintomas inseparáveis como o frio e o quente da febre. Quem se acredita muito longe dessa doença da alma e aspira ardentemente poder curá-la em todo os seus semelhantes reconhece espontaneamente que já tentou fazê-lo em outros a ponto de ter percebido como é difícil e quão pouco se domina o seu êxito. Infeliz do mísero que encontre algo a excetuar destas precisas e polidas palavras! O que é a verdade? Um vento que sopra onde quer, que sentimos soprar, mas não sabemos onde nem em que direção. Um espírito que o mundo não está em condições de receber, porque não o vê e não o conhece."

Hamann talvez tenha sido o mais áspero e genial crítico do iluminismo e o mais denodado defensor daquela religiosidade e daquele cristianismo que o iluminismo minara pelas raízes. Sem dúvida, ele foi profeta e corifeu de nova época, ainda que o espírito da nova época se tenha desviado para direções opostas às apontadas pelo "mago do Norte".

4.2. Jacobi: a polêmica contra Spinoza e a reavaliação da fé

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) inicialmente colocou-se próximo aos *Stürmer* com os romances *Allwill* (1775-1776) e *Woldemar* (1777), mas depois encontrou o seu próprio *ubi consis-*

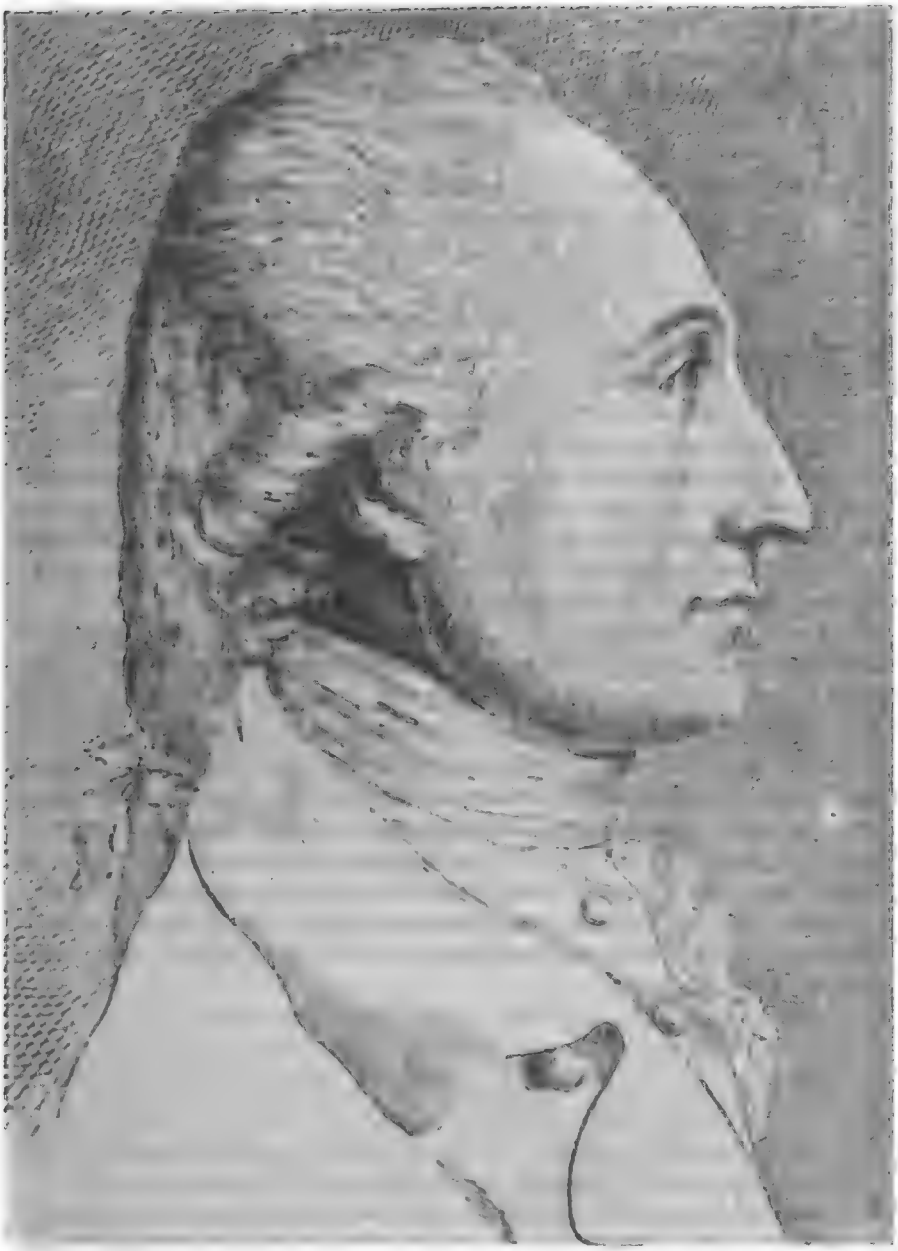
tam na fé no Deus-pessoa transcendente, entendido em sentido cristão. As suas obras mais conhecida são as *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* (1785), *David Hume e a fé ou idealismo e realismo* (1787), *Cartas a Fichte* (1801) e *As coisas divinas e sua revelação* (1811).

As *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* constituíram acontecimento cultural de grande repercussão. São os seguintes os seus antecedentes: na década de 70, Lessing publicara uma obra de H. S. Reimarus, deísta e anticristão, mas sem esclarecer que intenções se propunha com tal publicação. Então, suscitando grande estupefação, Jacobi revelou que, em 1779, Lessing lhe confessara ser favorável a Spinoza e, portanto, panteísta. As teses básicas de Jacobi são muito simples: a) toda forma de racionalismo desenvolvido coerentemente acaba por ser forma de spinozismo; b) o spinozismo é uma forma de ateísmo, enquanto identifica deus e natureza *(deus sive natura);* c) o spinozismo é fatalismo, porque não deixa espaço para a liberdade; d) o próprio Lessing (o tão admirado Lessing, animador do círculo iluminista de Berlim) era spinoziano e, portanto, panteísta, ou seja, ateu e fatalista.

Ora, isso constituiu um ataque em grande estilo contra os iluministas. E Jacobi recorreu também a intervenções abalizadas, para torná-lo mais maciço e eficaz. Entretanto, isso surtiu efeito contrário ao desejado. Hamann, naturalmente, ficou do seu lado. Mas Kant não quis interferir, argumentando que não havia aprofundado Spinoza o quanto era necessário. Goethe respondeu que, para ele, Spinoza era "theissimus et christianissimus". Herder escreveu um livro intitulado *Deus,* pronunciando-se em favor de um spinozismo oportunamente redimensionado, mas não negado. E assim desencadeou-se um processo que levaria a uma *Spinoza-renaissance,* que acabou produzindo com Schelling os seus mais vistosos frutos.

Segundo Jacobi, a ciência puramente intelectualista de tipo spinoziano não pode ser refutada por via especulativa, mas sim seguindo outro caminho: *contraposto ao intelecto o caminho da fé, que é sentimento e intuição.* Não há nenhum caminho puramente especulativo para alcançar Deus: a especulação vem sempre e somente depois da intuição, podendo *confirmar,* não, porém, *demonstrar.* A fé é confiança sólida naquilo que não se vê, é captação do absoluto meta-intelectual (e, nesse sentido, pode ser considerada "razão" superior, ou seja, aquela razão que Kant dissera ser mera *exigência* do Absoluto e que, em Jacobi, é *captação imediata* do Absoluto).

Eis como Jacobi expressa sua concepção anti-intelectualista: "Tenho apontado repetidamente a necessidade de se sair da procissão do intelecto para uma filosofia que não quer perder



F. H. Jacobi (1743-1819): reivindicou a originariedade e a originalidade da fé em relação à razão como caminho imediato de acesso ao Absoluto.

Deus. Como, no homem, a razão só se apresenta depois, parece-lhe que ela simplesmente se desenvolve pouco a pouco de uma natureza que, em si, seja cega e privada de consciência, contrariamente a uma providência e previdência sábia. Entretanto, a deificação da natureza é contra-senso: quem procede a partir da natureza e começa com ela não encontra nenhum Deus, que é o primeiro ou não é nada. Ora, se a minha filosofia falou disso, mostrou o melhor caminho e, por isso, no testemunho de muitos homens, produz impressão durável, nisso consiste o seu valor científico. Ela não podia querer promover uma ciência do entusiasmo lógico." O intelecto é pagão, o coração é cristão: pobre de quem aprisionar o segundo no primeiro!

E eis como ele caracteriza a fé: "A fé (...), por isso, é luz original da razão, que o verdadeiro racionalismo admite como sua. Apague-se a fé original, e toda ciência torna-se vazia e sem sentido: pode até sibilar, mas não falar e responder. A fé é a confiança sólida naquilo que não se vê. Nós nunca vemos o Absoluto, mas cremos nele. Nós vemos o não-absoluto, o condicionado — e a esse ver chamamos saber. Nessa esfera, é a ciência que domina. Mas a confiança naquilo que não vemos é maior e mais poderosa do que a confiança naquilo que vemos. Se isto contradiz aquilo, nós chamamos a certeza do saber de ilusão: ou seja, a fé submete os sentidos e a razão, enquanto por esta se entende a faculdade da ciência. A verdadeira ciência é o espírito que dá testemunho de si mesmo e de Deus. Como eu estou convencido da objetividade dos meus sentimentos do verdadeiro, do belo e do bom, bem como de uma liberdade que domina a natureza, da mesma forma estou convencido da existência de Deus. E, quando esses sentimentos enfraquecem, enfraquece a fé em Deus." E ainda: "Na história do homem, desenvolve-se luta contínua da força da fé interior no invisível contra o saber doutrinário exterior do visível, luta dos filhos de Deus contra os titãs. A filosofia da luz está contra a filosofia da noite, o antropomorfismo contra o panteísmo, o verdadeiro racionalismo contra a imagem subvertida do intelecto, o cristianismo contra o paganismo. O cristianismo é essencialmente antropomórfico, pois apresenta apenas um Deus que cria o mundo com conhecimento e vontade; já o paganismo é cosmoteísta. Não se pode pensar nada mais absurdo e extravagante do que a doutrina inteiramente voltada para a deificação da natureza e, portanto, para o paganismo, a qual considere que através dela é que se descobre o verdadeiro cristianismo. Por isso, a fé das crianças e do povo tem conteúdo mais elevado e melhor do que o simples saber do filósofo sem fé. Crer em Cristo significa crer no que e como ele creu."

Nos dois extremos que se expressam nas exclamações de Cristo na cruz ("Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?")

e de Cristo no momento de expirar ("Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito!") Jacobi vê a expressão da *luta e vitória supremas.* E, no final de *As coisas divinas,* assim escreve: "Assim falou o mais poderoso entre os puros, o mais puro entre os poderosos. *E essa luta e essa vitória têm o nome de cristianismo.* Cristianismo que o autor do presente escrito declara haver abraçado, encerrando sua obra com esta profissão de fé."

Com linguagem de sabor existencialista *ante litteram,* Jacobi indicou o ato com o qual nos libertamos do intelecto e alcançamos a fé com a expressão italiana "salto mortale". Hegel ironizá-lo-ia pesadamente, dizendo que esse salto é mortal para a filosofia, porque passa por cima da demonstração e da mediação, que, para ele, são *a* filosofia. Mas considera a posição de Jacobi até paradigmática, dedicando-lhe amplo exame. Para Hegel, Jacobi representa a posição do acesso *imediato* ao absoluto, em relação à qual a posição hegeliana pretende ser a exata antítese. O próprio Fichte, e também Schelling, ferozes adversários de Jacobi nas respectivas fases finais do seu pensamento, seriam obrigados, contra a vontade e sem reconhecê-la, a concordar com muito daquilo que ele disse. (Um idealista como G. de Ruggiero, diante desses dados de fato, foi levado a confessar o seguinte: "Qual será o idealista mais radical que não tem um Jacobi dentro de si e não o sinta crescer nos momentos de trégua e descontentamento?") Tudo isso é suficiente para demonstrar que Jacobi foi uma das figuras-chave entre os corifeus do pensamento na época romântica.

4.3. Herder: a concepção antiiluminista da linguagem e da história

Johann Gottfried Herder (1744-1803) foi discípulo de Kant e, em primeiro momento, participou dos *Stürmer.* Goethe constituiu desde o princípio um ponto de referência para ele. A partir de 1776, viveu estavelmente em Weimar, isto é, na mesma cidade em que Goethe escolhera morar. Foi pregador, poeta, tradutor, erudito e pensador. A sua obra é muito vasta, mas pouco orgânica; cheia de incertezas e contradições, mas também de fortes iluminações.

Quatro temas tratados por ele merecem particular menção em uma história do pensamento: 1) a nova interpretação da linguagem; 2) a nova concepção da história; 3) a tentativa de mediar spinozismo e teísmo; 4) a idéia do cristianismo como religião da humanidade.

1) A opinião comum é de que cabe a Humboldt o mérito de ter fundado a lingüística moderna. Mas alguns pensam que o mérito deveria ser atribuído a Herder (sobretudo pelo escrito *Tratado sobre a origem da língua*). O certo é que as suas concepções a esse respeito são muito originais e inovadoras. A língua não é algo meramente

convencional, puro meio de comunicação, mas expressão da natureza específica do homem. O homem se distingue do animal pela "reflexão". É a reflexão que cria a linguagem, fixando o jogo móvel das sensações e dos sentimentos na expressão lingüística. A poesia é algo de profundamente natural, que se constitui ainda antes da prosa, que, ao contrário, pressupõe a mediação lógica. Como dissemos, a língua fixa o marejar dos sentimentos, oferece ao homem os meios para expressá-los e faz com que todo progresso humano ocorra com e pela língua, a ponto de Herder afirmar que nós somos "criaturas da língua".

A passagem seguinte (extraída das *Idéias para uma filosofia da história da humanidade,* com base na tradução de V. Verra) expressa esplendidamente em que sentido o homem é criatura da língua: "Não foi a lira de Anfião que construiu as cidades, nem uma varinha mágica transformou os desertos em jardins: quem o fez foi a linguagem, o grande princípio associativo dos homens. Através da linguagem, os homens se uniram alegremente e estreitaram o vínculo do amor. A linguagem fundou as leis e ligou as estirpes: somente mediante a linguagem se tornou possível uma história da humanidade em formas hereditárias do coração e da alma. Ainda agora vejo os heróis de Homero e ouço os lamentos de Ossiã, embora as sombras dos vates e dos seus heróis há muito tempo tenham desaparecido da face da terra. Um sopro da boca tornou-os imortais, trazendo suas figuras diante de mim; a voz dos desaparecidos ressoa em meus ouvidos e ouço os seus pensamentos, há tanto tempo emudecidos. Tudo aquilo que o espírito do homem já inventou e tudo aquilo que os sábios da remota antigüidade já pensaram só chegam a mim através da linguagem, se a Providência me consente que assim seja. Através da linguagem, minha alma e meu pensamento estão ligados à alma e ao pensamento do primeiro e talvez também do último homem pensante. Em suma, a linguagem é o caráter distintivo de nossa razão, através do qual e somente através do qual ela assume figura e se propaga."

2) A visão herderiana da história também é profundamente nova em relação à visão iluminista. a) Como a natureza é organismo que se desenvolve e progride segundo esquema finalístico, da mesma forma a história é desenvolvimento da humanidade que também se desdobra segundo esquema finalístico. Deus opera e se revela tanto na primeira como na segunda. b) Portanto, a história está *necessariamente* voltada para a concretização dos fins da Providência de Deus; portanto, o progresso não é simples obra do homem, mas obra de Deus que leva a humanidade à plenitude da realização. c) No decurso histórico, toda fase (e não somente a fase terminal) tem significado próprio (Herder reavalia fortemente a Idade Média na obra *Ainda uma filosofia da história,* ao passo que

na mais breve *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* a valorização que faz se revela bem mais contida. d) Por fim, à concepção iluminista do Estado, Herder contrapõe a idéia de "povo" considerado como unidade viva, quase como organismo (idéia, aliás, que prosperaria muito).

3) Essa concepção da história pressupõe um Deus criador, pessoal e transcendente ou um Deus imanente? Nesse ponto, Herder se mantém oscilante e ambíguo e, como já dissemos, chega até a tomar posição em favor de Lessing e de Spinoza. Ele tenta salvar Spinoza, concebendo Deus como substância que, embora passando pela natureza, não está contida inteiramente nela. Mas o seu livro sobre o assunto, *Deus*, já citado, está cheio de aporias e incertezas.

4) Por fim, destaca-se a sua idéia de cristianismo, entendido não tanto como *uma* das religiões, mas como *a* religião da humanidade. Mas também nesse ponto Herder se mostra ambíguo, porque não parece disposto a conceder a divindade a Cristo, no sentido da teologia cristã. Entretanto, não o transforma em idéia ou símbolo, mas o considera como homem que viveu aquele tipo de vida que leva de modo perfeito a Deus. E é nesses termos que ele também interpreta a teologia paulina.

Muitos dos conceitos que Herder expressou em uma moldura teórica incerta, quando situados em novas perspectivas idealistas, conhecerão desenvolvimento essencial: sucesso particular teria a filosofia da história, que encontraria em Hegel sua máxima expressão.

4.4. **Humboldt, o ideal de humanidade e a lingüística**

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), amigo de Schiller e de Goethe, foi diplomata e estadista, finíssimo esteta, literato e pensador. Viveu longamente em Roma, cidade que lhe propiciava os maiores prazeres do espírito. Dentre suas obras, podemos recordar: *Teoria da formação do homem* (1793), *Sobre o espírito da humanidade* (1797), *Considerações sobre a história universal* (1814), *Sobre a função dos historiadores* (1821), *Ensaio sobre os limites da atividade do Estado* (póstumo) e, por fim, os estudos de lingüística: *Sobre o estudo comparativo das línguas* (1820), *Sobre a diversidade de construção da linguagem humana e sobre a sua influência sobre o desenvolvimento espiritual da humanidade* (1836).

É conhecida sobretudo a sua concepção do ideal de humanidade, entendido como a "idéia" para a qual tende todo indivíduo, embora sem nunca conseguir realizá-lo plenamente. Esse ideal para o qual todo indivíduo tende é precisamente aquilo a que Humboldt chama de "espírito da humanidade". E dele aproxima

sobretudo a arte, tal como se manifestou no povo grego ou como se manifesta nos "gênios", dos quais, para ele, Goethe é a encarnação viva (ele dedicou amplo estudo ao *Hermann und Dorothee* de Goethe, exaltando o elemento clássico). Mas a idéia de humanidade, através dos indivíduos, se realiza nas nações e, portanto, na história. É assim que Humboldt define o objetivo da história: "O fim da história só pode ser a realização da Idéia que representa a humanidade, em todas as direções e em todas as formas." Também Humboldt admite uma Providência na história, que não age de fora, mas de dentro dos homens, ou seja, mediante o seu espírito. E o Estado deve se limitar a tutelar a segurança interna e externa, sem interferir nos objetivos dos indivíduos, o que lhes limitaria a liberdade.

Mas Humboldt, como já observamos, é considerado e apreciado sobretudo como fundador da lingüística moderna. Por esse seu perfil, voltaremos a tratar dele mais adiante, de forma mais ampla (cf. pp. 387).

5. Os pormenores sobre as aporias do kantismo e os prelúdios do idealismo (Reinhol, Schulze, Maimon e Beck)

Paralelamente a esses fermentos multiformes, desenvolviam-se vivas discussões sobre os problemas de fundo levantados e deixados abertos pelo kantismo, realizados em plano rigorosamente técnico e cujos resultados lançam como que uma ponte entre o criticismo e o idealismo, constituindo uma transição gradual entre um e outro.

O primeiro que se moveu nessa direção foi Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), sobretudo nos três livros *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* (1789), *Contribuições para a retificação dos subentendidos que ainda perduram na filosofia* (1790) e *Fundamentos do saber filosófico* (1791), que contêm a sua chamada "filosofia elementar" (que significa "filosofia primeira"). Ele encontrou em Kant aquele que o impediu de não cair na "superstição" nem na "incredulidade" (dilema ao qual a polêmica sobre o spinozismo parecia levar). A *Crítica da razão pura* apresentava a estrutura autêntica do saber e os limites da razão, ao passo que a *Crítica da razão prática* mostrava o primado da razão prática e a possibilidade de fundamentar a religião na moral. Mas a *Crítica da razão pura* é "propedêutica" e Reinhold tenta reconstruí-la como "sistema". Para construir um sistema é preciso *um princípio,* que, em sua opinião, é dado pela doutrina da "representação" *(Vorstellung),* assim definida: "A representação, na

consciência, é distinta do representante e do representado, sendo referida a ambos." O representante é o sujeito e, portanto, a forma; o representado é o objeto e, portanto, a matéria; e a representação é a sua unificação.

Assim, a *consciência* emerge como o momento de compreensão, que deveria superar o dualismo kantiano; a *forma* é feita coincidir com a atividade e *espontaneidade* da consciência e *a matéria* é feita coincidir com a *receptividade.* Reinhold ensinou em Jena até 1794, ano em que se transferiu para Kiel; em Jena, teve por sucessor Fichte, que se impôs com sua *Doutrina da ciência.* Trata-se de sucessão que assume significado quase simbólico, porque, como veremos, Fichte prosseguiria nessa direção até as últimas conseqüências. E o próprio Reinhold se tornaria fichteano e, mais tarde, jacobiano.

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) se impôs à atenção dos seus contemporâneos com um livro de 1792, intitulado *Enesídemo ou acerca dos fundamentos da filosofia elementar defendida pelo senhor professor Reinhold, com o acréscimo de uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão.* No livro, publicado anonimamente, Schulze vestia a roupagem do cético Enesídemo (cf. Vol. I, pp. 314), sustentando que o ceticismo enesidemiano e humeano não fora de modo algum superado pelo criticismo, do qual Reinhold era defensor, precisamente porque fazia amplo uso daquele "princípio de causa" entendido em sentido ontológico, que o próprio criticismo (reduzindo-o a mera categoria do pensamento) pretendera eliminar. Com efeito, as "condições" do conhecimento são "causas reais". "Causas reais" são as causas formais internas (enquanto determinam o fenômeno) e "causa real" é a "coisa em si", que produz a "sensação" do sujeito (ou seja, a matéria do conhecimento). Assim, das duas, uma: a) ou a coisa em si *não* é causa da sensação, b) ou então, se é causa da sensação, não é "incognoscível". Essas conclusões constituem um beco sem saída, na qual o criticismo atola-se. Mais geralmente, Schulze objeta ao criticismo o fato de ser vítima do mesmo *salto indevido* do pensar ao ser, que ele censura como erro de fundo das tradicionais provas da existência de Deus, particularmente a ontológica. Com efeito, depois de ter estabelecido que, *para ser pensado,* algo deve ser *pensado de certo modo,* conclui que, portanto, *existe naquele modo,* realizando dessa maneira a passagem do pensar ao ser que, ao contrário, ainda fica por demonstrar.

O debate sobre a *coisa em si* foi aprofundado por Salomon Maimon (1754-1800) no *Ensaio acerca da filosofia transcendental* (1790) e em uma série de obras posteriores. A "coisa em si" não pode ser considerada como estando fora da consciência, porque, então, seria não-coisa *(Unding),* que Maimon identifica com número ima-

ginário do tipo de $\sqrt{-a}$, que expressa grandeza *não real.* A "coisa em si" deve ser pensada muito mais como, por exemplo, as grandezas irracionais do tipo $\sqrt{2}$, que são grandezas *reais* que expressam *valor limite,* pelo qual nos aproximamos sempre mais do infinito. O que significa o seguinte: na consciência existe a *forma,* da qual temos plena consciência, e a *matéria*, da qual, ao contrário, não temos consciência; nós não podemos pensar nada fora da consciência e, portanto, devemos conceber a matéria, leibnizianamente, como *o grau mínimo de consciência;* a "coisa em si", portanto, é o limite mais baixo dos graus infinitos da consciência, assim como o exemplo $\sqrt{2}$ ilustra de forma analógica. Trata-se, indubitavelmente, de engenhosíssima interpretação da "coisa em si" como conceito-limite, a qual, no entanto, compromete o kantismo, imanentizando a "coisa em si" na consciência, precisamente como limite da consciência.

A obra de Jackob Sigismund Beck (1761-1840), autor de monumental *Compêndio esclarecedor dos escritos críticos do senhor professor Kant, a conselho do próprio,* em três volumes, publicados entre 1793 e 1796, foi substancialmente a obra de epígono. Ele sustenta que para se compreender Kant é preciso identificar o "ponto de vista" central do qual brotam todos os problemas específicos. Entretanto, começando como fiel expositor de Kant, Beck depois começa a se afastar, eliminando a "coisa em si" e interpretando o objeto como *produto* da representação. O "verdadeiro ponto de vista" para compreender Kant é a *unidade sintética da apercepção* como *atividade dinâmica.* É dessa "atividade" da unidade sintética da apercepção que se pode derivar não somente a "forma", mas também a "matéria" do conhecimento. A obra de Beck se concluiu em 1796. Mas, em 1794, já fôra publicada a *Doutrina da ciência,* de Fichte, bem mais nova e ousada, que fazia frutificar as tentativas mencionadas de repensar Kant e, ao mesmo tempo, as superava claramente com a criação do idealismo, do qual devemos tratar amplamente agora.

Capítulo II

A FUNDAÇÃO DO IDEALISMO: FICHTE E SCHELLING

1. Fichte e o idealismo ético

1.1. A vida e as obras

Johann Gottlieb Fichte nasceu em Rammenau, em 1762, de pais muito pobres, de origem camponesa. Em sua juventude, conheceu a verdadeira miséria, tendo sido guardador de gansos para ajudar a família. Mas a miséria constituiu para ele uma elevada escola moral. Ele nunca se envergonhou de suas humildes origens, declarando várias vezes ter orgulho delas.

Foi graças a nobre e rico concidadão (o barão von Militz) que Fichte pôde iniciar seus estudos. O nobre ficou admirado ao ver o rapaz repetir perfeitamente um sermão (à qual ele não pudera assistir), compreendendo então encontrar-se diante de talento excepcional — e, por isso, decidiu ajudá-lo.

Depois de ter freqüentado o ginásio em Fporta, em 1780 Fichte se matriculou na faculdade de teologia em Jena, de onde se transferiu para Lípsia. Foram anos duríssimos, porque as contribuições de von Militz eram escassas e, mais tarde, cessaram completamente. Fichte vivia de aulas particulares e exercendo a humilhante função de preceptor.

De 1788 a 1790, foi preceptor em Zurique, onde conheceu Joana Rahn, que mais tarde se lhe tornou esposa. O ano de 1790 foi o ano decisivo de sua vida. Até aquele momento, ele fôra vagamente spinoziano e determinista. Mas, além de Spinoza, também nutrira interesse por Montesquieu e pelas idéias da Revolução Francesa.

Conhecia Kant apenas de nome. Mas um estudante pediu-lhe aulas exatamente sobre Kant. E, assim, Fichte foi obrigado a ler as obras do filósofo de Königsberg, que constituíram para ele autêntica revelação.

A *Crítica da razão prática* descerrou-lhe os insuspeitados horizontes da liberdade, sugeriu-lhe novo sentido da vida e o fez sair do fechado pessimismo que o oprimia. Em Kant, Fichte descobriu a chave de sua própria vocação e do seu próprio destino. Apesar da carência de meios materiais e de ganhar a duras penas o que necessitava para sobreviver, ele escreveu que aquela descoberta o tornou interiormente riquíssimo, a ponto de sentir-se inclusive "um dos homens mais felizes do mundo".

Fichte compreendeu tão bem o pensamento de Kant que no ano seguinte, depois de estada em Varsóvia (para onde fôra na qualidade de preceptor), já estava em condições de escrever a obra intitulada *Ensaio de crítica de toda revelação,* na qual aplicava de modo perfeito os princípios do criticismo, apresentando-a ao próprio Kant, em Königsberg. Esse escrito marcou o destino de Fichte. O editor Hartung o publicou em 1792, por intercessão de Kant, mas sem imprimir o nome do autor, de modo que foi confundido com trabalho do próprio Kant. E, quando Kant interveio para revelar a verdade e o nome do autor, Fichte tornou-se repentinamente célebre. Já em 1794, por indicação de Goethe, foi chamado à Universidade de Jena (como sucessor de Reinhold), onde permaneceu até 1799.

Esse período constitui os seus anos dourados, os anos de sucesso e de popularidade, com as obras que tiveram maior ressonância, dentre as quais recordamos: os *Fundamentos da doutrina da ciência* (1794), os *Discursos sobre a missão do erudito* (1794), os *Fundamentos do direito natural* (1796) e o *Sistema da doutrina moral* (1798).

Em 1799, explodiu viva polêmica sobre o ateísmo, na qual Fichte foi envolvido, sobretudo por causa de artigo de seu discípulo, Forberg. Fichte sustentava que Deus coincide com a *ordem moral do mundo* e que, portanto, não se pode duvidar de Deus. Forberg, porém, ia além, sustentando que era possível não crer em Deus e, não obstante, ser religioso, porque, para ser religioso, basta crer na virtude (e, portanto, se podia ser religioso até sendo ateu ou agnóstico). A polêmica degenerou, em virtude do comportamento imprudente de Fichte em relação à autoridade política e à sua atitude orgulhosa, tanto que, no fim das contas, o filósofo foi obrigado a apresentar sua demissão.

Então, Fichte se transferiu para Berlim, onde estreitou amizade (aliás, não duradoura) com os românticos (Schlegel, Schleiermacher, Tieck) e passou a viver dando aulas particulares.

Em 1805, foi chamado à Universidade de Erlangen, que teve de deixar depois da paz de Tilsit, porque a cidade foi perdida pela Prússia. Sua atividade cultural e política prática e o programa por ele apresentado nos *Discursos à nação alemã,* de 1808, nos quais defendia a tese de que a Alemanha se recuperaria da derrota político-militar mediante renascimento moral e cultural e afirmava inclusive o primado espiritual do povo alemão, levaram novamente Fichte ao auge. Em 1810, com a fundação da Universidade de Berlim, foi chamado pelo Rei como professor e chegou a ser eleito Reitor. Morreu em 1814 de cólera, contagiado pela mulher, que contraíra a doença cuidando dos soldados nos hospitais militares.

As obras do período berlinense assinalam, no pensamento do nosso filósofo, reviravolta notável do ponto de vista teórico. Além do *Estado comercial fechado* (1800), recordamos: *A missão do homem* (1800), a *Introdução à vida bem-aventurada* (1806) e os *Traços fundamentais da época presente* (1806). Mas devem-se destacar sobretudo as inumeráveis reelaborações da *Doutrina da ciência.* Fichte reescreveu essa obra durante toda a sua vida. Os estudiosos chegaram a contar cerca de doze e até quinze escritos que constituem reelaborações explícitas ou que podem ser considerados nessa ótica (muitos deles publicados somente depois da morte do filósofo). São importantes as reelaborações de 1801, 1804, 1806, 1810, 1812 e 1813, nas quais, como veremos, Fichte vai decididamente além dos horizontes da redação primitiva.

Todavia, o destino do filósofo permaneceu ligado à *Doutrina da ciência* na qual os românticos encontraram resposta fundamental às suas instâncias, como veremos, e da qual F. Schlegel chegou até a dizer que, juntamente com o *Wilhelm Meister* de Goethe e a Revolução Francesa, representava *uma das três diretrizes principais do século.* Vejamos, portanto, em que consiste essa grande "diretriz do século".

1.2. O idealismo fichteano como explicitação do "fundamento" do criticismo kantiano

Como vimos, o encontro com o pensamento de Kant (não com o homem Kant, que não tinha fascínio exterior) revolucionou o pensamento e a vida de Fichte a ponto de, no período imediatamente seguinte, ele não ter outra preocupação senão a de contribuir para difundir o criticismo e, posteriormente, a de investigar a fundo as três *Críticas,* com o *objetivo de descobrir o princípio de base que as unificava e que Kant não revelara.*

Mas vejamos alguns trechos de cartas de Fichte (que extraímos da bela monografia de L. Pareyson, *Fichte,* Mursia, 1976). Logo depois de ter descoberto Kant, Fichte escreve: "Abracei uma moral

mais elevada e, ao invés de me ocupar com as coisas externas, ocupo-me mais comigo mesmo, o que me deu uma paz que ainda não conhecia: até imerso em situação econômica precária, vivi os dias mais belos de minha vida (...). Agora estou absolutamente convencido de que nossa vontade é livre (...) e que o fim da nossa vida não é ser feliz, mas merecer a felicidade." E ainda: "Vivo os dias mais felizes que me lembro de ter vivido (...). Mergulhei na filosofia, isto é, na filosofia de Kant. Nela encontrei o remédio para a verdadeira raiz dos meus males e, ainda mais, uma alegria inacabável (...). A reviravolta que essa filosofia realizou em mim é enorme. Devo-lhe, de modo especial, o fato de que agora creio firmemente na liberdade do homem e vejo claramente que só pressupondo-a é que são possíveis o dever, a virtude, a moral em geral." E, por fim: "Depois que li a *Crítica da razão prática,* parece-me viver em mundo novo. Ela demole afirmações que eu pensava irrefutáveis e demonstra teses que cria indemonstráveis, como o conceito de liberdade absoluta, de dever etc., o que me torna mais contente (...). Que sorte para uma época em que a moral estava destruída em seus fundamentos e o conceito de dever cancelado de todos os vocabulários!"

Mas Fichte também estava convencido de que o discurso de Kant não era conclusivo. Afirma ele: "Tenho a plena convicção de que Kant se limitou a indicar a verdade, mas não a expôs nem a demonstrou. Ou esse homem único e extraordinário possui a faculdade de adivinhar a verdade sem tomar consciência dos seus princípios ou não considerou a sua época digna de recebê-los (...). Há um único fato originário do espírito humano que pode fundamentar toda a filosofia em suas partes, a teórica e a prática. *Kant certamente o sabe, mas não o disse em nenhum lugar: quem o descobrir, estará elevando a exposição da filosofia ao grau de ciência."* E ainda: "Kant possui a verdadeira filosofia, mas só nos seus resultados e não nos seus princípios. Esse pensador único é objeto de maravilhamento para mim: *ele tem gênio que lhe revela a verdade, mas não lhe mostra o princípio."* Em suma, Kant forneceu todos *os dados para construir o sistema, mas não o construiu.* O que Fichte pretendia era construir esse sistema, transformando a filosofia em ciência rigorosa, que brotasse de princípio primeiro supremo: trata-se da chamada "doutrina da ciência" *(Wissenschaftslehre).*

Nessa tentativa de construir uma "doutrina da ciência", um "sistema" que unificasse as três *Críticas* de Kant, Fichte utilizou muito, de modo expressamente declarado, tudo o que escreveram Reinhold, Schulze e Maimon, tanto o positivo como o negativo.

a) A Reinhold, Fichte reconhece o mérito de ter chamado a atenção para a necessidade de reconduzir a filosofia *a princípio único,*

J. G. Fichte (1762-1814) repensou a filosofia transcendental, transformando o "Eu penso" kantiano de função unificadora em atividade criadora e, assim, fundando o idealismo moderno.

que não se encontra tematizado em Kant e que cada qual deve procurar por sua própria conta, tendo assim "preparado a fundação da filosofia como ciência". Entretanto, Reinhold não soube encontrar esse princípio, porque o princípio da "representação", por ele indicado (cf. p. 51), vale somente para a filosofia teórica, não, porém, para *toda* a filosofia.

b) A Schulze, Fichte reconhece o mérito de tê-lo feito refletir muito e, com suas críticas céticas, tê-lo feito compreender que a solução de Reinhold era insuficiente, sendo, portanto, necessário procurar aquele *princípio único* em plano mais elevado.

c) A Maimon, julgado como "um dos maiores pensadores da época moderna", Fichte reconhece o mérito de ter mostrado a impossibilidade da "coisa em si", extraindo disso algumas frutíferas conseqüências, mas sobretudo aplainando-lhe o caminho para chegar às últimas conclusões que lhe permitissem unificar o sensível e o inteligível.

A grande novidade de Fichte, o golpe de gênio que o levou à criação da nova filosofia, consistiu na transformação do *Eu penso* kantiano em *Eu puro,* entendido como intuição pura, que se autopõe (se autocria) e, autopondo-se, cria toda a realidade, e na relativa identificação da essência desse Eu com a *liberdade.* L. Pareyson resume perfeitamente essa transição histórico-teórica do criticismo para o idealismo fichteano do seguinte modo: "A genial e poderosa descoberta de Fichte, que o afasta decididamente de Reinhold e o preserva daquele 'ceticismo retornado' (de Enesídemo-Schulze), muito mais insidioso do que o já vencido por Kant, o vôo de águia que de um só golpe o eleva acima de todos os kantianos de sua época e que imprime ao seu pensamento, embora ainda inspirado na vigilante cautela do criticismo, *o impulso que suscitaria e alimentaria o romantismo, é a afirmação do eu:* não mais o eu teórico ou o princípio da consciência (em sentido criticista-kantiano), mas sim o *eu puro,* a *intuição intelectual,* o Eu que se capta por si mesmo e que se afirma a si próprio: o Eu que, fornecendo o substrato numênico para o mundo fenomênico, garante a unidade do sensível e o inteligível (do modo como veremos adiante), *apresentando-se assim como princípio único e supremo,* capaz de resistir a qualquer ceticismo e de *fundar a filosofia como ciência* e que, dividindo-se põe o Eu prático como fundamento do Eu teórico (...); o Eu que, na infinidade do seu tender, representa (...) o *ardente anseio de liberdade* e que, na atividade do homem, une as características opostas da infinidade e da limitação, preparando assim a concepção romântica do espírito como aspiração infinita ao infinito."

Fichte insistiu várias vezes em dizer que o seu sistema nada mais era do que a filosofia kantiana exposta com procedimento diferente do de Kant. Entretanto, Kant não se reconheceu na

"doutrina da ciência" de Fichte. E tinha razão: ao pôr o Eu como princípio primeiro e dele deduzir a realidade, Fichte criava o idealismo, cujos pontos principais devemos examinar agora.

1.3. A "doutrina da ciência" e a estrutura do idealismo fichteano

1.3.1. *O princípio primeiro do idealismo fichteano: o Eu põe-se a si mesmo*

Na filosofia aristotélica, o princípio incondicionado da ciência era o princípio de não-contradição. Na filosofia moderna wolffiana e para o próprio Kant, era o *princípio de identidade* A = A, considerado ainda mais originário (no sentido de que aquele derivava deste). Para Fichte, por seu turno, este princípio deriva ainda de outro princípio, de natureza inteiramente peculiar. Com efeito, o princípio A = A é puramente formal, dizendo-nos que, *se* existe A, *então* A = A. De necessário, nisso, há apenas a *ligação lógica* "se... então". E essa ligação lógica não pode ser posta senão pelo Eu que pensa, o qual, pensando a ligação de A com A, põe, além da ligação lógica, também o A. O princípio supremo, portanto, não é o da identidade lógica A = A, porque ele se revela *posto* e, portanto, não originário. O princípio originário só pode ser então o próprio Eu. E o Eu não é posto por algo diferente, mas se autopõe. Eu = Eu, portanto, não significa identidade abstrata e formal, mas sim a identidade dinâmica de princípio autoposto. O princípio primeiro, assim, é condição incondicionada. Se é condição de si mesmo, então "constrói-se a si mesmo", "é assim porque assim se faz", é "posição de si mesmo", em suma, é autocriação.

Na metafísica clássica, dizia-se "operari sequitur esse", vale dizer, a ação é conseqüente ao *ser* das coisas: para agir, uma coisa deve primeiro ser, pois o ser é a condição do agir. Ora, a nova posição idealista subverte precisamente o antigo axioma, afirmando que "esse sequitur operari", o que significa que *a ação precede o ser,* ou seja, que o ser deriva da ação e não vice-versa. Fichte diz com todas as letras que o ser *não é conceito originário,* mas "derivado", "deduzido", ou seja, produto do agir.

O Eu fichteano, portanto, é aquela *intuição intelectual* que Kant considerava impossível para o homem, porque coincidiria com a intuição de intelecto criador. A atividade do Eu puro é exatamente auto-intuição, precisamente no sentido de autoposicionamento. Fichte chega até a usar a expressão "Eu em si", para indicar precisamente o Eu como condição incondicionada, que não é fato, e sim ato, atividade originária.

Para concluir a questão deste primeiro princípio, vejamos uma passagem extraída da *Primeira introdução* à *Doutrina da ciência,* onde Fichte assim caracteriza o Eu puro e a Inteligência como princípio supremo do idealismo: "A Inteligência (...), segundo o idealismo, é por si mesma *ativa e absoluta,* não passiva. E não passiva porque, segundo os postulados idealistas, ela é o *princípio primeiro e supremo, ao qual nada precede* do qual possa derivar-lhe caráter de passividade. Pela mesma razão, *não lhe pertence um ser propriamente dito* (= não depende de um ser que lhe seja dado, porque é ela própria dadora de ser), isto é, uma consistência, porque isso é resultado de ação recíproca e, no entanto, nada existe e nada se pode admitir com que a Inteligência entre em relação de ação recíproca. Para o idealismo, a Inteligência é *agir* e absolutamente nada mais. Tampouco pode-se chamá-la algo de *ativo (= ente ativo),* porque com essa expressão se alude a algo de consistente que tem a propriedade de ser ativo. Mas o idealismo não tem razão alguma para admitir coisa desse gênero, porque no seu princípio não há nada semelhante e *todo o resto deve ser deduzido."*

Fica então evidente que esse eu essa Inteligência não são o eu e a inteligência do simples homem empírico, mas o eu absoluto, a egoidade (*Ichheit* = Iidade). O eu empírico, como veremos, nasce somente em terceiro momento.

1.3.2. *O segundo princípio do idealismo fichteano: o Eu opõe a si um não-eu*

Ao primeiro princípio da "posição" (tese) ou autoposição do eu, se contrapõe segundo princípio de "oposição" (antítese), que Fichte formula assim: o *Eu opõe a si um não-eu.* Podemos agora nos valer de um princípio da lógica formal para compreender o que Fichte diz. Tomemos a proposição "não-A não é = A". Ela pressupõe a oposição de não-A e a posição de A. Mas ambos nada mais são do que atos do Eu e, ademais, pressupõem a identidade do Eu. Assim, é o Eu que, assim como se põe a si mesmo, opõe algo a si.

Mas a dedução deste segundo princípio mostra-se ainda mais clara e quase óbvia seguindo-se outra linha de pensamento. O Eu coloca-se a si mesmo não como algo estático, mas como algo dinâmico (como ação): *põe-se como poente* e o *pôr-se como poente* comporta necessariamente a posição de alguma *outra coisa,* ou seja, a *posição de outro algo* e, portanto, a posição de um não-eu (o outro algo além do Eu só pode ser o não-eu).

É evidente que esse não-eu não está fora do Eu, mas sim *no seu interior,* já que nada é pensável fora do Eu. Portanto, o Eu ilimitado opõe a si um não-eu ilimitado. Assim, se o primeiro momento é o da liberdade (a liberdade originária), o segundo momento, que é o da

oposição, é o momento da *necessidade*. Logo veremos que esse momento é indispensável para explicar tanto a atividade teórica (a consciência e conhecimento) quanto a atividade prática (a vida moral e a liberdade da consciência).

1.3.3. O terceiro princípio do idealismo fichteano: a limitação recíproca e a oposição, no Eu, do eu limitado ao não-eu limitado

O terceiro princípio representa o momento da "síntese". A oposição entre o Eu e o não-eu acontece *no Eu*, como já vimos. Ora, essa oposição não é de tal modo que o Eu elimine o não-eu e vice-versa, mas sim com um *delimitando* o outro e vice-versa. Com efeito, é evidente que a produção do não-eu não pode surgir senão como *limite* ou como *de-terminação* do Eu. Assim, necessariamente, o não-eu de-terminado comporta um Eu de-terminado. Fichte usa o termo "divisível" para expressar esse conceito, de modo que a fórmula daí resultante fica clara: "o Eu opõe no Eu um não-eu divisível ao Eu divisível".

Fichte identifica esse terceiro momento com a kantiana "síntese *a priori*". E, nos dois primeiros momentos, indica as condições que a tornam possível. Ademais, Fichte está convencido de estar em condições de "deduzir" as categorias, que Kant pretendeu extrair de modo metódico seguindo fio condutor, mas que, na realidade, extraiu mecanicamente do quadro dos juízos. Dos três princípios examinados, por exemplo, podem-se "deduzir" as três categorias da qualidade: 1) *afirmação* (primeiro princípio); 2) *negação* (segundo princípio); 3) *limitação* (terceiro princípio). De modo análogo, Fichte parte para deduzir também as outras.

A antítese entre eu e não-eu e a limitação recíproca explicam tanto a atividade cognoscitiva como a atividade moral: 1) a *atividade cognoscitiva* funda-se no aspecto pelo qual o eu é *determinado* pelo não-eu; 2) já a atividade prática se funda no aspecto pelo qual o eu *determina* o não-eu. E, visto que tanto um quanto outro momento se verificam no âmbito do eu infinito, conseqüentemente se dá uma dinâmica que, em ambos os âmbitos, de modo diferente, se desdobra em superação progressiva e domínio do limite, como veremos.

1.3.4. *Explicação idealista da atividade cognoscitiva*

Na experiência e no conhecimento, comumente nós consideramos que nos encontramos diante de objetos diferentes de nós e que agem sobre nós. Como se explica o fato de o sujeito considerar o objeto diferente de si a ponto de sentir-se "atingido" por obra dele?

Fichte procura resolver o problema retomando de Kant a figura teórica da "imaginação produtiva" e transformando-a de modo muito engenhoso. Em Kant, a imaginação produtiva determinava a priori a forma pura do tempo, fornecendo os "esquemas" às categorias. Em Fichte, a imaginação produtiva *torna-se criadora "inconsciente" dos objetos.* A imaginação produtiva, portanto, é a atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria do nosso conhecimento. E precisamente por se tratar de produção *inconsciente* é que o produto nos aparece como "diferente" de nós.

Mas a imaginação produtiva fornece, por assim dizer, material bruto, do qual, em etapas sucessivas, a consciência se reapropria através da sensação, da intuição sensível, do intelecto e do juízo.

Ora, se nós nos colocamos do ponto de vista da reflexão comum, pelas razões explicadas, formamos "a sólida convicção de que as coisas têm realidade fora de nós" e, que, portanto, elas existem sem a nossa intervenção. Mas quando, com a razão filosófica, refletimos sobre as etapas do processo cognoscitivo e suas condições, então adquirimos consciência do fato de que *tudo deriva do Eu* e, em nossa autoconsciência, nos aproximamos sempre mais da "autoconsciência pura". É evidente que, em todo esse percurso, o não-eu se revelou como condição necessária para que nascesse a consciência, que é sempre consciência *de alguma coisa* diferente de si e que pressupõe sempre uma alteridade. E também é evidente que a autoconsciência *pura* permanece como limite do qual podemos nos aproximar, mas que nunca podemos atingir, exatamente por razões estruturais (derrubar todo limite significaria derrubar a própria consciência).

1.3.5. *Explicação idealista da atividade moral*

Se, na atividade teórico-cognoscitiva, é o objeto que determina o sujeito, já na atividade prático-moral, como dissemos, é o sujeito que determina e modifica o objeto. No primeiro caso, o não-eu age sobre o Eu como objeto de conhecimento; já no segundo caso, ao contrário, o não-eu age sobre o Eu como uma espécie de "impacto" ou "esforço" *(Anstoss),* que suscita "contra-impacto" ou "contra-esforço". No agir prático, o objeto se apresenta ao homem como *obstáculo a superar.* Assim, o não-eu torna-se o instrumento através do qual o Eu se realiza moralmente. E, sendo assim, o não-eu torna-se momento necessário para a realização da liberdade do Eu.

Ser livre significa *tornar-se livre.* E tornar-se livre significa *afastar incessantemente os limites* opostos pelo não-eu ao Eu empírico.

Na explicação da atividade cognoscitiva, vimos que o Eu põe o não-eu. Agora, no contexto da explicação da atividade prática,

também estamos em condições de compreender, além do "que", também o "por que", ou seja, a razão pela qual o Eu põe o não-eu: o Eu põe o não-eu para poder se realizar como liberdade.

Essa é liberdade destinada a permanecer estruturalmente ao nível da função ilimitada (o dever absoluto ou imperativo categórico de que falava Kant). A infinitude do Eu é infinito pôr um não-eu para superá-lo ao infinito. Como é evidente, a eliminação completa do não-eu só pode ser conceito-limite; por isso, a liberdade permanece estruturalmente como função infinita. A verdadeira perfeição é infinito tender à perfeição como superação progressiva da limitação.

E é nisso que se revela a própria essência do princípio absoluto. Desse modo, Fichte considera ter demonstrado definitivamente aquela superioridade da razão prática sobre a razão pura, que Kant já intuíra. Deus não é substância ou realidade em si mesma, mas sim essa "ordem moral" do mundo; é o "dever ser" e, portanto, a Idéia. A verdadeira religião consiste na ação moral. O finito (o homem) é momento necessário e estrutural de Deus (do absoluto como Idéia-que-se-realiza-ao-infinito).

1.4. A moral, o direito e o Estado

Os conceitos expressos por último encontram aplicação nas obras de Fichte dedicadas expressamente a temáticas éticas, jurídicas e políticas.

Dentre as muitas coisas interessantes ditas por Fichte a esse respeito, devemos nos limitar aqui a destacar as mais essenciais.

Em primeiro lugar, devemos notar que Fichte resolve brilhantemente (pelo menos do seu ponto de vista) o grande problema que tanto atormentara Kant sobre a relação entre o mundo sensível ou fenomênico e o mundo numênico com o qual se relaciona o nosso agir moral. Fichte sustenta que *a lei moral* constitui o nosso ser-no-mundo-inteligível (o elo estrutural com o inteligível), *a ação real* constitui o nosso ser-no-mundo-sensível e *a liberdade* o elo entre os dois mundos, enquanto é poder absoluto de determinar o mundo sensível segundo o inteligível. O não-eu age sobre o eu somente como "resistência", que não apenas estimula o eu a agir, mas pressupõe o seu ser posto pelo eu. O eu é o verdadeiro *princípio* de tudo. Os problemas dos quais Fichte partira, assim, são plenamente resolvidos e o princípio ao qual visava para poder reduzir o kantismo a unidade é alcançado. A página que transcrevemos a seguir, do *Sistema da doutrina moral,* resume de modo exemplar os resultados de Fichte e, para quem compreendeu o que dissemos acima, é muito clara e iluminadora:

"1. No resultado de nossa investigação, não devemos deixar de lado também o seguinte: a intuição intelectual, da qual partimos,

não é possível sem a intuição sensível e esta última não é possível sem o sentimento; se nos fosse atribuída a afirmação oposta, compreender-se-ia de modo totalmente errôneo e subverter-se-ia até o sentido e a intenção principal do nosso sistema. Mas também não é possível a última (intuição) sem a primeira. Não posso ser para mim sem ser alguma coisa e só o sou no mundo sensível; mas, da mesma forma, pouco posso ser para mim sem ser Eu e só o sou no mundo inteligível, que se descerra diante dos meus olhos através da intuição intelectual. O ponto de união dos dois mundos encontra-se no fato de que só em virtude de atividade espontânea absoluta, em seguida a um conceito, eu sou para mim aquilo que sou no primeiro mundo. A nossa existência no mundo inteligível é a lei moral, a nossa existência no mundo sensível é a ação real: *o ponto de união entre os dois mundos é a liberdade, que é o poder absoluto de determinar a segunda através da primeira.*

2. O Eu deve ser posto como real, somente em oposição com um Não-Eu. Mas, *para o próprio Eu, um Não-Eu só existe sob a condição de que o Eu aja e sinta resistência nesse seu agir; entretanto, resistência que seja superada, já que, caso contrário, o Eu não agiria.* Somente através da resistência é que a sua atividade torna-se algo sensível, que dura certo tempo, porque sem isso ele cairia fora do tempo, coisa que não podemos sequer pensar.

3. Assim, sem causalidade sobre um Não-Eu, nada de eu. Essa causalidade não lhe é acidental, mas lhe pertence essencialmente, como tudo no Eu (...).

4. Somente mediante representação da coisa como aquela que acabamos de oferecer é que a natureza absoluta do Eu é mantida como a sua característica essencial. A nossa consciência procede da consciência imediata da nossa atividade e somente através desta é que nos encontramos passivos. *Não é o Não-Eu que age sobre o Eu, como se considera comumente, mas o contrário. Não é o Não-Eu que penetra no Eu, mas o Eu que desemboca no Não-Eu*, para nos exprimir como requer a intuição sensível dessa relação. Porque, em termos transcendentais, a mesma coisa seria expressa do seguinte modo: *nós nos encontramos originariamente limitados,* não tanto pelo fato de nossa limitação se restringir — porque então, com a supressão da nossa realidade, seria ao mesmo tempo supressa a consciência dela —, *mas pelo fato de que ampliamos os nossos limites e à medida que os ampliamos. (...)*

5. Ademais, para poder sair de si, o Eu deve ser posto como tal que seja capaz de superar o obstáculo. E assim se afirma de novo, só em significado mais elevado, *o primado da razão enquanto prática.* Tudo provém do agir — e do agir do Eu. O Eu é o primeiro princípio de todo movimento, de toda vida, de toda ação, de todo acontecimento. Se o Não-Eu age sobre nós, isso não ocorre no nosso

campo, mas no seu; ele age através da resistência, que não existiria se nós não houvéssemos primeiro agido sobre ele. *Ele não faz sentir sua ação sobre nós, mas nós sobre ele.*"

É claro que nesse contexto, em que tudo fica entregue à atividade moral, o pior dos males (o vício supremo) é a *inatividade* ou a *inércia,* da qual derivam outros vícios piores, como a vilania e a falsidade. A inatividade (a acídia), com efeito, faz o homem permanecer no nível de coisa, de natureza, de Não-Eu, sendo, portanto, em certo sentido, a negação da essência e do destino do próprio homem.

O homem realiza a sua função moral de modo pleno entrando em relação com os outros homens. Exatamente para tornar-se plenamente homem, cada homem tem necessidade dos outros homens. A necessidade de existirem muitos homens (a "dedução" da multiplicidade de eus empíricos) é, portanto, fundamentada por Fichte na consideração de que o homem tem o dever de ser plenamente homem, o que só se realiza existindo muitos homens.

A multiplicidade de homens implica o surgimento de multiplicidade de ideais e, portanto, conflito entre os defensores dos diversos ideais. Nesse conflito, segundo Fichte, é sempre o melhor que vence, até quando é aparentemente derrotado. Esse conceito, muito belo, é condicionado, porém, pela visão de conjunto da qual brota, a qual implica que, sendo a ordem moral do mundo o próprio Deus, aquele que é moralmente melhor não pode se prevalecer.

O "douto" tem missão particular entre os homens. Ele deve se empenhar não somente em fazer progredir o saber, mas em ser moralmente melhor e, nesse sentido, com sua atividade e seu exemplo, deve promover o progresso da humanidade.

A multiplicidade de homens implica também o surgimento do "direito" e do "Estado". Visto que o homem não é só, mas é parte de "comunidade", ser *livre* ao lado de outros seres também *livres,* ele deve limitar sua liberdade com o reconhecimento da liberdade alheia. Mais precisamente, todo homem deve limitar sua própria liberdade, de modo que todos e cada um possam igualmente exercer a sua. E, assim, nasce o "direito".

O direito fundamental é aquele que cada homem tem à liberdade (àquela liberdade que é concretamente co-possível no contexto de sociedade feita de homens livres).

O segundo direito muito importante é o da *propriedade.* Mas, a propósito desse direito, Fichte manifesta idéias modernas e interessantes. Cada qual tem direito a poder viver mediante seu próprio trabalho. Nascido de contrato social e, portanto, de consenso das vontades dos indivíduos, o Estado deve garantir a quem é incapaz a possibilidade de sobrevivência, a quem é capaz a possibilidade de trabalhar e, por fim, também deve impedir que alguém

viva sem trabalhar. Como é concebido pelo filósofo, portanto, o Estado garante trabalho para todos e impede que existam pobres e parasitas. Na obra *O Estado comercial fechado,* Fichte sustenta que o Estado, a fim de alcançar os objetivos apontados, pode, se necessário, fechar o comércio com o exterior ou regulá-lo a fim de assumir o seu monopólio.

A essas posições socialistas está ligado o ideal cosmopolita que Fichte defendeu por certo período, inspirando-se nos ideais acesos pela Revolução Francesa. Mas os acontecimentos históricos aos quais assistiu na última fase da vida o convenceram de que o impulso para o progresso da humanidade não viria do povo francês, sob a guia de Napoleão, que agia como déspota e pisoteava a liberdade, e sim do povo alemão, militarmente derrotado e politicamente oprimido e dividido. O povo alemão reunificado — e *só* o povo alemão — poderia cumprir essa missão.

Assim, ele conclui os *Discursos à nação alemã* do seguinte modo: "Conhecemos nós algum povo que se assemelhe a este nosso, que foi o progenitor da civilização moderna e que nos suscite a mesma confiança? Creio que todo aquele que não se entregue às fantasias, mas pense, refletindo e discernindo, deve responder com um 'não' a tal pergunta. Portanto, não há outro caminho: se perecerdes, toda a humanidade perecerá, sem nunca mais ressurgir." Nem é preciso recordar as funestas instrumentalizações políticas às quais essas palavras deram origem. Em seu contexto original, porém, elas tinham significado diverso, isto é, aquele significado que toda nação que ressurge é levada a atribuir-se a si mesma. Foi nesse sentido, por exemplo, que ressoou o significado do *Primado moral e civil dos italianos,* de Vicente Gioberti. Todavia, vale o registro de que o escrito de Fichte ofereceu amplos elementos à ideologia do pangermanismo.

1.5. Segunda fase do pensamento de Fichte (1800-1814)

A produção filosófica de Fichte posterior à "polêmica sobre o ateísmo", ou seja, posterior ao momento em que se estabeleceu em Berlim (1800), apresenta evidentes mudanças de pensamento, de notável relevância e alcance, a ponto de alguns estudiosos falarem de duas filosofias de Fichte. O filósofo, entretanto, defendeu a unidade de seu pensamento. A verdade talvez esteja no seguinte: Fichte sempre sustentou (e, provavelmente, com perfeita boa fé) que dizia em seus livros as mesmas coisas que Kant dissera, só que expressando-as de modo diferente; entretanto, aconteceu que, expressas de modo diferente, as coisas ditas por Kant tornaram-se diferentes; o mesmo pode-se dizer da segunda filosofia de Fichte em relação à primeira. Procurando dizer de modo novo as coisas ditas

entre 1793 e 1799, os escritos que vão de 1800 para adiante acabam por dizer coisas novas.

As novidades se desenvolvem segundo duas direções fundamentais, mais precisamente: 1) segundo aprofundamento progressivo do idealismo em sentido metafísico; 2) em sentido acentuadamente místico-religioso.

1) Em 1798, no *Sistema da moral,* Fichte já escrevia: "O saber e o ser não se cindem fora da consciência e independentemente dela, mas cindem-se somente na consciência, porque essa cisão é a condição da possibilidade de todo conhecimento e somente através dessa cisão é que surgem um e outro. Não há nenhum ser senão através da consciênca e fora dela não há também nenhum saber que seja termo meramente subjetivo e em movimento em direção ao seu ser. Pelo simples fato de poder dizer-me 'eu', sou obrigado a cindir: por outro lado, só porque digo 'eu', enquanto o digo, ocorre a cisão. Estando portanto a unidade assim cindida na base de todo conhecimento e em conseqüência da qual o subjetivo e o objetivo são inseridos imediatamente na consciência como unidade, é absolutamente = X, não podendo, em sua simplicidade, chegar de modo algum à consciência." Já o segundo Fichte revela-se voltado para, na medida do possível, captar essa incógnita X e garantir-lhe estatura ontológica tal que ela acaba por tornar-se Deus acima do eu, Absoluto que é bem mais do que a ordem moral do mundo.

A exposição da *Doutrina da ciência* de 1801 já mostra claramente essa tendência. Em carta, Fichte assim a resume: "Minha nova *Exposição* (...) mostrará que é preciso inserir na base o Absoluto (ao qual, precisamente por se tratar do Absoluto, não se pode acrescentar nenhum atributo, nem o do Saber nem o de Ser e tampouco o da indiferença do Saber e do Ser) e que esse Absoluto se manifesta em si como Razão, se *quantifica,* se divide em Saber e Ser; somente sob essa forma é que chega a uma identidade do saber e do ser, que se diversifica ao infinito." Retorna assim a sombra de Spinoza, que Fichte procura eludir desta maneira: "É só assim que se pode manter o 'Uno e o Todo', mas não como em Spinoza, onde ele perde o 'Uno' quando vem ao 'Todo' e o 'Todo' quando tem o 'Uno'. Somente a razão possui o infinito, porque nunca pode aferrar o Absoluto. E somente o Absoluto, que nunca entra na razão senão *formaliter,* é a Unidade, Unidade que permanece somente qualificativa e não é nunca quantitativa." Desse modo, o Absoluto é cindido do Saber absoluto (da doutrina da ciência): "O saber absoluto (...) não é o Absoluto (...). O Absoluto não é o Saber, nem o Ser, nem a Identidade, nem a Indiferença de ambos, mas é absolutamente o Absoluto, pura e simplesmente."

Na redação de 1804 da *Doutrina da ciência,* o filósofo recorre até, além do conceito de unidade, também ao conceito neoplatônico

de "luz", que, irradiando-se, cinde-se em ser e pensamento. Aqui, Fichte não apenas distingue o Absoluto do saber conceitual, mas sustenta que este é inserido para ser superado na "evidência" própria da luz da Unidade divina.

Nas últimas exposições, Deus é concebido como ser uno e imutável, ao passo que o saber torna-se a imagem ou esquema de Deus, "o ser de Deus fora do próprio ser", o Divino que se espelha na consciência, sobretudo no dever ser e na vontade moral.

2) Uma linha de pensamento análoga manifesta-se nas exposições exotéricas, ou seja, populares, que saíram paralelamente nesse período. Na *Missão do homem,* Fichte dá à fé extraordinário relevo, tanto que, em algumas páginas, parece-nos quase estar lendo Jacobi. No que se refere aos fundamentos, Fichte já fala, ao invés de Eu, de Vida, Vontade eterna e Razão eterna: "Somente a Razão existe: a infinita em si, a finita nela e através dela. Somente em nossos espíritos ela cria um mundo ou, pelo menos, cria aquilo do qual nós o desenvolvemos e aquilo através do qual nós o desenvolvemos — o chamado ao dever — e cria ademais sentimentos concordantes, intuições e leis do pensamento. É através de sua luz que nós percebemos a luz e tudo aquilo que nos aparece sob essa luz. Ela concretiza esse mundo em nossos espíritos e penetra nele à medida que penetra em nossos espíritos com o chamado ao dever, tão logo outro ser livre modifique alguma coisa neles. Ela mantém esse mundo em nossos espíritos e, desse modo, a nossa existência finita, somente da qual somos capazes, enquanto ele faz surgir continuamente outros estados dos nossos estados. Depois de nos ter provado, e provado à saciedade para aquela que é a nossa próxima missão, seguindo o seu objetivo supremo, e depois que nos tenhamos preparado para ela, ela a destruirá através daquilo que chamamos morte e nos introduzirá em nova missão, que é o produto do nosso agir em conformidade com o dever que está nela. *Toda a nossa vida é a sua vida.* Nós estamos em sua mão e aí permanecemos — e ninguém pode nos arrancar daí. Nós somos eternos porque ela é eterna." Ainda nessa obra, Fichte chega a afirmar que "somente o olhar religioso penetra no sinal da verdadeira beleza".

A instância religiosa da última fase do pensamento de Fichte encontra sua mais típica expressão na *Introdução à vida bem-aventurada,* de 1806, na qual o idealismo se colore com as tintas próprias do panteísmo metafísico: "Não há absolutamente nenhum ser e nenhuma vida fora da vida imediata divina. Esse ser é encerrado e obscurecido de vários modos na consciência, com base em leis próprias, indestrutíveis e fundadas na essência da própria consciência; mas, liberto desses invólucros e modificado somente pela forma do infinito, reaparece na vida e nas ações do homem

dedicado a Deus. Nessas ações, *não* é o homem que age, e sim o próprio Deus, no seu ser íntimo e originário e em sua essência, que age no homem e realiza a sua obra por meio dele."

Essa, segundo Fichte, seria a doutrina do *Evangelho de João,* que corrigiria aquele "erro essencial e fundamental de toda falsa metafísica e doutrina da religião", que é a teoria da criação a partir do nada, "princípio originário do hebraísmo e do paganismo". E mais: "A suposição de uma criação, especialmente em relação a uma doutrina religiosa, é o primeiro passo em direção ao erro: a negação de tal criação, se fosse suposta por doutrina religiosa anterior, é o primeiro critério da verdade de tal doutrina religiosa. O cristianismo, especialmente João, o profundo conhecedor das coisas de que falamos, encontrou-se neste último caso." E, assim, Fichte reinterpreta segundo os seus próprios esquemas os conceitos do Verbo divino e do amor. A própria ciência torna-se uma espécie de união mística com o Absoluto.

1.6. **Fichte e os românticos: conclusões**

As últimas especulações de Fichte tiveram escasso eco. O sucesso da *Doutrina da ciência* de 1794 não podia se renovar, porque naquela obra os românticos viram também muitas de suas aspirações, que ali eram mais sugeridas do que expressamente formuladas e proclamadas. Além do que era dito, leram também, nas entrelinhas, o que não era dito, de modo que a obra foi carregada de significados plúrimos.

Eis o que os românticos leram nela: o conceito de infinito e do incessante tender ao infinito; a redução do não-eu a uma projeção (ou criação) do Eu e, portanto, o predomínio do sujeito; a proclamação da liberdade como significado último do homem e das coisas; a concepção do divino como algo que se concretiza no agir humano. O próprio conceito romântico de "ironia" como contínua autoprodução e auto-superação provém da dialética fichteana, pelo menos no que se refere à formulação e à definição teórica.

Se, para compreender o homem Fichte, é preciso seguir toda a sua parábola evolutiva, para compreender o desenvolvimento das idéias desse período é preciso concentrar-se sobretudo na *Doutrina da ciência* de 1794 e nas idéias que estão em sua base. Ademais, a *marca ética* expressa nessa obra e nas obras estreitamente ligadas a ela permaneceu a constante do pensamento de Fichte, o mínimo denominador comum de toda a sua obra. O idealismo fichteano é idealismo "ético" ou "moral", não apenas porque a lei moral e a liberdade são a chave do sistema, mas também porque são a chave que explica a escolha que cada homem em particular faz das coisas e da própria filosofia: escolhe o idealismo quem é *livre,* escolhe o

dogmatismo objetivista (a filosofia que dá proeminência às coisas em relação ao sujeito) *quem não é espiritualmente livre.*

Este trecho, justamente célebre, é o sumo de sua mensagem e reflete inteiramente Fichte: "A escolha de uma filosofia depende daquilo que se é como homem, porque um sistema filosófico não é utensílio inerte, que se pode pegar ou largar à vontade, mas é algo animado pelo espírito do homem que o tem. O caráter fraco por natureza ou enfraquecido e dobrado pelas frivolidades, pelo luxo refinado e pela servidão espiritual nunca poderá se elevar ao idealismo (...). Para ser filósofo (idealista) é preciso ter nascido tal, ter sido educado como tal e como tal se educar: não existe arte humana capaz de fazer alguém tornar-se filósofo. É por isso que essa ciência conquista poucos prosélitos entre os homens *já feitos:* se lhe é dado ter alguma esperança, *ela a deposita na juventude,* cuja energia congênita ainda não se arruinou na fraqueza dos nossos tempos."

2. Schelling e o parto romântico do idealismo

2.1. A vida, o desenvolvimento do pensamento e as obras de Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em Leonberg, em Vurtemberga, em 1775, filho de pastor protestante, que o educou nos estudos clássicos e bíblicos. Em 1790, com apenas quinze anos, matriculou-se no seminário teológico de Tubinga, onde estreitou relações de amizade com o poeta Hölderlin e com Hegel, que mesmo sendo um lustro mais velho, sofreria dele influência decisiva.

De 1796-1798, Schelling estudou matemática e ciências naturais em Lípsia e em Dresda. Depois, transferiu-se para Jena (com apenas vinte e três anos), onde se tornou assistente de Fichte no ensino universitário. Em 1799 (com vinte e quatro anos), foi nomeado sucessor de Fichte, que, como vimos (cf. p. 551), teve que se demitir devido às complicações provocadas pela "polêmica sobre o ateísmo".

"Um astro se põe e outro surge", dissera Goethe por ocasião da demissão de Fichte e da ascensão de Schelling. Com efeito, logo no ano seguinte (1800) saía o *Sistema do idealismo transcendental,* destinado a dar ao filósofo grande fama e, embora jovem, a impô-lo a todos os românticos como ponto de referência. Nesse período, ele manteve relações com o círculo dos românticos liderado por F. Schlegel e, sobretudo, com Caroline Schlegel, que viria a desposar (cf. p. 123).

Em 1803, Schelling passou a ensinar na Universidade de Vurzburgo. Em 1806, foi chamado à Academia de Ciências de Munique. Por fim, em 1841, foi chamado pelo Rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, à Universidade de Berlim, onde teve entre seus ouvintes personagens destinadas a se tornarem ilustres, entre as quais Kierkegaard. Mas o sucesso durou muito pouco. Em 1847, interrompeu o ensino e, em 1854, quase esquecido, morreu na Suíça.

É bastante complexa a parábola da evolução do pensamento de Schelling. Os estudiosos realizaram grandes esforços para procurar determinar as várias etapas desse itinerário, com resultados diferentes. A divisão mais racional é aquela que distingue os seguintes seis períodos:

1) o princípio fichteano (1795-1796);
2) o período da filosofia da natureza (1797-1799);
3) o momento do idealismo transcendental (1800);
4) a fase da filosofia da identidade (1801-1804);
5) a fase teosófica e da filosofia da liberdade (1804-1811);
6) a fase da filosofia positiva e da filosofia da religião (de 1815 em diante).

Cabe lembrar que essa divisão não deve ser entendida de modo rígido e que as determinações cronológicas são predominantemente indicativas.

O grande número de escritos (muitos dos quais publicados postumamente) também deu origem a uma série de problemas complexos.

Prescindindo-se dos primeiros dois trabalhos, ligados à exegese bíblica e à interpretação dos antigos mitos, de 1792 e 1793 (escritos, portanto, quando tinha dezessete e dezoito anos), suas várias obras podem ser ordenadas segundo as várias fases acima relacionadas. Eis as mais significativas:

1) *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794); *Sobre o eu como princípio da filosofia* (1795); *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795).

2) *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797); *Sobre a alma do mundo* (1798); *Primeiro esboço de sistema da filosofia da natureza* (1799).

3) *Sistema do idealismo transcendental* (1800).

4) *Exposição do meu sistema* (1801); *Bruno ou o princípio natural e divino das coisas* (1802); *Filosofia da arte* (1802-1803); *Lições sobre o método do estudo acadêmico* (1803).

5) *Filosofia e religião* (1804); *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade* (1809); *Lições de Stuttgart* (1810).

6) *Introdução à filosofia da mitologia, Filosofia da mitologia* e *Filosofia da revelação,* que são substancialmente os cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente.

2.2. O início fichteano do pensamento de Schelling e os novos fermentos (1795-1796)

O pensamento inicial de Schelling ainda trata de problemas relacionados aos debates suscitados pelas dificuldades e aporias inerentes à kantiana "coisa em si", que, aliás, ele considera substancialmente resolvidos e superados pela filosofia de Fichte. É compreensível, portanto, que a primeira (e precoce) produção do filósofo (entre os dezenove e os vinte e um anos) constitua essencialmente a tentativa de dominar o idealismo fichteano e repensar seus motivos de fundo. Segundo Schelling, os autodenominados "kantianos" estavam desencaminhados, porque a doutrina de Fichte era verdadeiramente (como sustentava o seu autor) a "verdadeira" doutrina kantiana, desenvolvida de modo coerente e consciente e cujas conclusões balizam etapa decisiva: era preciso buscar na esfera do Sujeito aquilo que antes se buscara na esfera do mundo externo e do objeto.

Entretanto, por mais que esses conceitos se expressem com a terminologia e no tom do pensamento fichteano, já se revelam novas exigências, que permitem pressentir em que direção Schelling mover-se-ia.

Em primeiro lugar, é evidente a marca fortemente metafísica com que Schelling trata a leitura da *Doutrina da ciência* (somente mais tarde é que o próprio Fichte seguiria esse caminho, como vimos, em ampla medida precisamente por solicitação de Shelling). Conseqüentemente, o Eu puro é apresentado como o "Absoluto", cuja unidade não é a unidade numérica dos indivíduos, mas sim a unidade própria do "Uno-Todo" imutável. O Eu não é consciência, nem pensamento, nem pessoa, porque consciência e pessoa são momentos posteriores e "deduzidos".

Analogamente, Schelling dá grande relevo à "intuição intelectual" (que Fichte já reivindicara para o Eu), bem como à "liberdade". Com efeito, ele delineia com maior clareza a "dedução do mundo" a partir do Eu.

Cumpre observar também que a presença de Spinoza, assumido (em certo sentido) como o adversário por excelência, acentua mais ainda a marca metafísica do pensamento de Schelling. Spinoza apresenta-se como o campeão do dogmatismo, enquanto absolutizou o objeto (o não-eu) e procurou garantir a paz do espírito ao preço do abandono do sujeito (empírico) ao objeto absoluto. Fichte, ao contrário, não põe o Objeto absoluto, mas sim o Sujeito absoluto, além de vincular o sujeito empírico ao Sujeito absoluto mediante a intuição intelectual, que revela precisamente a tangência do eu empírico como o Eu absoluto.

Nesses escritos juvenis, em contra-luz, além das implicações metafísicas do Eu entendido como absoluto, de que falamos, também já são visíveis as novas exigências que caracterizarão o interesse posterior de Schelling. Particularmente, Schelling procuraria; a) atender mais às instâncias afirmadas pelo objetivismo spinoziano e reequilibrar o subjetivismo absoluto fichteano, que arriscava a cair na unilateralidade oposta à spinoziana; b) preencher a flagrante lacuna do sistema fichteano, que reduzira toda a natureza ao puro não-eu, fazendo-a perder toda identidade específica e quase anulando-a.

A partir de 1797, portanto, Schelling encaminhou-se para a revalorização da natureza e para o preenchimento das lacunas do sistema de Fichte. Mas, ao fazê-lo, punha em crise a *Doutrina da ciência* e aplainava o caminho para formulação e projeção do idealismo diversas.

2.3. **A filosofia schellinguiana da natureza (1797-1799)**

Não sendo puro não-eu, o que é então a natureza? Schelling considera que o problema é solucionável supondo-se a existência de unidade entre ideal e real, entre espírito e natureza. Escreve ele: "O sistema da natureza é, ao mesmo tempo, o sistema do nosso espírito."

Isso significa que se deve aplicar à natureza o mesmo modelo de explicação que Fichte aplicara com sucesso à vida do espírito. Em suma, para Schelling, os próprios princípios que explicam o espírito podem e devem explicar também a natureza.

Sendo assim, então, aquilo que explica a natureza é a mesma Inteligência que explica o Eu. É preciso transferir para a natureza aquela "atividade pura" descoberta por Fichte como a "essência" do Eu. Desse modo, Scheling chega à conclusão de que a natureza é produzida por *inteligência inconsciente,* que opera no seu interior, que se desenvolve teleologicamente em graus, ou seja, em níveis sucessivos, que mostram finalidade intrínseca e estrutural.

O grande princípio da filosofia da natureza schellinguiana é o seguinte: "A natureza deve ser o *Espírito visível,* o espírito a *natureza invisível.* É aqui, portanto, na absoluta unidade do espírito em nós e da natureza fora de nós, que se deve resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós." A natureza nada mais é do que "inteligência cristalizada em um ser", "sensações apagadas em um não-ser", "arte formadora de idéias que transforma em corpos".

Nicolai Hartmann resumiu de modo perfeito o conceito básico da filosofia schellinguiana da natureza: "Na natureza, existe *organização geral:* a organização não pode ser pensável sem força

produtora. Por seu turno, tal força necessita do princípio organizativo, que não pode ser princípio real cego, *mas deve ter produzido agindo finalisticamente a finalidade-a-um-fim contida em suas criações.* Pode-se tratar somente de princípio espiritual, portanto, de *espírito fora de nosso espírito,* que é capaz disso. Entretanto, como não nos é lícito admitir consciência fora do Eu, *o espírito que opera na natureza deve ser espírito inconsciente.* Aqui se encontra ao mesmo tempo o ponto de contato e a diferença com Fichte. A *Doutrina da ciência* fazia a natureza surgir de modo puramente idealista da imaginação produtora do Eu, de força que opera de modo irreflexo e, portanto, privado de consciência. *Schelling mantém esse operar privado de consciência, mas o transfere para a realidade objetiva,* visto que, para ele, o princípio que aí opera espiritualmente não é o Eu, mas se encontra fora dele. Trata-se de princípio do real, externo à consciência: nessa medida, a filosofia da natureza de Schelling, comparada com a *Doutrina da ciência,* é absolutamente realista; entretanto, trata-se de *princípio espiritual* e, desse modo, também de *princípio ideal.* É ao mesmo tempo *ideal* e *real* e o ponto de vista nele baseado pode com certa razão ser chamado de *real-idealismo.*"

Se espírito e natureza derivam do mesmo princípio, então deve-se encontrar na natureza aquela mesma dinâmica de força que se expande e de limite que se lhe contrapõe que já encontramos no Eu fichteano. Mas a oposição do limite só detém momentaneamente a força expansiva, que acaba retomando seu curso para depois se deter em outro limite e assim por diante.

Ora, a cada fase constituída por tal encontro da força expansiva com a força limitante corresponde a produção de um grau e de um nível da natureza, que pouco a pouco se apresenta em patamares mais ricos e, portanto, hierarquicamente mais elevados. O primeiro encontro entre a força positiva de expansão e a força negativa de limitação dá lugar à "matéria" (que, portanto, é produto dinâmico de forças). A retomada da expansão da força infinita positiva e o novo encontro com a força negativa e limitadora dá lugar àquilo que se apresenta como "mecanismo universal" e como "processo dinâmico" em geral.

Nesse ponto, explorando habilmente as descobertas da ciência de sua época (da qual era estudioso atento, como já recordamos), Schelling procura mostrar a manifestação móvel das forças, bem como sua *polaridade* e *oposição* no *magnetismo,* na *eletricidade* e na *quimismo.* E um idêntico esquema de raciocínio vale para explicar o mais alto nível da natureza, que é o nível "orgânico". A esse propósito Schelling recorre aos princípios da "sensibilidade", da "irritabilidade" e da "reprodução", em auge entre os cientistas de sua época, que ele faz corresponder, de modo analógico, respectiva-

F. W. Schelling (1775-1854) submeteu o idealismo a reelaboração complexa, para abrir lugar adequado para a natureza, entendida como "espírito visível" e como momento do absoluto. O seu pensamento evoluiu incessantemente, até terminar em uma "filosofia positiva" baseada, além de na razão pura, também na religião e na revelação.

mente ao magnetismo, à eletricidade e à química, em nível mais elevado, mas segundo a mesma dinâmica.

Em conclusão, a natureza é constituída pela mesma e idêntica força (inteligência inconsciente), que se desdobra do modo como precisamos e que, pouco a pouco, se manifesta em planos e graus sempre mais elevados, até alcançar o homem, no qual se acende a consciência, quando a inteligência chega à sua autoconsciência.

Desse modo, agora ficam claras certas afirmações de Schelling que se tornaram muito célebres: "o mesmo princípio une a natureza inorgânica e a natureza orgânica", pois as coisas singulares da natureza constituem, como que os elos "de uma cadeia de vida, que se volta sobre si mesma e na qual todo momento é necessário para o todo"; aquilo que, na natureza, aparece como não-vivo é apenas "vida que dorme"; a vida é "a respiração do universo", ao passo que "a matéria é espírito enrijecido".

Schelling retomaria essas idéias no *Idealismo transcendental,* resumindo-as: "Uma teoria perfeita da natureza seria aquela pela qual toda a natureza se resumisse em uma inteligência. Os mortos e inconscientes produtos da natureza nada mais são do que tentativas falidas da natureza para refletir-se a si mesma; a chamada natureza morta é, sobretudo, inteligência imatura; por isso, nos seus fenômenos já transparece, ainda em estado inconsciente, o caráter inteligente. A natureza alcança o seu mais elevado fim, que é o de tornar-se inteiramente objeto para si mesma, com a última e mais elevada reflexão, que nada mais é do que o homem ou, mais geralmente, o que nós chamamos razão: desse modo, pela primeira vez temos o retorno completo da natureza a si mesma e parece evidente que a natureza é originariamente idêntica ao que, em nós, é reconhecido como princípio inteligente e consciente."

É compreensível, então, que Schelling tenha podido repor no auge o antigo conceito de "alma do mundo" como "hipótese para explicar o organismo universal". Essa antiquíssima figura teórica (que se tornou muito famosa de Platão em diante) segundo Schelling nada mais é do que a inteligência inconsciente que produz e rege a Natureza e que só se abre à consciência com o nascimento do homem.

Por fim, o homem — que, considerado na infinitude do cosmos, aparece fisicamente como algo pequeníssimo —, revela-se, ao contrário, como *o fim último da Natureza,* porque nele precisamente desperta o espírito, que em todos os outros graus da Natureza permanece como que adormecido.

2.4. **Idealismo transcendental e idealismo estético (1800)**

Uma vez esclarecido que a Natureza nada mais é do que a história da inteligência inconsciente, que, através de sucessivos

graus de objetivação, chega por fim à consciência (no homem), Schelling sentiu a necessidade de retomar o exame da *filosofia da consciência* e repensar a fundo a *Doutrina da ciência* fichteana. Com efeito, depois de ter examinado como a natureza chega à inteligência, era preciso rever como a inteligência chega à natureza. E, ao fazê-lo, tendo atrás de si tudo o que Kant e Fichte já haviam dito em matéria de filosofia do espírito, Schelling concebeu e escreveu nada menos que uma obra-prima, *O sistema do idealismo transcendental,* que lhe saiu da pena quase que perfeito.

Eis como o filósofo anuncia o programa da filosofia transcendental: "Pôr o objetivo em primeiro lugar e dele extrair o subjetivo é, como já observamos, a função da *filosofia da natureza.* Ora, se existe uma *filosofia transcendental,* não lhe resta senão seguir o caminho oposto: *partir do subjetivo como primeiro e absoluto e dele fazer derivar o objetivo.* Desse modo, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito distinguiram-se segundo as duas possíveis direções da filosofia. E se toda filosofia deve fazer da natureza uma inteligência ou da inteligência uma natureza, daí deriva que a filosofia transcendental, a que cabe esta última função, é a *outra ciência fundamental necessária da filosofia."*

Também na construção do idealismo transcendental, como na filosofia da natureza, Schelling enfatiza a polaridade de forças, seguindo o princípio próprio de Fichte, oportunamente readequado. Eis uma afirmação muito significativa do filósofo: "Como físico, Descartes dizia: dai-me matéria e movimento que construirei o universo. O filósofo transcendental diz: dai-me uma natureza de atividades contrapostas, uma das quais se desdobre ao infinito e a outra se esforce por intuir a si mesma nessa infinitude que eu farei nascer a inteligência com todo o seu sistema de representações. Todas as outras ciências pressupõem a inteligência como coisa já formada: pois o filósofo olha-a em seu devir, fazendo-a quase nascer diante de seus olhos."

O esquema de raciocínio seguido por Schelling é o seguinte: o eu é atividade originária que se autopõe ao infinito, atividade produtora que se torna objeto para si mesma (e, portanto, é intuição intelectual autocriadora). Mas, para não ser apenas produtora, tornando-se também produto, a produção pura infinita própria do eu "deve estabelecer *limites* ao seu próprio produzir" e, portanto, "opor algo a si". Mas a atividade do eu, enquanto é atividade *infinita,* estabelece o limite e depois também o supera, gradualmente, em nível sempre maior, como já dissera Fichte.

Schelling chama a atividade que produz ao infinito de "atividade real" (enquanto produtora), ao passo que a chama de "atividade ideal" enquanto toma consciência, encontrando-se com o limite. As duas atividade se pressupõem reciprocamente "e dessa mútua

pressuposição das duas atividades (...) deve-se derivar todo o mecanismo do eu".

Desse modo, porém, os horizontes da *Doutrina da ciência* de Fichte se ampliam e o idealismo subjetivo torna-se propriamente ideal-realismo, como diz Schelling nesta importante passagem: "Como as duas atividades se pressupõem mutuamente, assim também acontece com o *idealismo* e o *realismo*. Se reflito unicamente sobre a atividade ideal, nasce para mim o idealismo ou a afirmação de que o limite foi estabelecido somente pelo eu. Se reflito unicamente sobre a atividade real, nasce para mim o realismo ou a afirmação de que o limite é independente do eu. Se reflito *sobre ambas juntas,* nasce para mim um terceiro, entre os dois, que se pode chamar *ideal-realismo* ou aquilo que até agora designamos pelo nome do *idealismo transcendental.* A filosofia teórica explica a *idealidade* do limite (ou como é que a limitação, que originariamente só existe para o livre agir, torna-se limitação para o saber); a filosofia prática deve explicar a *realidade* do limite (ou então como é que a limitação, que na origem é puramente subjetiva, torna-se objetiva). A filosofia teórica é idealismo, a filosofia prática é realismo — e somente juntas formam o sistema completo do *idealismo transcendental.* Como o idealismo e o realismo se pressupõem mutuamente, o mesmo acontece com a filosofia teórica e a filosofia prática — *e, no próprio Eu, está originariamente uno e ligado aquilo que nós devemos separar em benefício do sistema que estamos construindo."*

Deve-se notar que, desse modo, Schelling acaba por estabelecer a filosofia transcendental como terceiro momento para além da filosofia teórica e da filosofia prática, mais precisamente como a sua síntese. E, muito claramente, conclama a uma atividade unitária que esteja na base dos dois momentos do sistema.

Essa nova perspectiva que se delineia pode ser mais bem compreendida com base em outro raciocínio, inteiramente análogo ao anterior, que Schelling também apresenta. Na filosofia teórica, os objetos nos aparecem como "invariavelmente determinados", as nossas representações nos parecem determinadas por eles e o mundo nos parece ser algo enrijecido fora de nós; na filosofia prática, ao contrário, as coisas nos aparecem como variáveis e modificáveis pelas nossas representações, enquanto nos parece que os fins que nos propomos podem modificá-las. Existe aí contradição (pelo menos aparente), dado que no primeiro caso se exige o predomínio do mundo sensível sobre o pensamento, ao passo que, no segundo caso, se exige predomínio do pensamento (do ideal) sobre o mundo sensível. Em suma, pareceria que, para ter a certeza teórica, nós tenhamos que perder a prática e, para ter a certeza prática, nós tenhamos de perder a teórica.

Como diz Schelling, "essa contradição deve ser resolvida se, em geral, se admite que existe uma filosofia. E a solução desse problema ou a resposta à pergunta '*de que modo, ao mesmo tempo, as representações podem ser pensadas como determinadas pelos objetos e os objetos podem ser pensados como determinados pelas representações?*' será, não a primeira, mas sim a mais elevada função da filosofia transcendental".

A resposta para o problema é a seguinte: trata-se, diz Schelling, de algo mais profundo do que a "harmonia preestabelecida" de que falava Leibniz, posto que se trata de *identidade inserida no próprio princípio:* trata-se de atividade que, ao mesmo tempo, é consciente e inconsciente e que, como tal, está presente *tanto* no Espírito *como* na natureza e gera todas as coisas. Essa atividade consciente-inconsciente é a "atividade estética". Tanto os produtos do espírito como os da natureza são gerados por essa mesma atividade: "A combinação de um e do outro (do consciente e do inconsciente), *sem* consciência, dá o mundo real; *com* a consciência, dá o mundo estético (e espiritual). O mundo objetivo nada mais é do que *a poesia primitiva e ainda inconsciente do espírito; o órgão universal da filosofia — e a chave mestra de todo o seu edifício — é a filosofia da arte.*"

Com efeito, na criação artística fundem-se o consciente e o inconsciente. O produto artístico é finito, claro, mas mantém significação infinita. Nas obras-primas da arte humana encontra-se a mesma marca das obras-primas da arte cósmica. Assim, a arte torna-se "a única e eterna revelação".

Agora, Schelling pode extrair as seguintes conclusões: "1) Que todo o sistema situa-se entre dois extremos, um dos quais é designado pela intuição intelectual, o outro pela intuição estética. Aquilo que, para o filósofo, é intuição intelectual, é intuição estética para o seu objeto. Sendo necessária unicamente a serviço daquela direção particular que o espírito assume no filosofar, a primeira geralmente não entra na consciência comum; já a outra, nada mais sendo do que a *própria intuição intelectual, que adquiriu validade universal e tornou-se objetiva, pode pelo menos ser encontrada em toda consciência.* Mas precisamente por isso pode-se ver também que e por que a filosofia, como filosofia, nunca pode adquirir validade universal. *A única coisa à qual é concedida a objetividade absoluta é a arte.* Pode-se dizer que, retirada a objetividade da arte, ela deixará de ser o que é para tornar-se filosofia; dada objetividade à filosofia, ela deixará de ser filosofia para tornar-se arte. Naturalmente, a filosofia alcança a suma verdade, mas a esse ponto leva apenas quase que um fragmento do homem. Já a arte leva o homem inteiro, tal como ele é, ao conhecimento da suma verdade — e nisso repousam a eterna diversidade e o portento da arte. 2) Que,

ademais, toda a unidade da filosofia transcendental baseia-se somente em contínua potencialização da auto-intuição, desde a primeira e mais simples, na autoconsciência, até a mais elevada, *na estética.*"

E então Schelling pode se entregar aos mais audazes sonhos sobre uma humanidade futura que leve a ciência de volta à fonte da poesia e crie nova mitologia, não mais produto de indivíduo, mas de estirpe regenerada: "ora, se só a arte consegue tornar objetivo, com valor universal, tudo o que o filósofo só pode representar subjetivamente, deve-se esperar, para tirar ainda mais esta conclusão, que a filosofia, assim como foi produzida e nutrida pela poesia na infância do saber, e com ela todas as ciências que por seu meio são levadas à perfeição, uma vez alcançada a sua plenitude, *como muitos rios retornarão ao oceano universal da poesia, do qual haviam saído.* E não é difícil dizer em geral qual será o intermediário do retorno da ciência à poesia, visto que tal intermediário já existiu na *mitologia,* antes que ocorresse essa separação, que agora parece inconciliável. Mas como é que pode nascer *uma nova mitologia* que não seja criação de poeta individual, mas sim *de nova estirpe,* que represente como que um só poeta, esse *é problema cuja solução só se deve esperar dos futuros destinos do mundo e do curso posterior da história.*"

Esse é o "idealismo estético" que tanta impressão e tantos entusiasmos suscitou entre os contemporâneos, mas que, como todos os sonhos, embora imenso, durou somente por um breve tempo.

2.5. **A filosofia da identidade (1801-1804)**

Essa concepção de arte, ou melhor, da intuição estética, como aquilo que capta o ideal e o real em sua unidade, e a definição da filosofia transcendental como ideal-realismo já implicavam claramente nova concepção do Absoluto, que deveria abandonar as expressões kantianas e fichteanas unilaterais, como "Sujeito", "Eu", "Autoconsciência" e semelhantes, para basear-se em nova formulação, que entendesse o Absoluto como "identidade" originária entre Eu e Não-eu, Sujeito e Objeto, Consciente e Inconsciente, Espírito e Natureza, em suma, como "coincidentia oppositorum". O Absoluto, portanto, é essa Identidade originária entre Ideal e Real e a filosofia é saber absoluto do Absoluto, baseado em sua intuição, que é condição de todo outro saber.

Nos acréscimos que fez à edição de 1803 das *Idéias para uma filosofia da natureza,* escreve Schelling: "O primeiro passo na filosofia e a condição sem a qual não se pode sequer ingressar nela é *a intuição de que o absoluto Ideal é também o absoluto Real* e de

que fora dele, em geral, só pode haver realidade sensível e condicionada, mas não absoluta e incondicionada (...)." *A quem não possui a intuição desse absoluto não se pode fornecer alguma demonstração, exatamente porque, como Absoluto, ele é condição de toda demonstração. Só nos elevamos ao Absoluto com intuição originária.* Eis como Schelling indica o raciocínio capaz de elevar a essa intuição: "A filosofia é *ciência absoluta*. Com efeito, vários conceitos contraditórios concorrem para esse resultado universal, pois ela, ao invés de derivar os princípios do seu saber de outra ciência, tem, pelo menos entre os outros objetos, também o próprio saber como objeto e, portanto, não pode ser, por seu turno, saber subordinado. Dessa determinação formal da filosofia como ciência, que, se existe, *não pode ser condicionada*, deriva imediatamente que ela poderia conhecer os seus objetos tais como são, não de modo condicionado, *mas sim de modo absoluto e incondicionado e, portanto, só poderia conhecer o absoluto desses objetos.* Contra toda possível determinação da filosofia, segundo a qual ela teria por objeto algo de contingente, particular e condicionado, poder-se-ia demonstrar que essa coisa contingente e particular já está no domínio de alguma outra ciência, possível ou real. Portanto, se a filosofia, *para conhecer de modo absoluto deve ser também ciência do Absoluto e somente dele,* e se esse Absoluto só pode ser descerrado através do próprio saber, então está claro que o fato de a primeira idéia de filosofia já implicar o tácito pressuposto de possível *indiferença do Absoluto Saber em relação ao Absoluto em si mesmo, baseia-se no fato de que o absoluto Ideal é o absoluto Real.*"

Esse Absoluto passa a ser chamado "Razão" — e o ponto de vista da Razão é o ponto de vista do Saber absoluto. A subversão da posição de Kant agora se completou, assim como se antecipou plenamente a perspectiva que Hegel tornaria sua, embora com uma série de modificações, como veremos.

Na *Exposição do meu sistema filosófico,* escreve Schelling: "Chamo de Razão a Razão absoluta ou a Razão enquanto pensada com indiferença total do Subjetivo e do Objetivo (...). O ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da Razão e o seu conhecimento é conhecimento das coisas como são em si, isto é, como são na Razão. Está na natureza da filosofia eliminar totalmente as coisas que estão umas após as outras e umas longe das outras, toda diferença de tempo e, em geral, toda diferença que só a imaginação (entenda-se: a imaginação produtora como faculdade transcendental) insere no pensamento, em suma, ver nas coisas somente aquilo pelo qual elas expressam a Razão absoluta (...)."

É evidente que, aqui, nos encontramos diante de concepção na qual Fichte e Spinoza são sintetizados em forma de espiritualismo panteísta (ou panteísmo espiritualista) radical. Tudo é Razão e a

Razão é tudo: "Fora da Razão não há nada, tudo está nela." E também: "O único conhecimento absoluto é o da *identidade absoluta.*" Ou ainda: "A Razão é simplesmente una e simplesmente igual a si mesma." Essa *Identidade absoluta* é infinita: assim, tudo aquilo que existe é, de algum modo, "identidade", que, como tal, nunca pode ser suprimida. Qualquer coisa que seja considerada como é *em si* se resume nessa "identidade infinita", enquanto só existe nela e não fora dela.

Essa identidade *não* sai de si, mas, ao contrário, tudo está nela: "O erro fundamental de toda filosofia é o pressuposto de que a Identidade absoluta saiu realmente de si mesma, bem como o esforço para tornar compreensível o modo como acontece esse sair para fora. *A Identidade absoluta, no entanto, nunca deixou de ser tal* e tudo o que existe, considerado em si mesmo, não é mais o fenômeno da Identidade absoluta, mas *ela própria.* Mas pertence à natureza da filosofia considerar as coisas como elas são em si, isto é, enquanto infinitas e enquanto a própria identidade absoluta: por isso, a verdadeira filosofia consiste na demonstração de que a Identidade absoluta (o infinito) nunca saiu de si mesma e de que *tudo aquilo que existe, enquanto existe, é a própria infinitude,* princípio que, dentre todos os filósofos que existiram, somente Spinoza reconheceu, embora não lhe tenha dado demonstração completa nem o tenha pronunciado com tal clareza a ponto de não ser subentendido nessa questão por quase todos."

Essa "Identidade absoluta" é, portanto, o "Uno Todo", fora do qual nada existe *para si,* e o próprio Universo, que é coeterno à Identidade.

As coisas singularmente são manifestações fenomênicas que brotam da *diferenciação qualitativa* entre "subjetivo" e "objetivo", da qual nasce o finito. Todo ser individual é a diferenciação qualitativa da Identidade absoluta: ele não apenas permanece radicado na Identidade (como em seu fundamento), mas também pressupõe sempre a totalidade das coisas individuais às quais está ligado estrutural e organicamente. Assim, a indiferença ou identidade originária se explicita na dupla série (fenomênica) de "potências": vale dizer, na série de "potências" em que prevalece o momento da subjetividade (A) e na série em que prevalece o da objetividade (B); mas, na prevalência de A, está subentendido B, assim como na prevalência de B está subentendido A, de modo que a Identidade se conserva na totalidade e se reafirma em qualquer diferenciação.

Schelling representa com este esquema a preponderância do Sujeito e do Objeto nas direções opostas e, ao mesmo tempo, a permanência da Identidade:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

O ponto central da linha (A = A) indica o ponto de equilíbrio e de indiferenciação absoluta de sujeito-objeto; o extremo da esquerda indica a prevalência do momento da subjetividade expresso pelo sinal "+" sobre A, ao passo que o extremo da direita indica a prevalência do momento da objetividade, expresso pelo sinal "+" sobre B. Mas cada qual dos extremos (tanto o subjetivo como o objetivo) implica a identidade subentendida com o momento oposto: uma identidade no interior da prevalência de um dos dois momentos. (Se nós pensarmos essa linha como simbolismo da energia elétrica, compreenderemos melhor o pensamento de Schelling. O pólo positivo pressupõe o negativo e vice-versa e, portanto, a implícita identidade absoluta que constitui a essência da própria energia elétrica.)

É evidente que a grande dificuldade dessa nova perspectiva de Schelling consiste em explicar como e *por que* nascem da "Identidade infinita" a *diferenciação* e o *finito*.

Nessa fase, Schelling procura em parte superar a dificuldade reintroduzindo a teoria platônica das Idéias (cf. Vol. I, pp. 137). Na razão, entendida como absoluta Identidade e Unidade do universal e do particular, existem *unidades particulares* (as Idéias) que deveriam constituir a causa das coisas finitas. Mas, no Absoluto, as Idéias estão todas em todas, ao passo que as coisas sensíveis estão separadas e umas fora das outras. E Schelling sustenta que, no sensível, as coisas são tais *somente para nós,* ou seja, *somente para a nossa consciência empírica.*

Entretanto, fica evidente que Schelling já lutava com problema gravíssimo, ou seja, o problema da origem do finito no infinito. No ponto em que ele chegara, já não lhe era possível acolher o criacionismo (que faz o finito nascer por ato de livre vontade do Criador e supõe a transcendência) nem o spinozismo (que, na prática, anula o finito e representa posição pré-idealista). Assim, ele retomou o antigo conceito gnóstico, que o misticismo alemão já havia abrigado no passado, segundo o qual *a existência das coisas e a sua origem pressupõem uma "queda" original, um "afastamento" de Deus.* Para Schelling, portanto, "a origem do mundo sensível só pode se explicar pelo afastamento do Absoluto através de salto". E esse é o tema central da fase "teosófica" da filosofia schellinguiana, na qual se ouvem ecos irracionalistas, por vezes de modo até acentuado.

2.6. **A fase teosófica e a filosofia da liberdade (1804-1811)**

A solução do problema para o qual acenamos comporta revisão de toda a problemática do Absoluto. Schelling já aceita ser chamado "panteísta", desde que se entenda por "panteísmo" que *tudo está em Deus,* mas não, ao contrário, que *tudo é Deus.* Deus é o antecedente e as coisas são o conseqüente. O conseqüente está no antecedente, mas não vice-versa ou, pelo menos, está em sentido totalmente diferente. Ademais, chegando a esse ponto, Schelling também aceita considerar Deus como "pessoa" (o que lhe era excluído tanto por Spinoza como por Fichte), mas *pessoa-que-se-faz.* Os opostos que antes Schelling admitira no Absoluto como unificados agora já são entendidos por ele como presentes em luta dentro do próprio Absoluto. Existe em Deus o princípio obscuro e cego, que é a "vontade" *irracional,* e o princípio positivo e *racional*, e vida de Deus se explica precisamente como vitória do positivo sobre o negativo. Deus não é *puro* espírito, mas *também* é natureza.

O drama humano, que consiste na luta entre o bem e o mal, entre a liberdade e a necessidade, nada mais é do que o refletir-se de conflito originário de forças opostas, que estão na base da própria existência e da própria vida de Deus. Existe mal no mundo porque ele já existe em Deus. Portanto, os aspectos obscuros, negativos e angustiosos da existência têm sua origem no próprio Absoluto. Da mesma forma, a inteligência, a luz e o amor que existem no mundo já existem antes em Deus. Como luta entre os dois momentos, a vida reflete a luta originária que já existe em Deus. E a vitória da liberdade, da inteligência e do positivo, que é o objetivo da história dos homens, é o reflexo daquela vitória que se realiza eternamente em Deus e pela qual Deus é "pessoa". Desse modo, com o negativo que é superado eternamente em Deus, o mal é eternamente rechaçado para o não-ser, como tal não contrasta com a liberdade, com o bem, com a santidade e com o amor.

Pode-se sentir nessa concepção ressonâncias de Eckhart e sobretudo de Böhme, em cuja leitura Schelling foi iniciado por Franz von Baader (1756-1841), que foi seu discípulo e, ao mesmo tempo, o influenciou com seus fortes interesses teosóficos. A leitura de densa, mas paradigmática página de Schelling, extraída das *Lições de Estugarda* (que transcrevemos a seguir, com base na tradução de L. Pareyson), esclarecerá esses obscuros conceitos, que apareceram muitas vezes na especulação filosófica alemã (ao passo que se mostram bastante em desuso no mundo da cultura neolatina). Vale à pena ler e meditar:

"Deus é uma essência real, que no entanto, não tem nada antes ou fora de si. Tudo aquilo que ele é, o é por si mesmo; ele provém

inicialmente de si mesmo para, no fim, acabar de novo puramente em si mesmo. Em suma, *Deus faz-se a si mesmo.* E, da mesma forma que é certo que ele faz-se a si mesmo, também é certo que ele não está concluído e feito desde o início, porque caso contrário não teria necessidade de se fazer. Mas, então, qual é o estado originário em que se encontra a essência originária, que está toda só em si mesma e não tem nada fora de si?

Toda existência viva inicia-se no inconsciente, em estado no qual tudo aquilo que se desenvolverá posteriormente, diferenciando-se, ainda está inseparado e unido, não existindo ainda consciência com as suas divisões e distinções. E do mesmo modo inicia-se também a vida divina. Ela contém tudo em si mesma, sendo plenitude infinita de coisas não só homogêneas, mas também heterogêneas, em completa indistinção, porém Deus também existe somente como silente meditação sobre si mesmo, sem nenhuma revelação e extrinsecação. É esse o estado que designamos como a indiferença das potências em Deus. Em si, ele já é identidade absoluta do subjetivo e do objetivo, do real e do ideal, mas não o é *por si mesmo;* ele só o seria através de outro que o intuísse, mas, obviamente, esse outro não existe. Então, podemos dizer que todo o processo da criação do mundo, que tem continuidade como processo vital da natureza e na história, nada mais é do que o processo de plena tomada de consciência e da completa personalização de Deus. Explico essa surpreendente afirmação com o que vem a seguir.

Existem em nós dois princípios, um inconsciente e obscuro, outro consciente. O processo de nossa autoformação, quer ocorra em relação ao conhecimento e à ciência, quer à moralidade ou ainda, de modo totalmente indelimitado, através da vida e pela vida, consiste sempre em elevar à consciência aquilo que existe em nós de inconsciente, em elevar à luz a obscuridade em nós inata — em suma, no alcançar a clareza. E o mesmo ocorre em Deus: a obscuridade o precede e a clareza se desprende só da noite de sua essência.

Deus tem em si os mesmos dois princípios que nós temos em nós. A partir do momento que nos apercebemos dos dois princípios em nós, em que nos cindimos em nós mesmos e nos opomos a nós mesmos, elevamo-nos com a melhor parte de nós sobre a parte inferior: a partir desse preciso momento, começa a consciência, que precisamente por isso ainda não é plena consciência. Toda a vida nada mais é do que tomada de consciência sempre mais elevada: a maioria se detém no grau mais baixo, até aqueles que se esforçam em sua maioria não chegam à clareza e talvez, na vida presente, ninguém chegue à clareza absoluta, pois sempre resta um resíduo obscuro (ninguém alcança a sumidade do seu próprio bem nem o abismo do seu próprio mal).

Pois o mesmo vale para Deus. Nele, o *início* da consciência é constituído pelo fato de que ele se separa de si e se opõe a si mesmo. Com efeito, Deus tem em si superior e inferior, sendo precisamente aquilo que indicamos pelo conceito das potências. No estado ainda inconsciente, Deus certamente tem em si ambos os princípios, mas não se põe como um ou como outro, isto é, não se reconhece em um ou no outro. Com o início da consciência, acontece também esse reconhecimento, ou seja, Deus põe-se a si mesmo (parcialmente) como primeira potência, *como* inconsciente, mas não pode se contrair como real sem se expandir como ideal e não pode se pôr como real, como *objeto,* sem *ao mesmo tempo* pôr-se como *sujeito* (e sem com isso liberar o ideal). E um e outro nada mais são do que *ato único,* pois são inteiramente *simultâneos:* com sua efetiva contração como real é posta a sua expansão como ideal.

Aquilo que é superior em Deus expulsa de si, por assim dizer, aquilo que é inferior, com o qual até agora havia estado em indiferença ou em mistura e, vice-versa, em virtude de sua contração, o inferior se separa do superior. E isso, como no homem, também em Deus é o início de sua consciência, do seu devir como pessoa.

Mas, da mesma forma como, no processo de sua autoformação, do seu tornar-se autoconsciente, o homem exclui de si aquilo que existe nele de obscuro e inconsciente, opondo-o a si mesmo, não para deixá-lo eternamente em tal exclusão, em tal obscuridade, mas, por seu turno, para elevar também gradualmente esse excluído, esse algo de obscuro, e com essa elevação transformá-lo em sua parte consciente, assim também Deus, é verdade, exclui o lado inferior de sua essência do lado superior e, por assim dizer, o afasta de si, não para deixá-lo em tal não-ser, mas sim, ao contrário, para fazê-lo emergir, para extrair, para transformar, para criar a partir do não-divino que excluiu de si, daquilo que não é ele *próprio* e que precisamente por isso separou de si, alguma coisa de semelhante e igual a si. A criação consiste, portanto, em evocar o superior, o verdadeiramente divino, naquilo que foi excluído.

"Embora, em Deus, esse inconsciente seja naturalmente um infinito como o próprio Deus e, portanto, tarda a se exaurir, de onde a duração do processo de criação do mundo."

2.7. A "filosofia positiva" ou a filosofia da mitologia e da revelação (de 1815 em diante)

Na última fase, Schelling distinguiu uma "filosofia negativa" de uma "filosofia positiva", passando a dedicar-se a esta última. Ele entende por "filosofia negativa" a filosofia professada até esse momento, ou seja, a especulação em torno do *"que universal"*, ou seja, em torno da *essência das coisas.* Por "filosofia positiva", ao contrá-

rio, ele entende a filosofia que diz respeito à *existência efetiva das coisas*. A primeira é relativa à *possibilidade lógica* das coisas, a segunda à sua *existência real*.

Com essa distinção, ele não pretende negar a primeira forma de filosofia, mas fazer valer a necessidade da *integração* substancial dessa forma. A filosofia negativa é inteiramente construída com base na razão, ao passo que a filosofia positiva, além da razão, também se constrói com base na *religião* e na *revelação*.

É evidente que a revelação por excelência é aquela na qual se funda a religião cristã. Schelling, porém, estende o conceito de revelação a *todas* as religiões históricas, inclusive as politeístas. Em geral, inclusive, ele entende o arco histórico das religiões como uma espécie de "revelação progressiva de Deus". É compreensível, então, que o filósofo tenha feito tanto da mitologia pagã como da *Bíblia* objetos de atenta análise.

Por fim, é importante destacar que o Deus de que se ocupa essa filosofia positiva já é o Deus-pessoa que cria o mundo, se revela e redime o homem da queda: em suma, é o Deus considerado naquela concretude religiosa que as filosofias modernas quase nunca consideraram como objeto específico de sua própria reflexão.

Um dos maiores conhecedores do último Schelling (A. Bausola) resumiu do seguinte modo os resultados da "filosofia positiva" schellinguiana: "Trata-se (...) de perspectiva que quer mediar a exigência, própria do racionalismo religioso, de tornar racionalmente necessário o conteúdo da Revelação com a exigência oposta de salvaguardar a peculiaridade histórica desta última (...) Obviamente, a validade da tentativa depende da estrutura geral da filosofia positiva; mas, de qualquer modo, não se pode negar que se trata de perspectiva original, digna de atenção. Em seu conjunto, o esforço de Schelling mostra-se claramente orientado para uma síntese entre as exigências religiosas, que o tardio romantismo acentuava, e a atitude idealista anterior, que continuava a ser considerada pelo filósofo como a visão capaz de possibilitar a mais autêntica compreensão do mundo e guiar o desenvolvimento das próprias ciências positivas. No fundo, trata-se de nova tentativa de mediação entre razão e liberdade, finalidade e necessidade. Entretanto, essa tentativa baseia-se em distinção de planos cognoscitivos que não se traduz, como em Kant, em dualismo também de tipos de realidade distintos em função de sua relação com o conhecimento (númeno e fenômeno): em Schelling, os dois tipos de conhecimento apresentam dois aspectos diversos de realidade que se revelou na alternância de momentos livres e momentos necessários. Naturalmente, é discutível se teve êxito essa grandiosa tentativa de mediação entre as exigências religiosas do homem e os resultados do saber mais avançado do momento, o

idealista. Entretanto, a complexidade dos assuntos e a seriedade dos esforços de Schelling não permitem dizer, como quiseram alguns, que o último pensamento schellinguiano nasce de ressentimento mesquinho em relação a Hegel ou de tentativa de fazer passar uma religião que se tornara instrumento da política semifeudal do Rei da Prússia, mantendo em pé, pelo menos na aparência, também aquele saber dialético-científico que, embora dentro dos limites do idealismo, possibilitaria um saber progressista anti-reacionário (esta é a tese de Marx).

O pensamento do último Schelling, como já foi dito (Pareyson), representa 'um exemplo de dissolução interna do idealismo racionalista'. Ele também pode ser visto como a 'dissolução — existencialista — de uma filosofia racionalista'. Esse aspecto 'existencialista' da filosofia positiva deve ser reconhecido, mas com limitações. Deve-se aliás recordar que não foi por acaso que *o motivo da existência não dedutível da essência* chamou logo a atenção de Kierkegaard; ademais, de fato, o interesse pelo último Schelling reviveu entre os existencialistas do nosso século (assim como, por outro lado, atraiu a atenção dos metafísicos o caminho schellinguiano para o Existente puro, no qual, sem dúvida, aflora poderosamente a tradição metafísica clássica)".

2.8. **Conclusões sobre o pensamento de Schelling**

É muito difícil um juízo sobre a filosofia de Schelling. Sua mobilidade desconcertou até os mais pacientes leitores. E a brusca virada final irritou muita gente.

Ele deu o melhor de si para a sua época entre 1799 e 1803, isto é, durante o período de Jena. E o próprio Hegel teve muito o que aprender dessa fase do pensamento schellinguiano. Mas, depois, o sucesso de Schelling foi declinando pouco a pouco, enquanto, lenta mas constantemente, erguia-se a estrela de Hegel, que a partir de 1818 polarizaria em torno de si a atenção de todos.

Talvez Schelling tenha sido o pensador que mais bem verbalizou as inquietudes românticas, aquele "Streben", ou seja, aquele tender incessante, aquele contínuo "superar-se", deixando para trás o produto de sua própria criação para procurar outro, sempre novo.

O *sistema do idealismo transcendental* ficou como a sua obra mais completa. Mas, em sua maior parte, ela é um compêndio geral de coisas já ditas por seus antecessores, só que expressas de modo melhor, visto que todas as novidades se concentram em menos de trinta páginas (as idéias sobre a arte e sobre a intuição artística). Mas essa obra é a expressão e o símbolo de período e — juntamente com alguns escritos da filosofia da natureza, com a *Exposição do meu sistema* e com o *Bruno,* que refletem a fase da filosofia da

identidade — nos dá o melhor de Schelling, até porque a veia teosófica do penúltimo período limita um tanto os horizontes do filósofo, ao passo que as últimas obras foram publicadas postumamente.

Hegel consagraria o esquema historiográfico segundo o qual Fichte representaria o *idealismo subjetivo,* Schelling o *idealismo objetivo* e o próprio Hegel o *idealismo absoluto,* como a tríade dialética de "tese", "antítese" e "síntese", cuja síntese "supera" a tese e a antítese e as "penetra". *Historicamente,* esse esquema é inadequado, porque, por si mesmos, Fichte e Schelling (considerados em sua efetiva estatura histórica) não se deixam aprisionar por ele. Mas, se nos limitarmos ao que seu tempo absorveu deles, essa exemplificação mostra-se plausível, embora com as devidas reservas. E, assim, com sentido de oportunidade, Hegel se impôs como aquele que dava de novo, potencializadas, as descobertas fichteanas e schellinguianas, resgatando-as de sua unilateralidade e transformando-as em verdadeiro conhecimento sistemático e científico do Absoluto, como agora passaremos a ver amplamente.

Segunda parte

A ABSOLUTIZAÇÃO DO IDEALISMO EM HEGEL

"A perguntas às quais a filosofia não responde deve-se responder que elas não devem ser propostas daquele modo."

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

G. W. Hegel (1770-1831) elaborou a forma mais complexa e mais completa de idealismo, na qual procurou interpretar a totalidade dos fatos e da história em função da identidade panlogística entre "real" e "racional", que se expressa em seu célebre dito: "Tudo aquilo que é real é racional, tudo aquilo que é racional é real."

Capítulo III

HEGEL E O IDEALISMO ABSOLUTO

1. A vida, as obras e a gênese do pensamento de Hegel

1.1. A vida

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Estugarda em 1770. O pai era funcionário público e a família não carecia de recursos. Assim, ele pôde seguir tranqüilamente seus estudos humanistas no ginásio da cidade natal. Apaixonou-se sobretudo pelos clássicos gregos, sem deixar de lado os latinos (dos quais gostava muito menos). Em Hegel, o amor pelo mundo grego aumentaria sem cessar com os anos, a ponto de redundar em resultados verdadeiramente determinantes do ponto de vista teórico, como veremos adiante.

Em 1788, Hegel matriculou-se na Universidade de Tubinga, onde estudou filosofia durante um biênio e teologia durante um triênio. O ambiente acadêmico de Tubinga, substancialmente impregnado pela mentalidade iluminista, não o entusiasmou, deixando de corresponder às suas expectativas a não ser em mínimo grau. Entretanto, em contrapartida, estabeleceu relações de amizade com companheiros de estudo destinados a se tornarem protagonistas de primeira grandeza da cultura alemã, com Hölderlin e Schelling, que exerceram notável influência sobre ele.

A explosão da Revolução Francesa (1789) e suas primeiras afirmações produziram notável impressão sobre os estudantes de Tubinga. Hegel compartilhou seus ideais e conta-se que, junto com Schelling e Hölderlin, participou da cerimônia que celebrou os

ideais revolucionários com a simbólica plantação da árvore da liberdade.

Esse fervoroso espírito revolucionário, posteriormente, suavizou-se muito: sobretudo na última fase do seu pensamento, Hegel manifestou posicionamentos conservadores e, em alguns aspectos, até reacionários, embora tenha continuado a julgar a Revolução Francesa como uma etapa fundamental da história.

Concluídos seus estudos, ao invés de dedicar-se à carreira eclesiástica, Hegel escolheu o ingrato ofício de preceptor, inicialmente em Berna (de 1793 a 1796) e depois em Francoforte (de 1797 a 1799), onde reencontrou Hölderlin. Nesse período, dedicou-se a estudos de história política e econômica, mas os seus interesses teológicos continuaram muito vivos e suas meditações a esse respeito revelaram-se muito fecundas, como se pode ver em uma série de escritos que permaneceram inéditos e dos quais falaremos adiante.

Com a morte do pai, em 1799, graças à herança que lhe coube, pôde se dedicar exclusivamente aos estudos: em janeiro de 1801, transferiu-se para Jena, cuja universidade então era a mais famosa. Lá haviam ensinado Reinhold e Fichte; Schelling assumira há pouco o lugar de Fichte (que se afastara pelas razões que já conhecemos: cf. p. 55); os irmãos Schlegel constituíram o primeiro círculo romântico. Em Jena, Hegel conseguiu a docência universitária com a dissertação *De orbitis planetarum* e ministrou cursos na qualidade de livre-docente a partir de 1801; de 1805 em diante, ensinou na qualidade de professor extraordinário.

Hegel publicou o seu primeiro escrito impresso em 1801, intitulado *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling,* tomando posição em favor do último. Além disso, junto com Schelling, publicou entre 1802 e 1803 o "Jornal crítico de filosofia", no qual foram publicados importantes ensaios de sua autoria. Foi nesse período que amadureceu sua primeira grande obra, *A fenomenologia do espírito,* que conclui em 1806 (dizem alguns que exatamente quando os canhões de Napoleão troavam nas proximidades de Jena). A visão de Napoleão vitorioso, que fazia um reconhecimento a cavalo, produziu enorme impressão em Hegel: ele foi golpeado pela percepção visual daquele homem que, a pouca distância, "concentrado em um ponto a cavalo", como ele escreveu expressamente, "estendia o seu poder e dominava o mundo inteiro".

Caindo em dificuldades econômicas por causa da guerra, Hegel aceitou dirigir a "Gazeta de Bamberga" e transferiu-se para essa cidade, onde permaneceu somente alguns meses. Com efeito, no outono desse mesmo ano, transferiu-se para Nuremberga, onde permaneceu até 1816, na qualidade de diretor do ginásio. Esses

anos foram muito fecundos: entre 1812 e 1816, escreveu e publicou a *Ciência da lógica,* sua obra mais complexa.

Em 1816, foi chamado para a Universidade de Heidelberga, onde permaneceu até 1818. Em Heidelberga, publicou a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.*

Em 1818, Hegel foi para Berlim, onde permaneceu até 1831, ano de sua morte. Foi esse o seu período de maior sucesso. As conivências com o poder político permitiram-lhe exercer até verdadeira hegemonia cultural. Em Berlim, publicou apenas uma obra, *Lineamentos de filosofia do Direito.* Mas teve atividade incessante na preparação de suas lições, que iam da história à estética, da religião à história da filosofia: foram publicadas por seus discípulos depois de sua morte e estão entre as suas coisas mais vivas.

Desde jovem, Hegel sempre foi grande metódico, estudioso incansável e tenaz, versado em todos os campos do saber: foi a antítese do gênio desregrado de certos românticos. A mais bela descrição de Hegel no-la dá o próprio Hegel ao descrever Platão, ou melhor, como ele se representava Platão: "Platão estudou muitos filósofos, esforçou-se longa e duramente, viajou e não foi, na verdade, gênio produtivo nem poético, mas sim mente que procedia lentamente. Ao gênio, Deus dá alguma coisa no sono. E o que lhe dá no sono, por isso, nada mais são do que sonhos."

Esse retrato, na realidade, é perfeito *auto-retrato:* Hegel estudou muitos filósofos, meditou, viajou; diferentemente de Fichte, de Schelling e de outros românticos, que assinaram suas obras-primas muito jovens, ele chegou lentamente à sua meta. Mas os sistemas dos seus contemporâneos, aos quais ele alude, foram verdadeiramente como sonhos, que a manhã leva, ao passo que as idéias de Hegel passaram a constituir, bem ou mal, um componente fundamental do pensamento ocidental.

1.2. **Os escritos hegelianos**

Hegel foi escritor muito fecundo. Suas vastas leituras, a facilidade com que assimilava e memorizava os vários conteúdos e seus interesses bastante variados deram à produção hegeliana densidade cultural e amplitude excepcionais. Retomando o que já dissemos em parte e completando-o, podemos agora traçar um quadro dos escritos mais significativos do filósofo.

Dentre os trabalhos juvenis do período de Berna e de Francoforte (1793-1800), destacam-se sobretudo os escritos teológicos, publicados por Nohl no início do nosso século e considerados por alguns estudiosos como muito importantes para a compreensão da gênese do sistema hegeliano. São eles: 1) *Religião racional e*

cristianismo (fragmentos); 2) *A vida de Jesus* (1795); 3) *A positividade da religião cristã* (1795/1796, primeira redação); 4) *O espírito do cristianismo e seu destino* (1798); 5) *Fragmento de sistema* (1800) e a segunda redação de *A positividade da religião cristã* (incompleta).

Em Jena, Hegel escreveu (mas deixou inéditos) *A constituição da Alemanha* e o *Sistema da eticidade*. Em 1801, como já dissemos, publicou *A diferença entre o sistema fichteano e o sistema schellinguiano*. Dentre os artigos publicados no "Jornal crítico de filosofia", destacam-se sobretudo dois: *Relações entre o ceticismo e a filosofia* e *Fé e saber*.

A fenomenologia do espírito (1807) assinala etapa decisiva: Hegel se afasta de Schelling e apresenta um tipo de pensamento totalmente original, dotado de marca já inconfundível.

As obras que seguem à *Fenomenologia* são todas de notável relevo, marcando os pontos culminantes do pensamento hegeliano. São elas (como, em parte, já recordamos): *A ciência da Lógica* (1812-1816), *A enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817) e os *Lineamentos de filosofia do Direito* (1821). *A Enciclopédia* foi reeditada em 1827 e em 1830, com ampliações. Outra edição, em três volumes, foi feita pelos alunos, depois da morte de Hegel, entre 1840 e 1845, com uma série de inserções, contendo os esclarecimentos que Hegel dava no curso de suas lições. E, apesar da amplitude, essa edição é a mais interessante e a mais clara.

Também publicadas pelos discípulos, as lições levam os seguintes títulos: *Lições sobre a filosofia da história, Estética, Lições de filosofia da religião* e *Lições sobre a história da filosofia*.

Dentre todas essas obras, qual é a que melhor reflete o pensamento, o método e o espírito de Hegel? Essa pergunta não tem resposta que se revista do consenso unânime dos estudiosos. Dependendo dos diferentes momentos históricos e culturais e das diferentes tendências dos estudiosos, respondeu-se e se responde de modo diferente a essa pergunta. Alguns já consideraram e muitos ainda consideram a *Fenomenologia do espírito* como a grande obra-prima de Hegel. Mas a *Fenomenologia* foi concebida como uma espécie de "introdução ao sistema" e, se é verdade que nela o sistema está presente, também é verdade que o está somente em esboço; ademais, ao lado de partes belíssimas, ela apresenta também partes bastante problemáticas e rudes.

No passado, celebrava-se sobretudo a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, que apresenta o quadro completo do pensamento e do método do filósofo. Mas muitos destacaram a aspereza da obra, que, como compêndio, apresenta discurso por vezes muito denso e conciso e, portanto, nem sempre compreensível. Mas, sobretudo, destacaram que a *Enciclopédia* revela por demais

o defeito do pensamento hegeliano: a excessiva "sistematicidade", a pretensão de apresentar um saber que não seja visão particular do absoluto, mas a "*ciência absoluta do absoluto*", com as relativas pretensões de sabor hegemônico e até totalitário.

Houve período em que se apreciava sobretudo os *Lineamentos de filosofia do Direito,* pela peculiar concepção da ética e pela célebre doutrina do Estado (a concepção do "espírito objetivo", da qual falaremos amplamente). Mas, hoje, essas doutrinas se apresentam como notavelmente obsoletas e, em sua substância, não são mais proponíveis.

De algum tempo para cá, está no auge a *Ciência da lógica,* valorizada sobretudo por causa das estreitas relações que, em Hegel, existem entre o "elemento lógico" e a "linguagem", que hoje está no centro dos interesses filosóficos. Entretanto, é verdade que a lógica contém *tudo,* porque também é uma "filosofia primeira", ou seja, uma "metafísica"; porém, só contém tudo em certa perspectiva, que é a da "Idéia como *Logos*" (como veremos), visto que a Idéia lógica deve desenvolver-se ainda como "Natureza" e "Espírito". Portanto, a lógica é somente *parte* do sistema, conforme declaração expressa do próprio Hegel.

O material mais rico e interessante se encontra nos grandes cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente. E essa riqueza é compreensível, dado que eles se ocupam da filosofia do Espírito, ou seja, do momento culminante do sistema hegeliano, no qual está inserido, em certo sentido, todo o resto. Não se deve esquecer, porém, o fato de que esses cursos foram em grande parte reconstruídos com base nas anotações dos discípulos, tendo finalidade predominantemente didáticas.

Na realidade, todas as obras mencionadas, por um ou por outro aspecto, são de notável relevo, o que explica a razão pela qual, em tempos diversos ou em diversas óticas, cada uma delas já tenha sido considerada como a obra-prima. Talvez não se esteja longe da verdade ao afirmar que, apesar dos seus defeitos, a *Fenomenologia* é a obra mais viva e fascinante por certos aspectos. Mas a posição histórico-teórica de Hegel emerge sobretudo na *Enciclopédia,* particularmente na grande, em três volumes, com a devida integração dos cursos ministrados, que, como já dissemos, são extraordinariamente ricos de análises e anotações, ainda dignas de profunda meditação.

1.3. Os escritos teológicos juvenis e a gênese do pensamento hegeliano

Somente no começo do nosso século, como já recordamos, é que se descobriu a importância dos escritos teológico-religiosos de

Hegel, que durante longo tempo permaneceram inéditos. Com efeito, eles mostram bem como Hegel chegou a descobrir aquilo que seria o eixo em torno do qual giraria o seu sistema, precisamente aprofundando temáticas religioso-teológicas, ou seja, perguntando-se qual a essência da religião e procurando interpretar o sentido das diferentes formas pelas quais ela se manifestou na história. Ele insistiu particularmente no cristianismo e na figura de Cristo, primeiro julgados negativamente, em função de parâmetros de matriz iluminista, mas, depois, radicalmente valorizados, sobretudo no escrito *O espírito do cristianismo e o seu destino,* que é o mais importante e maduro da série.

As idéias de fundo adquiridas por Hegel nessas reflexões teológico-religiosas são as que exporemos a seguir.

Há uma antítese radical entre a religiosidade tal como ela se manifesta na *grecidade* e tal como se manifesta no *judaísmo:*

a) Os gregos alcançaram profunda harmonia entre os indivíduos e a sociedade, como também entre o humano (o individual) e o divino (o universal). Sua vida, portanto, era *feliz,* porque ignorava toda espécie de contraste e cisão entre "aquém" e "além", entre "homem" e "Deus", entre "individual" e "universal".

b) Já os judeus, ao contrário, vivem a cisão e o contraste entre o humano (o individual) e o divino (o universal): por isso, a sua religião e a sua vida são *tristes.* É típico da religião judaica o *sentimento de escravidão* do homem em relação a algo que é diferente dele: a lei imposta por Deus é o próprio Deus, em relação ao qual o homem se sente como *objeto* (escravo).

c) Ora, apesar de, num primeiro momento, Hegel ter colocado Cristo e o cristianismo no mesmo plano do judaísmo, depois ele mudou sua opinião, ressaltando os traços originais da religião pregada por Cristo e considerando-a como *conciliação* entre as duas religiões anteriores, particularmente como *conciliação (ou mediação) daquela cisão entre o particular* (o homem) *e o universal* (Deus e a lei), que é própria do judaísmo, e como *tentativa de restituir ao homem a sua "integridade".*

O cristianismo, porém, não restitui ao homem simplesmente a inocência feliz típica da grecidade, mas reconstitui a unidade perdida através do tormento da cisão com a sua conciliação em nível *mediato* e, portanto, mais consciente e maduro.

A conciliação e a mediação entre individual e universal ocorre mediante o *amor.* Com o amor, Jesus "supera" a lei na sua forma de lei (ou seja, como aquilo que se impõe ao indivíduo) e nos leva a plano no qual os opostos (o individual e o universal) perdem as características de estraneidade e se mediam, o amor reconjuga homem e Deus e leva o homem a Deus.

Desse modo, delineia-se o núcleo essencial que, como veremos, seria a marca da "dialética" hegeliana: a cisão da realidade em "opostos" e a *conciliação* dessa cisão em "síntese" superior.

Assim, como a maioria dos estudiosos reconhece hoje, Hegel chegou ao seu sistema através de suas meditações sobre a religião cristã. As discussões e os confrontos com os sistemas dos outros filósofos viriam logo depois disso. Nos escritos teológicos de que falamos, o vértice da vida espiritual não o constitui a filosofia, mas sim a religião. Logo depois, Hegel inverteria os papéis: a *Razão* passa a exercer a função antes atribuída ao *amor*. Entretanto, a religião continuaria a ser considerada sempre como aquela forma do espírito que capta e expressa as mesmas verdades que a filosofia, ainda que de modo diverso. E mais: os dogmas fundamentais do cristianismo seriam reinterpretados por Hegel, considerados como expressão das verdades fundamentais do seu próprio sistema.

Dito isso, porém, devemos precisar que, desde o início, o cristianismo de Hegel é cristianismo profundamente desnaturado, porque ele rejeita exatamente o que é peculiar ao cristianismo, ou seja, *a dimensão de acontecimento real e histórico da encarnação de Cristo* e, portanto, a concepção de Cristo como o *Messias* e o *Salvador pessoal,* ou seja, de Cristo como *verdadeiro homem e verdadeiro Deus,* com todas as conseqüências que daí derivam.

Hegel considera o ambiente judaico como o responsável pela traição à mensagem de Jesus, entendendo que essa traição pesou de modo determinante na história posterior do cristianismo. Conseqüentemente, é compreensível que ele tenha chegado a atribuir à filosofia — de modo particular à sua própria filosofia — a função de revelar a verdade última e, portanto, interpretar e julgar as verdades do próprio cristianismo, com os desconcertantes resultados que teremos ocasião de demonstrar no curso desta exposição. Alguém já observou agudamente que, nesse aspecto, Hegel pode ser considerado como o primeiro "modernista" (para usar uma terminologia posterior), no sentido que adequou sistematicamente o dogma cristão tradicional ao pensamento moderno e o mudou radicalmente em função de suas exigências especulativas.

2. Os pontos básicos do sistema hegeliano

2.1. Necessidade de determinar preliminarmente os pontos básicos do pensamento de Hegel

Hegel se opôs vivamente à pretensão de se formular preliminarmente os pontos básicos, ou seja, núcleos doutrinários fundamentais, dos quais deveria derivar e sobre os quais deveria se

apoiar o edifício da filosofia. O motivo dessa sua atitude está no fato de que tais pontos básicos, ainda que fossem verdadeiros em si mesmos, nem por isso deixariam de se mostrar falseados no momento mesmo em que fossem postos como *premissas ao* sistema e não vistos no seu concreto *operar no* sistema.

Mas é evidente que a afirmação hegeliana apresenta também forte carga paradoxal (alguém já recordou que Hegel era suevo e que, como todos os suevos, gostava de desconcertar, ou seja, gostava das afirmações paradoxais) e que, embora reafirmando esse conceito, o próprio Hegel escreveu alguns prefácios e introduções nos quais, ao seu modo, procurou fornecer ao leitor esses pontos básicos (o *Prefácio* à *Fenomenologia* e as *Preliminares* à *Enciclopédia* são autênticas pérolas, devendo ser relacionados entre as páginas mais elevadas do filósofo). Na realidade, sem prévia indicação de algumas "chaves de leitura", as obras de Hegel, em grande medida, seriam como que verdadeiros criptogramas.

O mapa completo das idéias basilares do hegelianismo é bastante amplo, dado que se trata de uma das filosofias mais ricas e mais complexas (e, podemos dizer também, dentre as mais difíceis), mas os pontos básicos aos quais tudo pode ser reconduzido são três: 1) a realidade enquanto tal é *Espírito infinito* (onde, por "Espírito", entende-se algo que, ao mesmo tempo, assume e supera tudo o que os seus antecessores haviam dito a esse respeito, especialmente Fichte e Schelling, como veremos); 2) a estrutura, ou melhor, a própria vida do Espírito e, portanto, também o procedimento segundo o qual se desenvolve o saber filosófico, é *a dialética* (poder-se-ia dizer também que a espiritualidade é dialeticidade); 3) a peculiaridade dessa dialética, que a diferencia claramente de todas as formas anteriores de dialética, é aquilo que Hegel chamou (em terminologia técnica) de *elemento "especulativo"*, o que, como veremos, constitui a verdadeira marca do pensamento do filósofo.

A clarificação desses três pontos indicará *o objetivo* ou *o ponto terminal* que Hegel se propôs alcançar no seu filosofar e o *caminho* por ele seguido para alcançá-lo. Entretanto, é evidente que sua plena compreensão — como disse justamente Hegel — só poderá ocorrer *seguindo concretamente o desenvolvimento do sistema até a sua conclusão,* ou seja, *percorrendo todo o caminho até o seu ponto final* (com efeito, como diz Hegel, em filosofia não existem atalhos).

2.2. A realidade como Espírito: determinação preliminar da noção hegeliana do Espírito

A afirmação basilar de que devemos partir para entender Hegel é que a realidade e o verdadeiro *não* são "substância" (ou seja, um ser mais ou menos enrijecido, como tradicionalmente era

considerado as mais das vezes), mas sim "Sujeito", vale dizer, "Pensamento", "Espírito". Ele o afirma com toda clareza na *Fenomenologia:* "Segundo o meu modo de ver, que só se deverá justificar depois da exposição do próprio sistema, tudo depende de entender e expressar o verdadeiro *não* como 'substância', mas sim de entender e expressar o verdadeiro decididamente como 'Sujeito'." Hegel acrescenta ainda que essa é somente uma aquisição recente, que constitui peculiaridade própria dos tempos modernos. Com efeito, trata-se de aquisição que só se tornou possível com a descoberta kantiana do "Eu penso" com os vários repensamentos do criticismo, particularmente das contribuições do idealismo de Fichte e de Schelling (que, aliás, Hegel tende estranhamente a diminuir ou a subestimar, em benefício próprio).

Dizer que a realidade não é Substância, mas Sujeito e Espírito, significa dizer que é "atividade", que é "processo", que é "movimento", ou, melhor ainda, que é "automovimento". Até aí, porém, Fichte já havia avançado, como já vimos (cf. pp. 59). Para Fichte, o Eu põe-se a si mesmo, enquanto é precisamente *pura atividade autoponente* e (inconscientemente) *opõe* a si o não-eu, ou seja, um limite, que depois procura superar dinamicamente. Mas, nesse processo, o Eu fichteano não alcança o seu termo, visto que o limite é removido e afastado ao infinito, mas *nunca* inteiramente "superado". Esse infinito, que se pode representar como uma *reta* que se estende sem limites, constitui, para Hegel, "mau infinito" ou "falso infinito", permanecendo *processo irresoluto,* visto que nunca alcança plenamente o seu próprio fim ou objetivo e visto que o *ser* e o *dever ser* permanecem perenemente cindidos em uma espécie de corrida sem fim. Conseqüentemente, diz Hegel, Fichte não consegue mais restaurar a situação de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito. Portanto, permanece nele uma oposição ou antítese estrutural não superada, que, porém, deve ser superada.

Uma tentativa de superar essas cisões já a fizera Schelling com sua filosofia da identidade, que, no primeiro momento, Hegel considerou como ponto de vista mais elevado do que o de Fichte. Mas a concepção da realidade como *identidade originária* de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito, como Schelling a defendia, logo pareceu para Hegel *vazia* e *artificiosa,* porque na realidade não deduzia nem justificava os seus conteúdos, que já pressupunha como dados, e depois os reduzia sob o manto da "indiferença" ou da "identidade" abstrata e extrínseca.

Assim, essa concepção pareceu a Hegel a "dissolução de tudo o que é diferenciado e determinado", a "precipitação" de todas as diferenças "no abismo da vacuidade", porque não se tratava de conseqüência de *desenvolvimento coerente* e, portanto, não se justificava a si mesma. Assim, é compreensível a célebre afirmação da

Fenomenologia (que provocou o rompimento da amizade entre Hegel e Schelling) segundo a qual o Absoluto schellinguiano é como "a noite em que todas as vacas são negras", bem como de que a filosofia da identidade de Schelling é "ingênua e fátua".

Por conseguinte, a posição de Hegel está clara. O Espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo a sua própria determinação e superando-a plenamente. O Espírito é infinito, não de modo puramente exigencial, como queria Fichte, mas de modo *sempre ativo realizando-se,* como contínua *colocação* do finito e, ao mesmo tempo, como *superação* desse finito. Enquanto "movimento", o Espírito produz pouco a pouco os conteúdos de-terminados e, portanto, negativos (*omnis determinatio est negatio,* já dizia Spinoza). O infinito é o positivo que se realiza *mediante a negação daquela negação que é própria de todo finito, é a retirada e a superação sempre em concretização do finito.* Tomado em si mesmo, o finito tem existência puramente "ideal" ou abstrata, no sentido de que não existe por si só, contra o infinito ou fora dele — e isso, diz Hegel, constitui "a proposição principal de toda filosofia". Então, o Espírito infinito hegeliano é como o círculo, no qual princípio e fim coincidem de modo dinâmico, ou seja, como movimento em espiral no qual o particular é sempre posto e sempre resumido dinamicamente no universal, o ser é sempre resumido no dever ser e o real é sempre resumido no racional. Essa é a novidade que Hegel conquista, permitindo-lhe superar claramente Fichte.

Analogamente, também é compreensível a novidade que permitiu a Hegel superar igualmente Schelling. O Espírito não é *unum atque idem,* como algo que, subreptícia e extrinsecamente, se impõe a material diferente, mas sim "*unum atque idem* que se plasma em figuras sempre diversas" e não a repetição de alguma coisa idêntica, privada de diversificação real. O Espírito hegeliano, portanto, é *igualdade que se reconstitui continuamente,* ou seja, *unidade-que-se-faz precisamente através do múltiplo.* Nessa concepção, a quietude é somente "o inteiro do movimento": sem movimento, a quietude seria a quietude da morte, não da vida. A permanência não é a fixidez, que é sempre inércia, e sim *a verdade do dispersar.*

Agora, estamos em condições de entender que, para Hegel, tudo o que dissemos vale para o Absoluto e também para cada momento particular da realidade (ou seja, *vale para o real, tanto no seu todo como em suas partes),* porque o Absoluto hegeliano é de tal forma "compacto" que exige necessariamente a totalidade das partes, sem nenhuma exclusão. Cada momento do real é momento *indispensável* do Absoluto, porque este se faz e se realiza *em cada um e em todos* esses momentos, de modo que cada momento torna-se absolutamente necessário.

Vejamos um exemplo, tomando um botão, a relativa flor e o fruto que daí deriva. No desenvolvimento da planta, o botão é *de-terminação* e, portanto, *negação*. Mas essa determinação é tirada (ou seja, superada) pelo florescimento, a qual, porém, enquanto nega essa determinação também a "verifica", enquanto a flor é a positividade do botão. Por seu turno, porém, a flor é de-terminação, o que, portanto, implica negatividade, que por sua vez é tirada e superada pelo fruto. E, nesse processo, todo momento é essencial para o outro e *a vida da planta é esse próprio processo,* que pouco a pouco põe os vários conteúdos, ou seja, os vários momentos, e pouco a pouco os supera.

Como escreve Hegel na *Fenomenologia:* "O botão desaparece no florescimento, podendo-se dizer que aquele é rejeitado por este; de modo semelhante, com o aparecimento do fruto, a flor é declarada falsa existência da planta, com o fruto entrando no lugar da flor como a sua verdade. Tais formas não somente se distinguem, mas cada uma delas se dispersa também sob o impulso da outra, porque são reciprocamente incompatíveis. Mas, ao mesmo tempo, a sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual elas não apenas não se rejeitam, mas, ao contrário, são necessárias uma para a outra, e essa necessidade igual constitui agora a vida do inteiro." O real, portanto, é processo que se autocria enquanto percorre os seus momentos sucessivos e no qual o positivo é o próprio movimento, que é auto-enriquecimento progressivo (de planta a botão, de botão a flor, de flor a fruto).

Mas há ainda outro ponto muito importante a destacar: Hegel salienta que o *movimento* próprio do Espírito é o "movimento do *refletir-se em si mesmo";* trata-se do sentido de "circularidade" de que já falamos. E Hegel distingue três momentos nessa "reflexão circular": 1) primeiro momento, que ele chama o do ser "em si"; 2) segundo momento, que constitui o "ser outro" ou "fora de si"; 3) terceiro momento, que constitui o "retorno a si" ou o "ser em si e para si". O "movimento" ou o "processo" autoprodutivo do Absoluto tem portanto *ritmo triádico* que se expressa em um "em si", em um "fora de si" e em um"para si" (ou "em si e para si").

Vejamos um exemplo particular, apresentado pelo próprio Hegel: "Se [...] o embrião é *em si* o homem, entretanto não o é *para si; para si* só o é como razão *desdobrada"* [...] e somente essa é a sua realidade efetual. A semente é *em si* a planta, mas ela deve morrer como semente e, portanto, sair *fora de si,* a fim de poder se tornar, desdobrando-se, a planta *para si* (ou em si e para si). E os exemplos poderiam se multiplicar à vontade, visto que esse processo se verifica em todo momento do real, como dissemos.

Mas, em nível elevado, isso também se verifica no caso do real visto como inteiro. Assim, fica claro por que Hegel fala do Absoluto também como de círculo de círculos.

Visto como inteiro, o "círculo" do Absoluto também marca seu ritmo pelos três momentos já especificados (o em-si, o fora-de-si e o retorno-a-si), momentos que são respectivamente denominados de "Idéia", "Natureza" e "Espírito" (em sentido forte). E, como no processo que leva do germe ao homem, através do desdobrar-se do primeiro, é sempre a mesma realidade que se desenvolve, concretizando-se e então voltando a si mesma, o mesmo ocorre também com o Absoluto: a Idéia (que é o Logos, a Racionalidade pura e a Subjetividade em sentido idealista, como veremos mais amplamente adiante) tem em si o princípio do seu próprio desenvolvimento e, em função dele, primeiro *se objetiva e se faz natureza, "alienando-se",* e depois, *superando essa alienação, retorna a si mesma.* Por isso, Hegel pode dizer perfeitamente que o Espírito é a Idéia que se realiza e se contempla através do seu próprio desenvolvimento. Sendo assim, é compreensível a tríplice distinção da filosofia hegeliana em 1) "lógica", 2) "filosofia da natureza", 3) "filosofia do Espírito: a primeira estuda a "Idéia em si", a segunda o seu "alienar-se" e a terceira o momento do "retorno a si". Eis um esquema de ilustração e resumo, que pouco a pouco iremos esclarecendo:

Absoluto (= *Idéia*)	1. Idéia em si *(= Logos),* estudada pela lógica 2. Idéia fora de si *(= natureza),* estudada pela filosofia da natureza 3. Idéia que retorna a si ou em si e para si *(= Espírito),* estudada pela filosofia do espírito

Agora, concluiremos esta caracterização preliminar do Absoluto hegeliano com alguns corolários importantes e famosos.

Na *Filosofia do Direito,* Hegel escreveu: "Tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real." Isso significa que a Idéia não é separável do ser real e efetivo, mas sim que o real ou efetivo é o mesmo desenvolver-se da Idéia e vice-versa. Para atenuar o sabor do paradoxo de suas afirmações (cujas implicações veremos mais adiante), Hegel explicou que essa sua afirmação diz de modo filosófico a mesma coisa que se diz em religião quando se afirma que existe um governo divino do mundo e, portanto, que aquilo que acontece é querido por Deus e que Deus é o que existe de mais real. Mas só se compreende perfeitamente o sentido dessa importantíssima afirmação considerando o fato de que, para Hegel, qualquer coisa que exista ou aconteça não está fora do Absoluto, mas é um seu *momento* insuprimível. O mesmo significado tem a afirmação de que "ser e dever ser coincidem": o que é, é o que *devia ser,* porque tudo o que existe é precisamente momento da Idéia e do seu desenvolver-se (o que acontece é sempre o que *merecia* acontecer).

Agora está claro também o chamado "panlogismo" hegeliano, ou seja, a afirmação de que "tudo é pensamento". Isso não significa que todas as coisas têm pensamento como o nosso (ou consciência como a nossa), e sim que tudo é racional enquanto é *determinação de pensamento.* Essa afirmação, explica Hegel, corresponde à afirmação dos antigos segundo a qual o *Noûs* (ou seja, a Inteligência) governa o mundo.

Resta ainda o último ponto a esclarecer: a importância desempenhada pelo "negativo" na concepção hegeliana do Espírito. A vida do Espírito não é aquela que se esquiva da morte, e sim aquela que "suporta a morte e nela se mantém". O Espírito "só conquista a sua verdade com a condição de encontrar-se a si mesmo na devastação absoluta", diz Hegel, acrescentando que ele é essa potência e essa força precisamente porque "sabe olhar o negativo face a face e deter-se junto a ele", para concluir: "Esse afirmar-se é a força mágica que torna o negativo no ser." Mas, para se compreender esse ponto absolutamente basilar (o cerne do hegelianismo), devemos passar à explicação da dialética e do novo significado que ela assume em Hegel.

2.3. A dialética como lei suprema do real e como procedimento do pensamento filosófico

Muito se discutiu sobre as relações entre Hegel e o romantismo. A concepção hegeliana da realidade e do espírito nasce da visão romântica, mas leva-a ao seu termo e, assim, a conclui e então a súpera, no sentido em que veremos. O "*Streben*" infinito (ou seja, o "tender") romântico, através do conceito hegeliano do Espírito como "movimento-do-refletir-se-sobre-si-mesmo", resolve-se e identifica-se em sentido positivo, porque é resgatado de sua indeterminação, vindo a coincidir com o *auto-realizar-se* e o *autoconhecer-se* do próprio Espírito.

Mas Hegel supera o romantismo sobretudo no que se refere ao aspecto metodológico. Hegel polemiza vivamente contra a pretensão romântica de captar *imediatamente* o Absoluto. Paradigmática é sua polêmica contra a "fé", que, como já vimos (cf. pp. 44ss), Jacobi sustentara ser a via de acesso *imediata* para o Absoluto. Para Hegel, ao contrário, a captação da verdade é "absolutamente condicionada pela *mediação*" e é "falso que exista um saber imediato, um saber desprovido de mediação".

Os românticos têm razão ao afirmarem a necessidade de ir além dos limites próprios da atividade do "intelecto", que, com os seus procedimentos analíticos ou com as suas técnicas dedutivas, *não sabe ir além do finito e, portanto, não pode captar a realidade e o verdadeiro, que são o infinito.* Mas o infinito não se capta com

o sentimento, com a intuição ou com a fé, que são algo de não-científico. Assim, é preciso ir além da "ametodicidade" do sentimento e do entusiasmo e encontrar um "método" que torne possível o conhecimento do Absoluto, precisamente de modo "científico".

A função que Hegel atribui a si próprio em relação aos românticos ou aos idealistas anteriores, portanto, é a de "operar a elevação da filosofia a ciência", através da descoberta e da aplicação de "novo método". *Esse método,* capaz de levar além dos limites do "intelecto", a ponto de garantir o conhecimento "científico" do infinito (do real em sua totalidade), *Hegel o encontra na dialética.* Assim, a dialética torna-se o instrumento com o qual o filósofo dá forma aos lemas informes românticos e com o qual considera poder apresentar o verdadeiro na forma rigorosa que ao verdadeiro cabe, ou seja, no *sistema da cientificidade.*

A dialética, como sabemos, é descoberta dos antigos. Nascida no âmbito da escola eleática (sobretudo com Zenon), alcançara seu ponto culminante com Platão. Na época moderna, Kant retomou-a em sua *Crítica da razão pura,* mas bloqueou-a ao nível do desenvolvimento sistemático de antinomias destinadas a permanecerem insolúveis, privando-a, portanto, de valor cognoscitivo. A redescoberta dos gregos permitiu o relançamento da dialética como forma suprema de conhecimento, como Platão já fizera. (E, entre outras coisas, cabe precisamente a Hegel o mérito de ter imposto os diálogos chamados "dialéticos" de Platão, ou seja, o *Parmênides,* o *Sofista* e o *Filebo,* que antes dele eram deixados de lado, mas que depois dele, em conseqüência, passaram a ser reconhecidos como diálogos basilares.)

Entretanto, embora existam pontos de contato muito notáveis entre a *dialética* clássica e a hegeliana, existe também, ao mesmo tempo, diferença essencial. Os antigos, diz Hegel, deram grande passo no caminho da cientificidade, enquanto souberam se elevar do particular ao universal. Platão mostrara a deficiência do conhecimento sensível como mera "opinião" e se elevara ao mundo das Idéias. Aristóteles acrescentou o caminho para relacionar cada coisa particular ao conceito universal. Entretanto, para Hegel, as Idéias platônicas e os conceitos aristotélicos ficaram, por assim dizer, bloqueados em rígida quietude e quase solificados.

Como, porém, a realidade é devir, é movimento e dinamismo, é evidente que, para ser instrumento adequado, a dialética deveria ser reformada nesse sentido. Era preciso, portanto, imprimir movimento às essências e ao pensamento universal já descobertos pelos antigos. Escreve Hegel: "Através desse movimento, os puros pensamentos tornam-se *conceitos* e somente então são o que verdadeiramente são: automovimentos, círculos (...), essências espirituais. *Esse movimento das essências puras constitui em geral a*

natureza da cientificidade." Assim, o movimento torna-se o coração da dialética. E o motivo já está claro para nós, pois sabemos que o *movimento* é a própria natureza do Espírito, é o "permanecer do dispersar", é o cerne do real. Considerando as razões já ilustradas quando falamos do Espírito, esse movimento dialético nada mais poderá ser senão uma espécie de *movimento circular* ou movimento espiral *com ritmo triádico.*

A compreensão dos "três lados" ou momentos do movimento dialético nos levará a compreender o ponto mais íntimo, o verdadeiro fundamento de Hegel. Esses três momentos são geralmente indicados com os termos 1) "tese", 2) "antítese" 3) "síntese", mas de modo simplificado, pois Hegel os usa poucas vezes, preferindo linguagem muito mais complexa e articulada: 1) o primeiro momento Hegel o chama de "o lado *abstrato* ou *intelectivo";* 2) o segundo momento, por seu turno, o chama "o lado *dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional";* 3) o terceiro momento o chama "o lado *especulativo* ou *positivamente racional".*

Examinemos em pormenores cada um desses três pontos.

1) Substancialmente, o intelecto é a faculdade que abstrai conceitos *determinados* e que se detém em sua determinação. Ele distingue, separa e de-fine, cristalizando-se nessas separações e de-finições, que considera de certa forma definitivas. Escreve Hegel na *Grande enciclopédia:* "A atividade do intelecto, em geral, consiste *em conferir ao seu conteúdo a forma da universalidade:* mais precisamente, o universal posto pelo intelecto é *universal abstrato,* que, como tal, é mantido solidamente contraposto ao particular, mas que, desse modo, ao mesmo tempo, também é determinado por seu turno como particular. À medida que opera em relação aos seus objetos separando e abstraindo, o intelecto é o contrário da intuição imediata e da sensação, que, como tal, relaciona-se inteiramente com o concreto e permanece parada nele."

A potência do intelecto é grande e admirável: Hegel não poupa elogios em relação ao intelecto, no sentido que ele é a potência que dissolve e afasta do particular, elevando ao universal. Assim, a filosofia não pode prescindir do intelecto e de sua obra, devendo, ao contrário, começar exatamente pelo trabalho do intelecto. Entretanto, *como tal,* o intelecto apresenta conhecimento *inadequado,* que permanece encerrado *no finito* (ou, no máximo, vai até o "falso infinito"), no abstrato cristalizado, e, por conseguinte, torna-se vítima das oposições que ele próprio cria, distinguindo e separando. O pensamento filosófico, portanto, deve ir *além dos limites do intelecto.*

2) Pois o ir além dos limites do intelecto é peculiaridade da "Razão", que tem um momento "negativo" e um "positivo". O momento negativo, aquele que Hegel chama de "dialético" em sentido estrito (dado que, em sentido lato, "dialética" é o conjunto

dos três momentos que descrevemos), consiste em remover a rigidez do intelecto e dos seus produtos. Mas fluidificar os conceitos do intelecto comporta a evidenciação de *uma série de contradições e oposições* de vários tipos, sufocadas no enrijecimento do intelecto. Desse modo, toda determinação do intelecto transforma-se na determinação contrária (e vice-versa). O conceito de "uno", por exemplo, tão logo é extraído de sua rigidez abstrata, requer o conceito de "muitos", mostrando estreita ligação com ele (não podemos pensar o *uno* de modo rigoroso e adequado sem o nexo que o liga com os *muitos*), podendo-se dizer o mesmo para os conceitos de "semelhante" e "dessemelhante", "igual" e "desigual", "particular" e "universal", "finito" e "infinito" e assim por diante. Aliás, cada qual desses conceitos dialeticamente considerados parece inclusive "transformar-se" no próprio oposto e como que "dissolver-se" nele.

Por isso, escreve Hegel: "(A dialética) é esse ultrapassar *imanente* no qual a unilateralidade e a limitação das determinações do intelecto se expressam por aquilo que são, isto é, como a sua negação. Todo finito é superação de si mesmo. A dialética, portanto, é a alma motriz do procedimento científico, sendo o único princípio pelo qual o conteúdo da ciência adquire *nexo imanente* ou *necessidade;* assim, em geral, é nele que se encontra a verdadeira elevação, não extrínseca, para além do finito (isto é, para além de cada simples determinação do finito)."

Hegel tem o cuidado de destacar que o momento dialético não é em absoluto prerrogativa do pensamento filosófico, mas está presente *em todo momento da realidade:* "Ora, por mais que o intelecto comumente solicite a dialética, não se deve pensar de modo algum que a dialética seja algo presente somente na consciência filosófica: ao contrário, o procedimento dialético pode-se encontrar em toda outra forma de consciência e na experiência geral. *Tudo aquilo que nos circunda pode ser pensado como exemplo da dialética.* Nós sabemos que todo finito, ao invés de ser termo fixo e último, é mutável e transeunte: isso nada mais é do que a dialética do finito, mediante a qual o finito, enquanto em si, é diferente de si, sendo impelido também para além daquilo que é imediatamente e transformando-se no seu oposto." (A semente deve transformar-se no seu oposto para tornar-se broto, ou seja, deve morrer como semente; a criança deve morrer como tal e transformar-se no seu oposto para tornar-se adulto, e assim por diante.) O *negativo* que emerge do momento dialético, em geral, consiste na "falta" que cada um dos opostos revela quando se defronta com o outro. Mas é exatamente essa "falta" que se revela como a mola que impele, para além da oposição, a uma síntese superior, que é o momento especulativo, ou seja, o momento culminante do processo dialético.

3) O momento "especulativo" ou "positivamente racional" é o que capta *a unidade das determinações contrapostas,* ou seja, o *positivo* emergente da resolução dos opostos (a *síntese dos opostos).* Escreve Hegel: "Em seu verdadeiro sentido, o elemento especulativo é aquilo que contém em si como superadas aquelas oposições nas quais se detém o intelecto (e, portanto, também a oposição entre *subjetivo* e *objetivo)* e precisamente assim mostra ser como concreto e como totalidade."

A dialética, como a realidade em geral e, portanto, o verdadeiro, *é esse movimento circular que descrevemos e que é incessante.* Hegel chega até a compará-lo a uma espécie de "triunfo báquico", em uma passagem que vale à pena ler à maneira de conclusão: "De tal modo, o verdadeiro é o triunfo báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e, como cada membro, enquanto se isola tão imediatamente também se resolve, o triunfo é também a quietude transparente e simples."

2.4. A dimensão do "especulativo", o significado do *Aufheben* e a "proposição especulativa"

Como já dissemos, o pensamento antigo já adquirira o momento primeiro, ou seja, o nível do intelecto, e, em ampla medida, também o segundo momento, ou seja, o racional-negativo ou dialético, como, por exemplo, nos célebres argumentos de Zenon de Eléia (cf. Vol. I, pp. 56ss), mas ignorara o momento "especulativo" e os próprios idealistas anteriores a Hegel não o identificaram bem. Assim, ele constitui descoberta tipicamente hegeliana.

O momento do "especulativo" *é a reafirmação do positivo, que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é a elevação do positivo das teses a nível mais elevado. Se, por exemplo, tomarmos o puro estado de inocência, ele representa um momento (tese) que o intelecto cristaliza em si e ao qual contrapõe, como antítese, o conhecimento e a consciência do mal, que é a negação do estado de inocência (a sua antítese); ora, a virtude é exatamente a negação do negativo da antítese (o mal) e a recuperação do positivo da inocência em nível mais elevado, que se tornou possível passando-se através da negação da rigidez que lhe era própria e, portanto, passando através da antítese, que desse modo adquire valor positivo à medida que leva a tirar aquela rigidez.

O momento especulativo, portanto, é o "superar" no sentido de que é ao mesmo tempo o "tirar-e-conservar". Hegel usa os termos que se tornaram muito famosos e até técnicos "aufheben" (superar) e "Aufhebung" (superação) para expressar o momento "especulativo". Eis as suas próprias explicações a esse respeito, que podem ser lidas na *Grande enciclopédia:* "Aqui é o lugar oportuno para recor-

dar o duplo significado de nossa expressão alemã *aufheben* (superar). Por um lado, *aufheben* quer dizer tirar, negar; nesse sentido, por exemplo, dizemos que uma lei, uma instituição etc., são suprimidas, superadas *(aufgehoben)*. Por outro lado, porém, *aufheben* significa também *conservar;* e, nesse sentido, dizemos que algo está bem conservado através da expressão *wohl aufgehoben.* Essa ambivalência do uso lingüístico do termo, pelo qual a mesma palavra tem *sentido negativo e positivo,* não deve ser considerada casual, sequer deve-se fazer disso motivo de acusação contra a linguagem, como se fosse causa de confusão; pelo contrário, nessa ambivalência se reconhece o espírito especulativo da nossa língua, que vai além da simples alternativa 'ou-ou' própria do intelecto."

O especulativo constitui o ponto culminante a que chega a razão, a *dimensão do Absoluto.* Na *Grande enciclopédia,* Hegel vai até ao ponto de comparar o "especulativo" (que é o "racional" em seu mais alto nível) àquilo que no passado era chamado "místico", vale dizer, aquilo que capta o Absoluto indo além dos limites do *intelecto* raciocinante. Eis o interessantíssimo trecho hegeliano: "A propósito do significado do *especulativo,* deve-se recordar ainda que, por *especulativo,* deve-se entender aquilo que, em outros tempos, sobretudo em relação à consciência religiosa e ao seu conteúdo, costumava ser definido 'místico'. Hoje, quando se fala de místico, em geral isso se faz no sentido de considerar esse termo como equivalente a misterioso e incompreensível, que, conforme a diversidade de formação e da própria índole, são considerados como o autêntico e verdadeiro por uns e como superstição e ilusão por outros. A esse respeito, deve-se observar antes de mais nada que o que é místico é certamente misterioso, *mas apenas para o intelecto* e simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do intelecto, *ao passo que o que é místico (como equivalente ao especulativo) é a unidade concreta daquelas determinações que, para o intelecto, valem somente enquanto separadas e contrapostas (...).* Ora, como vimos, o pensamento intelectivo abstrato é tão pouco algo fixo e último que se mostra muito mais como a superação contínua de si mesmo e a transformação no seu oposto; o racional como tal consiste em conter os opostos em si como momentos ideais. Todo o *racional,* portanto, deve ser definido ao mesmo tempo como *místico,* o que significa apenas que vai além do intelecto, mas de modo algum que deva ser considerado como inacessível e incompreensível ao pensamento."

Depois disso tudo, não será difícil compreender também as afirmações de Hegel segundo as quais as proposições filosóficas devem ser "proposições especulativas" e não juízos formados por sujeito ao qual é atribuído predicado, no sentido da lógica tradicional. Com efeito, a proposição que expressa o juízo em sentido

tradicional expressa um tipo de juízo operado pela *intelectio*, portanto, pressupõe sujeito acabado ao qual são atribuídos *ab extrinseco* predicados como propriedades e acidentes, predicados que também estão prontos e acabados em nossa representação (com base nos esquemas com que o intelecto procede).

Essa operação de conjugar predicado a sujeito, portanto, é "exterior". A "proposição especulativa", ao contrário, deve ser tal de modo a não pressupor a distinção rígida entre sujeito e predicado e, portanto, por assim dizer, deve ser plástica. O "é" da conjunção, então, expressará o movimento dialético com que o sujeito translada-se ao predicado (em certo sentido, na proposição especulativa, tira-se e supera-se a diferença entre sujeito e predicado). "Esse movimento (...) é o movimento dialético da própria proposição", diz Hegel. E ainda: "Só *a enunciação do próprio movimento* é a representação especulativa."

Vejamos um exemplo. Quando dizemos "o *real* é racional" em sentido hegeliano (especulativo), não entendemos (como na velha lógica) que o *real* é o sujeito estável consolidado (substância) e que o *racional* é o predicado (ou seja, o acidente daquela substância), mas, ao contrário, que "o universal expressa o sentido do real". Portanto, o sujeito *passa* para o próprio predicado (e vice-versa). Assim, a proposição em sentido especulativo diria que o real se resume no racional e, desse modo, o predicado torna-se elemento tão essencial da proposição quanto o sujeito. Aliás, na proposição especulativa, sujeito e predicado trocam continuamente de papéis a ponto de constituírem precisamente identidade dinâmica. Com efeito, Hegel formula a proposição mencionada, de modo completo, da seguinte forma: "o que é real, é racional; o que é racional, é real", onde o que antes era sujeito torna-se predicado e vice-versa (a proposição se reduplica dialeticamente).

Em suma, a proposição da velha lógica *permanece encerrada nos limites da rigidez e da finitude do intelecto.* A "proposição especulativa", ao contrário, é própria da razão que supera aquela rigidez, *é proposição que deve expressar o movimento dialético e, portanto, é estruturalmente dinâmica,* como também dinâmica é a realidade que ela expressa e como também dinâmico é o pensamento que a formula.

3. A Fenomenologia do Espírito

3.1. Significado e finalidade da Fenomenologia do Espírito

Tudo o que destacamos, obviamente, implica que o homem, no momento em que filosofa, eleva-se bem acima da consciência

comum, mais precisamente que a sua consciência se eleva à altura da pura razão e que se coloca em perspectiva absoluta (ou seja, que adquire o ponto de-vista-do-absoluto). Hegel o diz com toda clareza: "A Razão torna-se especulação filosófica porque *eleva-se a si mesma e ao absoluto.*" E, "para construir o absoluto na consciência", é preciso *negar e superar as finitudes da consciência, elevando desse modo o eu empírico a Eu transcendental, a Razão e Espírito.*

Mas nada disso pode ocorrer *ex abrupto,* ou seja, de golpe. Na verdade, Hegel condenou drasticamente o "problema do método" como fôra posto desde Descartes até o próprio Kant, chegando até a expedir impiedosamente o atestado de óbito desse problema, declarando-o como pertencente "a cultura ultrapassada": não pode haver "introdução" ao filosofar (como pretendia o velho problema do método) que não seja já filosofar, nem introdução à ciência que não seja já ciência. Hegel argumenta argutamente que pretender elaborar uma introdução à filosofia que preceda a filosofia seria como pretender querer aprender a nadar antes de entrar na água. Entretanto, Hegel está convencido de que a passagem da consciência comum para a consciência filosófica deve ocorrer de modo *mediato* e não de modo romanticamente imediato e, portanto, Hegel também admite que exista uma espécie de "introdução à filosofia".

Ora, a *Fenomenologia do Espírito* foi concebida e escrita por Hegel exatamente com o objetivo de purificar a consciência empírica e elevá-la *mediatamente* ao Espírito e ao Saber absoluto. Por isso, falou-se da *Fenomenologia* exatamente como de uma espécie de "introdução" à filosofia. Deve-se precisar logo, porém, que não se trata de propedêutica ou introdução que *preceda a ciência,* mas sim de propedêutica que já é ciência em si mesma. A iniciação à filosofia, portanto, já é filosofia.

Mas há algo mais: para compreender a *Fenomenologia* (que talvez ainda continue sendo a obra de Hegel que desperta maior interesse), é preciso levar em conta a construção geral do sistema hegeliano que delineamos esquematicamente. Para Hegel, a filosofia é conhecimento *do* Absoluto em dois sentidos: a) tem o Absoluto por objeto; b) tem o Absoluto também como sujeito, enquanto ela é o-Absoluto-que-se-conhece (que se autoconhece através do filósofo). Sendo assim, o Absoluto não é somente *o fim* ao qual tende a fenomenologia, mas, como muitos estudiosos bem destacaram, é também o *motor* que eleva a consciência.

Aliás, pode-se até dizer que o homem está envolvido na *Fenomenologia* tanto quanto o próprio Absoluto. Com efeito, no horizonte hegeliano, não existe o finito "separado" do infinito, o particular "afastado" do universal, e, portanto, o homem não está afastado e separado do Absoluto, mas é parte estrutural e determinante dele, porque o Infinito hegeliano é o-infinito-que-se-

faz-através-do-finito e o Absoluto é "o ser que reentrou eternamente em si do ser outro".

Portanto, trata-se de "introdução" ou de propedêutica que constitui um momento, não só da vida humana, mas também da vida do Absoluto: a "fenomenologia do Espírito" é o caminho que leva a consciência finita ao Absoluto infinito, que coincide com o caminho que o Absoluto percorreu e percorre para alcançar-se a si mesmo (o reentrar-em-si-do-ser-outro). Portanto, a *Fenomenologia* assinala a passagem necessária e científica, como dissemos, e sua metodologia não pode deixar de ser a mais rigorosa metodologia científica, ou seja, a dialética.

Com base nessa premissa, é fácil compreender o termo "fenomenologia" na acepção hegeliana. O termo (já usado, por exemplo, por J. K. Lambert, amigo de Kant, pelo próprio Kant e por K. L. Reinhold, além de indicar hoje até todo um movimento de pensamento) deriva do grego *phainómenon,* que significa *manifestar-se* ou *aparecer* e, portanto, quer dizer ciência do aparecer ou manifestar-se. Esse aparecer (e, no sistema hegeliano, não poderia ser diferente) é *o aparecer do próprio Espírito em diferentes etapas,* que, a partir da consciência empírica, pouco a pouco eleva-se a níveis sempre mais altos. A *fenomenologia,* portanto, é a ciência do Espírito, que aparece na forma do ser determinado e do ser múltiplo e que, em uma série sucessiva de "figuras", ou seja, de momentos dialeticamente relacionados entre si, alcança o Saber absoluto.

Na *Fenomenologia do Espírito,* como se evidencia do que foi dito, existem *dois planos* que se interseccionam e se justapõem: 1) há o plano constituído pelo caminho percorrido pelo Espírito para chegar a si mesmo ao longo de todos os acontecimentos da história do mundo que, para Hegel, é o caminho ao longo do qual o Espírito se realizou e se conheceu; 2) mas há também o plano próprio do *simples indivíduo empírico,* que deve percorrer novamente aquele mesmo caminho e apropriar-se dele. A *história da consciência do indivíduo, portanto, outra coisa não pode ser senão o repercorrer a História do Espírito.* A introdução fenomenológica à filosofia é o percorrer novamente esse caminho.

Podemos concluir estas considerações sobre a concepção hegeliana de "fenomenologia" com algumas afirmações nas quais o filósofo expressa esse conceito de modo exemplar e com extraordinária eficácia, apesar de certas asperezas em sua forma de dizê-lo: "O indivíduo deve percorrer novamente os graus de formação do Espírito universal, também segundo o conteúdo, mas como figuras já postas do Espírito, como graus de caminho já traçado e aplainado." Esses graus são as etapas da história da civilização, que a consciência individual deve "reconhecer" e readquirir "quase que como projeção". E mais: "Tal existência passada é propriedade adquirida do

Espírito universal, Espírito que constitui a substância do indivíduo e, aparecendo-lhe exteriormente, constitui assim a sua natureza inorgânica." Mais: "Colocando-nos nessa questão a partir do ângulo visual do indivíduo, a cultura consiste na conquista do que ele encontra diante de si, consiste em consumar a sua própria natureza inorgânica ao apropriar-se dela. Mas isso também pode ser considerado do ponto de vista do espírito universal, enquanto este é substância; nesse caso, esta se dá sua própria autoconsciência e produz em si mesma o seu próprio devir e a sua própria reflexão."

Vejamos agora qual é o esquema desse itinerário do Espírito-que-aparece e da consciência que o percorre de novo.

3.2. **A trama e as "figuras" da fenomenologia**

3.2.1. *As etapas do itinerário fenomenológico*

O Espírito que se determina e aparece é a *consciência* no sentido lato do termo, que significa consciência de alguma coisa outra (seja interna, seja externa e de qualquer gênero que seja). A consciência indica sempre relação determinada entre um "eu" e um "objeto", relação sujeito-objeto. A oposição sujeito-objeto, portanto, é a característica distintiva da consciência. Ora o itinerário da *Fenomenologia* consiste na mediação progressiva dessa oposição, até a sua total superação. Assim, pode-se dizer também que o objetivo que Hegel persegue na *Fenomenologia* é a anulação da cisão entre consciência e objetivo, com a demonstração de que o objeto nada mais é do que o "si" da consciência, isto é, *auto*consciência: aquela Autoconsciência que, de Kant em diante, se tornara o centro da filosofia e que Hegel procura fundamentar cientificamente, dela extraindo ao mesmo tempo as últimas conseqüências.

Resumidamente, o itinerário fenomenológico percorre as seguintes etapas: 1) Consciência (em sentido estrito), 2) Autoconsciência, 3) Razão, 4) Espírito, 5) Religião, 6) Saber absoluto. A tese de Hegel é que toda consciência é autoconsciência (no sentido de que a autoconsciência é a verdade da consciência); por seu turno, a autoconsciência se descobre como Razão (no sentido de que a Razão é a verdade da autoconsciência); por fim, a Razão se realiza plenamente como Espírito, que, através da Religião, alcança seu ponto culminante no Saber absoluto.

Cada uma dessas etapas é constituída por diferentes momentos ou "figuras". Hegel apresenta cada um desses momentos ou cada uma dessas figuras de modo a mostrar que a sua de-terminação é inadequada e que, portanto, obriga a passar ao seu oposto; este supera o negativo do anterior, mas, por seu turno, embora em nível mais elevado, também se mostra de-terminado e, portanto, inade-

quado, obrigando a passar além e assim por diante, segundo o ritmo da dialética, que bem conhecemos. Hegel precisa que a *mola* dessa dialética fenomenológica está na *igualdade ou no desnível entre a Consciência ou o Eu e o seu objeto* (que é o "negativo") e na superação progressiva dessa igualdade. O momento culminante desse processo coincide com o momento no qual o Espírito torna-se objeto para si mesmo.

Tentemos resumir e interpretar brevemente essas etapas da *Fenomenologia.*

3.2.2. *A consciência (certeza sensível, percepção e intelecto)*

1) A etapa inicial é constituída pela "Consciência", entendida em sentido gnosiológico (e, portanto, em sua acepção mais estrita), que é o tipo de consciência que olha e conhece o mundo como algo diferente e independente de si. Ela se desdobra em três momentos sucessivos: a) da certeza sensível, b) da percepção, c) do intelecto.

a) No momento da sensação, o *particular* aparece como verdade, mas aparece muito mais como contraditório, a tal ponto que, para compreender o particular, é necessário passar para o *geral.* b) No momento da percepção, o objeto parece ser a verdade, mas também ele é contraditório, porque se revela *uno e muitos,* ou seja, *um* objeto com *muitas* propriedades ao mesmo tempo. c) No momento do intelecto, o objeto aparece como "fenômeno", produzido por forças e leis: aqui, o sensível se resolve na força e na lei, que são precisamente obras do intelecto; assim, a consciência consegue compreender que o objeto *depende* de alguma outra coisa, ou seja, do intelecto, e, portanto (de certo modo), de si mesma (o objeto se resolve no sujeito). Desse modo, a consciência torna-se autoconsciência (saber de si).

3.2.3. *A autoconsciência (dialética de senhor-servo, estoicismo-ceticismo e consciênca feliz)*

2) A segunda etapa do itinerário fenomenológico é constituída pela "Autoconsciência", que, através dos diversos momentos, *aprende a saber o que ela é propriamente.* Inicialmente, a autoconsciência se manifesta como caracterizada pelo apetite e o desejo, ou seja, como tendência a se apropriar das coisas e fazer tudo depender de si, a "tolher a alteridade que se apresenta como vida independente". Primeiro, a autoconsciência exclui abstratamente de si toda alteridade, considerando o "outro" como inessencial e negativo. Mas logo deve sair dessa posição porque se defronta com outras autoconsciências e, conseqüentemente, nasce de modo necessário "a luta pela vida ou pela morte" através da qual e somente

I Quadro

ESQUEMA DAS ETAPAS E DAS "FIGURAS" DA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

1. CONSCIÊNCIA
- 1. certeza sensível
- 2. percepção
- 3. intelecto

2. AUTOCONSCIÊNCIA
- independência e dependência da autoconsciência (senhoria e servidão)
- libertação da autoconsciência
  - estoicismo
  - ceticismo
  - consciência infeliz

3. RAZÃO
- 1. razão observativa
  - 1. observação da natureza
  - 2. observação da autoconsciência em sua pureza e na sua relação com a efetividade externa (leis lógicas e psicológicas)
  - 3. observação da relação da autoconsciência com a sua efetividade imediata (fisiognômica e frenologia)
- 2. concretização da autoconsciência racional através de si mesma
  - 1. o prazer e a necessidade
  - 2. as leis do coração e o delírio da presunção
  - 3. a virtude e o curso do mundo
- 3. a individualidade que é real em si e para si
  - 1. o reino animal do espírito
  - 2. a razão legisladora
  - 3. a razão examinadora das leis

1. ESPÍRITO

1. o espírito verdadeiro e a eticidade
   1. o mundo ético, lei humana e divina, homem e mulher
   2. a ação ética, o saber humano e divino, a culpa e o destino
   3. o Estado de direito
2. o espírito que se torna estranho a si (a cultura)
   1. cultura, fé, intelecção
   2. o iluminismo
   3. liberdade absoluta e terror
3. o espírito que está certo de si (a moralidade)
   1. a concepção moral do mundo
   2. a distorção moral
   3. a conscienciosidade, a alma bela, o mal e o perdão

2. RELIGIÃO

1. a religião natural
   1. a religião da luz
   2. as plantas e os animais na religião
   3. o artífice na religião
2. a religião da arte
   1. a obra de arte abstrata
   2. a obra de arte viva
   3. a obra de arte espiritual
3. a religião revelada (o cristianismo)

3. SABER ABSOLUTO

N.B.: O Saber Absoluto representa a totalidade dos momentos em sua sinteticidade. Com efeito, no fim da *Fenomenologia,* na seção sobre o Saber Absoluto, retornam todas as etapas e figuras anteriores, como "evocadas" (não reassumidas); a última etapa nada mais é do que a totalidade viva de todas as etapas.

através da qual a autoconsciência se realiza (ou seja, sai da posição abstrata do *em si* e torna-se *para si).* Escreve Hegel: "O indivíduo que não pôs a vida em risco pode muito bem ser reconhecido como *pessoa* (em abstrato), mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como reconhecimento de *autoconsciência independente*". Com efeito, segundo Hegel, toda autoconsciência tem necessidade estrutural da outra e a luta não deve ter como resultado a morte de uma das duas, mas a subjugação de uma à outra.

a) Nasce assim a distinção entre "senhor" e "servo", com sua conseqüente "dialética", que Hegel descreve em páginas que se tornaram famosas, para as quais sobretudo os marxistas chamaram a atenção e que estão efetivamente entre as mais profundas e belas da *Fenomenologia.* O "Senhor" arriscou o seu ser físico na luta e, na vitória, tornou-se conseqüentemente o senhor. O "servo" teve medo da morte e, na derrota, para salvar a vida física, aceitou a condição de escravidão e tornou-se como que uma "coisa" dependente do senhor. O senhor usa o servo e o faz trabalhar para si, limitando-se a "desfrutar" das coisas que o servo faz para ele.

Mas, nesse tipo de relação, *desenvolve-se um movimento dialético que acaba por levar à subversão dos papéis.* Com efeito, o senhor acaba por se tornar "dependente das coisas", ao invés de independente, como era, porque desaprende a fazer tudo o que o servo faz, ao passo que o servo acaba por se tornar independente das coisas, fazendo-as. Ademais, o senhor não pode se realizar plenamente como autoconsciência, porque o escravo, *reduzido a coisa,* não pode representar o pólo dialético com o qual o senhor possa se confrontar adequadamente (já se notou com razão que ser somente senhor é muito menos do que ser pessoa autoconsciente); o escravo tem, ao contrário, no senhor pólo dialético tal que lhe permite reconhecer nele a consciência, porque a consciência do senhor é a que comanda, enquanto o servo faz o que o senhor ordena. Assim, Hegel identifica perfeitamente o poder dialético que deriva do *trabalho.* Como diz Hegel, "precisamente no trabalho, onde parecia ser ela *um significado estranho",* a consciência servil encontra-se a si mesma e encaminha-se para encontrar *o seu significado próprio.*

Mas a autoconsciência só alcança a plena consciência através das etapas posteriores: b) do estoicismo, c) do ceticismo, d) da consciência infeliz.

b) O "estoicismo" representa a liberdade da consciência que, reconhecendo-se *como pensamento,* instala-se acima da senhoria e da escravidão, que, como sabemos (cf. vol. I, p. 263), constituem para os estóicos meros "indiferentes" (do ponto de vista moral, ser senhor ou servo não faz diferença). Como escreve Hegel, a consciência estóica "é, portanto, negativa no que se refere à relação

senhoria-escravidão: seu operar não é nem o do senhor que encontra sua própria verdade no servo, nem o do servo que encontra sua própria verdade na vontade do senhor e no serviço que lhe presta; ao contrário, seu operar é o de ser livre, no trono (como Marco Aurélio) ou acorrentado (como Epicteto) e em toda dependência do simples ser". Mas, querendo libertar o homem de todos os impulsos e de todas as paixões, o estoicismo o isola da vida e, conseqüentemente, segundo Hegel, sua liberdade permanece abstrata, retrai-se para dentro de si e não supera a alteridade.

c) O estoicismo translada-se dialeticamente para o "ceticismo", que transforma o afastamento do mundo em atitude de negação do mundo. Mas, negando tudo o que a consciência tinha como certo, o ceticismo, por assim dizer, esvazia a Autoconsciência, levando-a à autocontradição e à cisão de si consigo mesma. Com efeito, a autoconsciência cética nega as próprias coisas que é obrigada a fazer e vice-versa: nega a validade da percepção e percebe; nega a validade do pensamento e pensa; nega os valores do agir moral e, no entanto, age segundo tais valores.

d) A característica da cisão, implícita na autocontradição do ceticismo, torna-se explícita na "Consciência infeliz", que é a consciência de si como "duplicada" ou "dobrada" e "ainda envolvida inteiramente na contradição". Os dois lados da duplicação são o *aspecto imutável* e o *aspecto mutável:* o primeiro é feito coincidir com o Deus transcendente e o segundo com o homem. A Consciência infeliz (bimundana), segundo Hegel, é o traço que caracteriza sobretudo o cristianismo medieval. Essa consciência tem apenas "consciência fragmentada de si", porque procura o seu objeto no que é apenas um *além* inalcançável: ela está instalada *neste* mundo, mas está toda voltada para o *outro* (inalcançável) mundo. Para a Consciência infeliz, toda aproximação à divindade transcendente significa a própria mortificação e o sentir a própria nulidade.

(Recordemos aqui que, enquanto as páginas sobre a dialética senhor-servo foram celebrizadas pelos marxistas, as passagens sobre a Consciência infeliz foram celebrizadas pelos existencialistas, que as fizeram objeto de profundas meditações; alguns chegaram a ver nessa "figura" a chave de toda a *Fenomenologia,* cujo movimento dialético tem precisamente por eixo a "cisão" da consciência em todos os níveis — e a cisão é a característica essencial da Consciência infeliz.) A superação da negação própria dessa cisão (isto é, segundo Hegel, o reconhecimento de que a transcendência na qual a Consciência infeliz via a única e verdadeira realidade *não está fora,* mas sim *dentro* dela) leva à síntese superior, que se realiza no plano da "Razão", a terceira grande etapa do itinerário fenomenológico.

3.2.4. *A Razão*

3) A "Razão" nasce no momento em que a Consciência adquire "a certeza de ser toda realidade". Essa é a posição própria do idealismo. As etapas fenomenológicas da Razão (ou do Espírito que se manifesta como Razão) são as etapas dialéticas progressivas da aquisição dessa *certeza de ser toda coisa,* ou seja, da aquisição da *unidade de pensar e ser.* Em nível mais elevado, como uma espiral que se eleva, em movimento que retorna sempre sobre si, segundo círculos cada vez mais amplos, essas etapas repetem os três momentos examinados anteriormente. O nível mais elevado consiste precisamente no fato de que agora, como Razão, a Consciência sabe ser *unidade de pensamento e de ser* e, nesse nível, as novas etapas consistem precisamente em *verificar essa certeza.* E assim temos as três etapas: A) da "Razão que observa a natureza", B) da "Razão que age" e C) da "Razão que adquire a Consciência de ser Espírito".

A) A "Razão-que-observa-a-natureza" é constituída pela ciência da natureza, que se move desde o princípio no plano da consciência de que o mundo é penetrável pela razão, ou seja, é racional. Essa parte da *Fenomenologia* já se encontra bastante obsoleta hoje, dado que os parâmetros que Hegel usa são os da ciência de sua época ou até os de algumas pseudosciências, como a *fisiognômica* de Lavater e a *frenologia* de Gall, que ele refuta, mas sem que, para nós, tais refutações se revistam de qualquer interesse.

A tese de fundo desse momento resume-a o próprio Hegel do seguinte modo: "Agora, a razão toma *interesse* universal pelo mundo, já que está certa de ter no mundo a sua própria presencialidade ou está certa de que a presencialidade é racional. A razão procura o seu *Outro, sabendo que nisso ela nada possuirá que a si mesma; ela busca somente sua própria infinidade".* As conclusões de Hegel são de que a Razão-que-observa "depois de ter escavocado em todas as vísceras das coisas e depois de ter-lhes aberto todas as veias, como que esperando ver surgir brotar a si mesma, *a razão não terá tanto sucesso;* ao contrário, *primeiro ela deve ser levada a termo em si mesma* para depois ter a experiência de sua perfeição". Para-encontrar-se-a-si-mesma-no-outro, portanto, a Razão deve superar o momento "observatio" e passar para o momento "ativo" ou "prático", ou seja, para o momento em que a razão não contempla, mas age moralmente.

B) A "Razão-que-age" repete em nível mais elevado (isto é, no nível da certeza de ser toda coisa) o momento da autoconsciência (cf. p. 117). O itinerário da Razão ativa consiste no começar a realizar-se, inicialmente, como *indivíduo* para, por fim, elevar-se ao universal, superando os limites da individualidade e alcançando

a *união espiritual superior dos indivíduos.* Escreve Hegel: "Primeiramente, essa razão ativa é consciente de si mesma *somente como de indivíduo* e, como *indivíduo,* deve promover e produzir a sua própria efetividade no outro; depois, porém, elevando-se a sua consciência à universalidade, *esse indivíduo torna-se razão universal".* A Razão deve chegar a se concretizar como autoconsciência *individual,* através do reconhecimento da independência das outras autoconsciências e de sua unidade com elas. As etapas desse processo são indicadas por Hegel nas figuras: a) do homem que busca a felicidade no prazer e no gozo; b) do homem que segue a lei do coração individual; c) da virtude e do homem virtuoso.

a) O homem todo voltado para o prazer mundano e para a afirmação de si mesmo (como se espelha, por exemplo, na personagem de Fausto, do *Urfaust* de Goethe) faz experiência "da absoluta rigidez da singularidade", que "se pulverizou na também dura, mas contínua realidade efetiva". O indivíduo que vive nessa dimensão está destinado ao malogro inexorável: ao querer gozar e ter a vida inteira até o fim, vive a amarga experiência de "que tinha a vida, mas com isso agarrava muito mais a morte", porque no fundo do prazer o que há é o nada.

b) Na segunda etapa, a Consciência reconhece em si o universal como "lei do coração", que substitui o seu próprio prazer pelo bem-estar da humanidade (essa atitude da consciência provavelmente reflete a concepção de Rousseau). Mas essa lei do coração, diz Hegel, é "singularidade que quer ser *imediatamente* universal", ou seja, que carece do momento da *mediação* e, portanto, é negativo. Por isso, quem recorre à lei do coração está destinado a se defrontar tanto com os outros que lhe contrapõem "leis também individuais do seu coração" como com o "curso do mundo", que o desmente e mostra-lhe a negatividade de sua posição.

c) Da negação e da superação da individualidade emerge a "virtude", aquela virtude que, porém, ainda está privada de realidade efetiva e, portanto, é ainda abstrata. Ela também se opõe ao curso do mundo, no sentido de que *quereria reformá-lo* e, conseqüentemente, experimenta seu próprio insucesso e sua própria vacuidade (talvez essa virtude abstrata que gostaria de mudar o curso do mundo, como pensam alguns, possa ser representada por personagens do tipo de Dom Quixote ou do tipo de Robespierre).

C) Síntese dos dois momentos anteriores, a Razão é dada pela autoconsciência que supera a sua posição em relação aos outros e ao curso do mundo, encontrando neles o seu próprio conteúdo. Esta fase também se realiza em três momentos sucessivos: a) o representado pelo homem inteiramente voltado para as obras que realiza; b) o da razão legisladora; c) o da razão examinadora ou crítica das leis.

a) O homem inteiramente dedicado às obras que realiza acaba por confundir o próprio *fazer* com *a coisa-a-fazer* e perder-se no "operar puro, que nada opera". Entretanto, nesse operar, o homem se une ao operar dos outros homens, o que já constitui dado positivo. Nesse operar, porém, que é "operar de todos e de cada um", falta ainda uma finalidade, ou seja, um conteúdo real absoluto.

b) Esse conteúdo é dado pela Razão legisladora, sob a forma de imperativos universais absolutos. Mas, como genericamente universais e absolutos, esses imperativos revelam-se puras *abstrações.*

c) Em nível superior, coloca-se a tentativa da razão crítica, que encontra sua máxima expressão no formalismo ético kantiano; entretanto, também essa tentativa revela-se *abstrata.*

Como momento conclusivo, nessa fase, a Autoconsciência descobre que *a substância ética nada mais é senão aquilo em que ela já está submersa:* é o *ethos* da sociedade e do povo em que vive. Escreve Hegel: "Na verdade, em um povo livre, a razão está concretizada; ela é espírito presente e vivo, no qual o indivíduo não somente encontra expressa e dada (...) sua *destinação* (isto é, sua essência universal e individual), mas na qual é ele próprio essa essência e também alcançou a sua destinação. Foi por isso que os homens mais sábios da Antigüidade encontraram a sentença: *sabedoria e virtude consistem em viver em conformidade com os costumes do seu próprio povo."*

3.2.5. *O Espírito*

4) A Razão-que-se-realiza-em-um-povo-livre e em suas instituições é a Consciência que se reúne intimamente à sua própria "substância ética", que já se tornou o Espírito. O Espírito é o indivíduo que constitui um mundo tal como ele se realiza na vida de um povo livre. O Espírito, portanto, é a unidade da Autoconsciência "na perfeita liberdade e independência" e, ao mesmo tempo, em sua oposição "mediata". O Espírito é "Eu que é Nós, Nós que é Eu". Quem não tiver continuamente presente essa dimensão intersubjetiva e *social* do Espírito não poderá compreender sequer uma palavra do que diz Hegel.

Conseqüentemente, está claro que, durante todo o curso do resto do itinerário fenomenológico, as "figuras" tornam-se "figuras de um mundo", etapas da história, que nos mostram o Espírito "alienado no tempo", mas que, através dessa alienação, se realiza, se reencontra e, por fim, se autoconhece. As etapas fenomenológicas do "Espírito" são: A) o Espírito *em si* como eticidade; B) o Espírito *que se alheia de si;* C) o Espírito *que readquire certeza de si.*

A) O primeiro momento do Espírito encontra-se inicialmente a) na *polis* grega, onde se realiza "a bela vida ética" do povo grego.

Mas o equilíbrio dessa "bela vida ética" é instável, porque tem uma verdade puramente *imediata*. b) Por isso, logo surgem conflitos dialéticos, dos quais é exemplo o conflito entre "lei divina", que o homem leva avitamente dentro de si, e "lei humana", representado de modo paradigmático pela figura de Antígona (na tragédia de Sófocles), que, segundo a lei humana, não poderia dar sepultura ao irmão, ao passo que, segundo a lei divina que sente dentro de si, o sepulta. Creonte, que a pune, reafirma a lei humana. Mas o Destino pune *tanto* Antígona, que não respeitou a lei humana, *como* Creonte, que não respeitou a lei divina. c) Nesses conflitos, o indivíduo pouco a pouco emerge por sobre a comunidade. Rompe-se então o universal encarnado na "bela vida ética" e os fragmentos dão origem, precisamente, aos indivíduos singulares. O triunfo desse momento dialético ocorre com o Império romano (sobretudo no período que vai dos Antoninos a Justiniano), com a criação da "pessoa jurídica". Qualquer homem, fosse qual fosse a sua origem, podia obter a cidadania romana naquele momento, sendo reconhecido precisamente como "pessoa jurídica". Mas esse nivelamento, que corta todas as diferenças, é abstrato. Da situação de *ter todos os direitos* passa-se facilmente para situação de *não ter nenhum direito*. Dessa situação nasce César, o "Senhor do mundo", como antítese. O indivíduo afastou-se da substância ética e, portanto, cindiu-se dela.

B) O momento da cisão chega ao seu ponto culminante na Europa moderna, na qual, perdendo a unidade que lhe fôra própria no mundo medieval, a Europa moderna se auto-afasta e volta-se principalmente para a conquista do poder e das riquezas. a) Esse é o momento da "cultura", mas de cultura fútil, que tudo critica e dissolve de modo "frenético" e, portanto, acaba por se autodestruir. É compreensível, portanto, a sublevação da "fé", que, à unidade do mundo da cultura, contrapõe "Outro Mundo" (e, assim, Hegel volta ao tema da "Consciência infeliz". À fé, porém, se contrapõe a *intelecção pura,* que reafirma os direitos da razão. b) Essa contraposição se eleva a um conflito no nível máximo com o iluminismo, que, embora tendo o grande mérito de ter reafirmado a razão (Hegel, eleva, portanto, o iluminismo a "figura" do Espírito), teve o efeito negativo de ter dissolvido toda realidade, transformando-se em uma espécie de "fúria do dispersar", salvando apenas o "útil" e tendo assim o efeito de reduzir todas as coisas ao valor restrito de "servir a outras coisas". c) Mas a liberdade absoluta do iluminismo é vazia, como vazio é seu igualitarismo. E o resultado de tudo isso é o "Terror" (como mostrou a experiência da Revolução Francesa), que, depois de ter eliminado todas as hierarquias sociais e, em geral, todas as diferenças, revolta-se contra tudo e contra todos e, por fim, revolta-se dialeticamente também contra si mesmo, auto-anulando-se.

C) O Espírito volta à *conciliação consigo* na "moralidade". a) O primeiro momento desse retorno é o que se expressa na moral de tipo kantiano, que proclama o dever, mas se mostra incapaz de indicar o *conteúdo* do dever. b) Assim, ela cai na "distorção" estrutural, reintroduzindo subrepticiamente aqueles conteúdos e fins que (em palavras) queria manter fora do seu discurso do "puro" *dever pelo dever.* c) Dessa situação, dialeticamente, surge a figura da "conscienciosidade", que é o "simples agir conforme o dever, que não realiza este ou aquele dever, *mas sabe e faz o que é concretamente justo",* ou seja, que é consciência efetiva do dever concreto e, portanto, une sinteticamente a abstração kantiana à concretude histórica viva. Essa "conscienciosidade" pode desnaturar-se na conscienciosidade da romântica "alma bela" (cf. acima, p. 37), que se torna de tal forma "conscienciosa" que não quer se comprometer com nenhuma ação, não suporta a realidade e, assim, acaba por enlouquecer ou por definhar (alusão a Hörderlin e a Novalis?). Mas a conscienciosidade da "alma bela" não age, embora se arrogue o juízo (que, comumente, é juízo de condenação) sobre quem age. Esse conflito entre o Eu julgante e o Eu julgado é superado na síntese superior do "perdão" e da "conciliação", com que, na *Fenomenologia,* o Espírito alcança o seu ponto culminante: "O *sim* da conciliação, no qual os dois Eu abrem mão do seu oposto *ser,* é o *ser* do Eu estendido até a dualidade, Eu que aqui permanece *igual a si e que, em sua completa alienação e no seu completo contrário, tem a certeza de si mesmo; é o Deus que aparece em meio a eles, que se sabem como puro saber."*

3.2.6. *A Religião e o Saber absoluto*

5) A *Fenomenologia* apresenta ainda uma etapa, ou seja, a "Religião", através da qual se chega à meta, o Saber Absoluto. Já que deveremos falar sobre a concepção da religião mais adiante, na filosofia do Espírito, limitamo-nos aqui a alguns poucos acenos (trata-se de páginas que, ao que parece, Hegel acrescentou à *Fenomenologia* por razões contingentes, ainda que o seu sentido redunde claro no conjunto). Na Religião e em suas diferentes manifestações, o Espírito toma consciência de si mesmo, "mas somente do ponto de vista da *consciência,* que tem consciência da essência absoluta" e não ainda como *autoconsciência absoluta do próprio Absoluto,* que será o ponto de vista do Saber absoluto. Pode-se dizer ainda que a Religião é *a autoconsciência do Absoluto, mas ainda não perfeita,* ou seja, na forma da representação e não do conceito. Hegel distingue três etapas na *Fenomenologia* da religião: a) a da religião natural-oriental, que representa o Absoluto em forma de elementos ou coisas naturais (astros, animais); b) a da

religião grega, que representa o absoluto em forma humana, ou seja, de sujeito finito; c) a da religião cristã, que representa o ponto culminante. Hegel vê os conceitos cardeais de sua própria filosofia nos dogmas do cristianismo: a Encarnação, o Reino do Espírito e a Trindade expressam o conceito de Espírito que se aliena para se autopossuir e que, no seu ser-outro, mantém a igualdade de si consigo, operando a síntese suprema dos opostos.

6) A superação da forma de conhecimento "representativo" próprio da religião, leva, por fim, ao puro conceito e ao Saber absoluto, ou seja, ao sistema da ciência, que Hegel exporia na "lógica", na "filosofia da Natureza" e na "filosofia do Espírito", como veremos.

3.3. Natureza polivalente e ambigüidade da "Fenomenologia do Espírito"

A *Fenomenologia* constitui um *unicum* na história da filosofia, atraindo a atenção também em virtude de suas significações polivalentes e de sua ambigüidade desconcertante.

Esse *unicum* recebe um pouco de luz quando o olhamos com base no fundo cultural de sua época e, particularmente, quando o relacionamos com os *Bildungsromane* os romances-de-formação sobre os quais os estudiosos com razão chamaram a atenção. No *Emílio,* Rousseau já apresentara no protagonista experiência paradigmática, ou seja, a experiência de indivíduo que, passando através de momentos essenciais de severo tirocínio educativo, conquista a liberdade.

Mas é sobretudo no âmbito da cultura alemã que esse tipo de romance tem seus exemplos mais significativos: o *Wilhelm Meister* de Goethe (cf. p. 41), o *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis (cf. p. 29) e o *Hyperion* de Hölderlin (cf. p. 34), para citar apenas os mais famosos. As personagens desses romances encontram uma série de dificuldades e, através do duro tirocínio da experiência sofrida, superam suas convicções originárias, que pouco a pouco se revelam ilusórias (e, no entanto, etapas pelas quais era preciso passar), e, por fim, alcançam a verdade.

A *Fenomenologia* pode ser considerada como grande "romance de formação filosófica", no qual, porém, como vimos, o protagonista é *tanto* o indivíduo empírico *como* (e sobretudo) o próprio Espírito.

Assim, revela-se de clareza exemplar a seguinte passagem de Hegel, que é a verdadeira chave para entender a obra difícil: "Como *não apenas a substância do indivíduo, mas também o Espírito do mundo teve a paciência de percorrer essas formas em toda a extensão do tempo e tomar sobre si o enorme peso da história universal, para alcançar então em cada forma, porquanto esta o*

comportasse, o total conteúdo de si mesmo, e como *o Espírito do mundo não teria podido alcançar a consciência de si com menor esforço, é evidente que, segundo a coisa mesma, o indivíduo não poderá chegar a compreender a sua substância por caminho mais breve;* entretanto, tem diante de si um esforço mais leve, porque tudo aquilo *em si* já *consummatum est:* o conteúdo está (...) reduzido (...) a simples determinação de pensamento (...), *já está reduzido a memória."*

Portanto, a *Fenomenologia* pode ser comparada (como já ressaltaram alguns) a grandiosa "anamnese" platônica que leva a alma humana ao seu estar-entre-os-deuses (à "planície da verdade", como diz o *Fedro),* ou seja, fora de metáfora, que leva a consciência da perspectiva empírica à perspectiva do Absoluto. E é precisamente segundo esta perspectiva que exporemos agora o "sistema da Verdade" de Hegel.

4. A lógica

4.1. A nova concepção da lógica

A *Fenomenologia* nos levou do ponto de vista do saber da consciência empírica ao ponto de vista do Saber absoluto. Consideradas retrospectivamente, as várias etapas e "figuras" da fenomenologia ainda *não* são "a ciência completa em *toda* a sua verdade". É compreensível, então, que Hegel (embora considerando as etapas fenomenológicas como momentos insuprimíveis e absolutamente necessários, somente através dos quais a Consciência adquire o verdadeiro conhecimento) chame o saber dessas "figuras" individuais de saber "aparente" e, portanto, apresente o iter *fenomenológico* também como o "voltar-se contra as aparências", que pouco a pouco são superadas (vale dizer, retiradas-e-conservadas), até o momento em que, como vimos, a Consciência alcança o ponto de vista do Saber absoluto.

No plano do Saber absoluto, cai toda diferença entre "certeza" (que implica sempre elemento de subjetividade) e "verdade" (que é sempre objetividade), entre "saber" como *forma* e "saber" como *conteúdo.*

O saber absoluto é exatamente essa coincidência absoluta entre forma e conteúdo. E a *Lógica* se inicia e se desenvolve inteiramente nesse plano, definitivamente conquistado pela *Fenomenologia.*

Em conseqüência, a lógica hegeliana torna-se algo totalmente novo em relação à lógica da tradição aristotélica. Nem podia ser diversamente, depois da revolução kantiana e dos sucessivos de-

senvolvimentos idealistas de Fichte e Schelling. Assim, a lógica de Hegel não é puro *organum,* puro "instrumento" ou "método" no sentido em que existia a lógica formal (cf. vol. I, pp. 211ss). Poder-se-á dizer que a lógica de Hegel é o estudo da *estrutura do inteiro:* o próprio Hegel fala expressamente de "armação" do inteiro. Mas essas expressões devem ser entendidas dinamicamente, ou seja, no sentido de que a lógica é o *estruturar-se,* ou, melhor ainda, o *auto-estruturar-se* do esqueleto do inteiro.

A tese de fundo da lógica hegeliana, que nada mais é do que a conseqüência de tudo o que foi dito até aqui, é que "pensar" e "ser" coincidem e que, portanto, a *lógica* coincide com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica).*

O velho Parmênides já dizia: "o pensar e o ser são a mesma coisa" (cf. vol. I, p. 51). E exatamente essa é a posição de Hegel, porém no único sentido possível *depois* da revolução kantiana, isto é, no sentido de que, no seu proceder, realiza-se a si mesmo e ao próprio conteúdo (realizando-se, realiza *eo ipso* o seu próprio conteúdo). Diz Hegel: "A consciência pura (...) contém o pensamento, enquanto é ao mesmo tempo também a coisa em si mesma ou então a coisa em si mesma enquanto é ao mesmo tempo também o puro pensamento. Como ciência, *a verdade é a pura autoconsciência que se desenvolve (...).*"

A grande *Lógica* de Hegel, constitui por assim dizer, a síntese dos conteúdos que se encontram no *Organon* e na *Metafísica* de Aristóteles. Portanto, têm perfeita razão os intérpretes que afirmam que a lógica hegeliana é uma "filosofia primeira" (em sentido aristotélico) e, portanto, uma "teologia" ou (como já dissemos) uma grandiosa "metafísica". Hegel censura Kant por ter negado a possibilidade de construir uma metafísica como ciência: com efeito, para Hegel, "um povo sem metafísica é como templo sem altar".

Hegel chega até a dizer — e essa talvez seja a sua afirmação mais iluminadora — que as diversas categorias através das quais a sua lógica pouco a pouco se desenvolve podem ser vistas como *definições sucessivas do Absoluto.* Desde a primeira tríade, que expressa a *identidade* em sentido especulativo (ou seja, no sentido esclarecido na p. 109) de *identidade* e *não-identidade* como ser/não-ser/devir (do que logo falaremos), até às tríades mais elevadas, nada mais temos que "definições mais determinadas e mais ricas" do próprio Absoluto. Cada categoria que se desenvolve triadicamente constitui um elo sempre mais amplo da espiral. Em suma: a lógica hegeliana pode ser representada como sendo um *dizer a mesma coisa de modo progressivamente mais rico* (um dizer, porém, que coincide com um tornar-se-sempre-mais-rica da coisa mesma de que é dito).

II Quadro

A LÓGICA E A TOTALIDADE DE SUAS CATEGORIAS

IDÉIA EM SI OU IDÉIA COMO LOGOS

- **1. ser**
  - **1. qualidade**
    1. ser: a) ser; b) nada; c) devir
    2. ser determinado: a) ser determinado como tal; b) a finitude; c) a infinitude
    3. ser para si: a) o ser para si como tal; b) uno e muitos; c) repulsão e atração
  - **2. quantidade**
    1. quantidade: a) quantidade pura;
       b) grandeza contínua e discreta;
       c) limitação da quantidade
    2. quanto: a) número; b) quanto extensivo e intensivo; c) infinitude quantitativa
    3. relação quantitativa: a) relação direta; b) relação inversa; c) relação potencial
  - **3. medida**
    1. quantidade específica: a) quanto específico; b) medida especificadora; c) ser para si na medida
    2. medida real: a) relação das medidas independentes; b) linha nodal de relações de medidas; c) o desmesurado
    3. gênese da essência: a) a indiferença absoluta; b) a indiferença como relação inversa dos seus fatores; c) passagem para a essência
- **2. essência**
  - **1. essência**
    1. aparência: a) essencial-inessencial; b) mera aparência; c) reflexão
    2. essencialidade: a) identidade; b) diferença; c) contradição
    3. fundamento: a) fundamento absoluto; b) fundamento determinado; c) condição
  - **2. aparência**
    1. existência: a) a coisa e as suas propriedades; b) o constar de matérias da coisa; c) a resolução da coisa
    2. aparência ou fenômeno: a) lei do fenômeno; b) mundo fenomênico e mundo em si; c) resolução da aparência
    3. relação essencial: a) relação do todo e das partes; b) relação da coisa e da sua extrinsecação; c) relação do externo e do interno
  - **3. realidade**
    1. absoluto: a) exposição do absoluto; c) modo do absoluto
    2. realidade: a) acidentalidade; b) necessidade relativa; c) necessidade absoluta
    3. relação absoluta: a) relação da substancialidade; b) relação de causalidade; c) ação recíproca

3. conceito

- **1. subjetividade**
  1. conceito : a) universal; b) particular; c) indivíduo
  2. juízo: a) juízo de existência; b) juízo da reflexão; c) juízo da necessidade; d) juízo do conceito
  3. silogismo: a) silogismo da existência; b) silogismo da reflexão; c) silogismo da necessidade
- **2. objetividade**
  1. mecanismo: a) o objeto mecânico; b) o processo mecânico; c) o mecanismo absoluto
  2. quimismo: a) o objeto químico; b) o processo; c) superação do quimismo
  3. teleologia: a) o objetivo subjetivo; b) o meio; c) o objetivo alcançado
- **3. idéia**
  1. a vida: o indivíduo vivo; b) o processo vital; c) o gênero
  2. a idéia do conhecer: a) a idéia do verdadeiro; b) a idéia do bem
  3. a idéia absoluta

N.B.: A idéia absoluta é a totalidade orgânica de *todas* essas categorias em sua conexão dialética estrutural, a síntese viva que as abrange todas em seu pleno desdobrar-se.

Acima, usamos o termo "teologia", não certamente por acaso ou arbitrariamente. É o próprio Hegel quem o diz claramente: "A lógica deve (...) ser entendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si, sem véu.* Assim podemos nos expressar deste modo: esse conteúdo é *a exposição de Deus, como ele é em sua eterna essência, antes da criação da natureza e de um espírito finito".*

Agora, devemos atentar bem para essa expressão: "Deus, como ele é antes da criação" etc. Ela não significa aquilo que quer dizer no contexto da filosofia clássico-cristã, dado que, para Hegel, o Absoluto é processo, é resultado do processo (auto-resultado), de modo que não se tem o máximo do resultado no momento inicial, mas sim no momento final, e, portanto, não no Deus-que-é-objeto-da-lógica, mas sim no Deus-como-ele-é-depois-da-criação, ou seja, no Deus que conheceremos na filosofia do Espírito. O Deus *antes* da criação, de certa forma, é um *minus* em relação ao Espírito *depois* da criação, enquanto representa o momento da "tese", ao passo que o Deus depois da criação representa o momento da "síntese".

O Deus da *Lógica* é o elemento puro do pensamento (o Logos), que deve antes alienar-se na natureza (cf. pp. 140ss) para depois superar essa alienação (negando-a) e tornar-se Espírito (cf. pp. 145ss). O Logos, ou seja, o Deus como ele era em sua "eterna essência", de que fala a lógica hegeliana, *não* corresponde ainda, portanto, ao Motor imóvel de Aristóteles, que é Pensamento de pensamento (cf. vol. I, p. 188) ou Ao Nous (cosmos noético) plotiniano (cf. vol. I. p. 343) ou agostiniano (cf. vol. I, p. 45s), porque não é ainda o máximo de realidade. Isso só existirá no Espírito, como veremos, que é a realização dialética (a auto-realização) daquele Logos de que trata a *Lógica*. E quando falar do Espírito (e somente então) é que, com efeito, Hegel recorrerá solenemente ao Motor Imóvel de Aristóteles.

É exatamente isso que Hegel entende quando diz que a lógica estuda a Idéia "em si", ao passo que a filosofia do Espírito estuda a Idéia "em si e para si", ou seja, no seu "retornar a si" depois de se ter "alienado" na Natureza.

Somente tendo presente a concepção do Absoluto como "processo" (ou auto-processo) dialético é que se pode compreender a novíssima concepção hegeliana da lógica (a mais difícil dentre todas as que foram apresentadas no contexto do pensamento ocidental).

Ainda resta a esclarecer, porém, outro ponto, muito importante. O Logos da *Lógica,* ou seja, a Idéia-em-si, não deve ser concebido como uma espécie de realidade *única* e compacta, mas sim, por seu turno, como Desenvolvimento e Processo dialético. A "Idéia lógica" é a *totalidade das suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético,* ou seja, a totalidade dos conceitos determina-

dos e dos nexos que os ligam e ligam a sua passagem de um a outro em círculos sempre mais altos, até o desvendar total da verdade, que é precisamente a Idéia em seu conjunto (lembremo-nos do mundo das Idéias de Platão, com todos os seus nexos dialéticos positivos e negativos em seu conjunto, ou no Logos dos estóicos, contendo todas as "razões seminais").

Obviamente, não podemos aqui seguir esse imponente desdobramento conceitual, porque resume em si toda a temática lógica e ontológico-metáfísica, com suas respectivas figuras, tais como emergiram dos pré-socráticos até o próprio Hegel. Mas, para dar uma pálida imagem de sua grandiosa complexidade, apresentamos um esquema à parte, que indica as temáticas tratadas por nosso filósofo e os seus nexos, com a relativa terminologia técnica (cf. II quadro, pp. 128s). Ademais, podemos pelo menos indicar o sentido das etapas fundamentais segundo as quais se desenvolve a lógica hegeliana e ilustrar o novo sentido revolucionário que as mais famosas figuras teóricas da filosofia clássico-tradicional passam a assumir no novo contexto.

As três etapas principais da *Lógica* são as que Hegel chama de 1) "ser", 2) "essência" e 3) "conceito". 1) Na lógica do *ser,* a dialética *procede em sentido horizontal,* através de passagens que levam de um termo a outro, que absorve em si o anterior. 2) Na lógica da *essência,* ao contrário, temos um como que *desenvolver-se* dos vários termos e um como que "refletir-se" recíproco de um termo no outro. 3) Por fim, na lógica do *conceito,* cada termo prossegue no outro e nesse continua até identificar-se (dialeticamente) com ele. Podemos dizer que 1) na lógica do ser, o pensamento procede como que sobre um plano ou uma superfície, 2) na lógica da essência, o pensamento aprofunda, ou seja, cresce segundo a dimensão da profundidade, 3) ao passo que, na lógica do conceito, o pensamento torna-se completo, ou seja, se dá segundo a dimensão da *circularidade.*

Mas o que dissemos sinteticamente ficará mais claro nas análises que virão a seguir.

4.2. **A lógica do ser**

A lógica do ser, que, como dissemos, se move como que sobre um plano, subdivide-se em lógica 1) da qualidade, 2) da quantidade, 3) da medida.

1) A *qualidade* é a determinação conceitual mais imediata que coincide com a coisa: com efeito, pensando uma coisa, nós a captamos imediatamente como "um qual". 2) Na *quantidade,* a qualidade é "negada" e considerada como in-diferente (enquanto prescinde do "qual"). 3) A *medida* é a síntese que retira-e-mantém

os dois momentos anteriores, enquanto se coloca como a unidade do qualitativo e do quantitativo, ou seja, como *"quantum qualitativo"*, vale dizer, como "regra" de toda operação de medida (e a regra da medida, precisamente, é síntese quali-quantitativa).

O começo absoluto da *Lógica* é constituído pela primeira tríade, com que se inicia o movimento lógico da primeira categoria (ou seja, a categoria da qualidade) e constitui de longe o ponto mais discutido de toda a lógica hegeliana (e talvez de toda a obra de Hegel). Essa tríade é constituída por a) *ser,* b) *não-ser* e c) *devir* (cf. II quadro, p. 128s). São inumeráveis as interpretações e exegeses já apresentadas a esse respeito. Alguém já disse que, na realidade, *nesse começo já se encontra toda a lógica e toda a metafísica.* "Ser", "não-ser" e "devir", com efeito, resumem tudo o que existe e que pode ser pensado e dito. Mas, para dizer a verdade, o mesmo poderia ser repetido, a títulos diversos, para muitos outras tríades posteriores (se não até para todas elas). E quem compreendeu o que explicamos acima não se surpreenderá, dado que Hegel afirmou expressamente que as categorias da *sua* lógica nada mais fazem do que expressar o Absoluto em níveis pouco a pouco mais elevados (e, portanto, as sucessivas tríades expressam sempre *tudo, de modo pouco a pouco sempre mais articulado).*

Entretanto, a primeira tríade da lógica hegeliana revela-se particularmente interessante, inclusive pela razão de que assume as posições da mais antiga metafísica grega (a dos pré-socráticos, especialmente de Parmênides e de Heráclito; cf. vol I. pp. 35ss e pp. 50ss), ou seja, os primeiros modos como o Absoluto foi pensado e formulado. O "fundo" da história do pensamento ocidental, assim, reemerge de modo mais sugestivo, como o começo do primeiro círculo da espiral que subirá pouco a pouco, em círculos sempre mais amplos. As maiores dificuldades surgidas em relação a essa primeira tríade dialética freqüentemente derivaram do fato de não se ter levado profundamente em conta o dado de que, em Hegel, *pensamento e realidade coincidem* e que o movimento ser/não-ser/devir é o mesmo movimento *tanto* do real *como* do pensamento.

E eis como ocorre essa passagem triádica. Se penso o *puro* ser (o ser privado de qualquer determinação), penso, em última análise, em algo que não é nada (determinado). E o pensar vazio ainda não é *verdadeiro* pensar. O pensamento é movimento e, como tal, se efetiva como *devir.* E o devir, precisamente, supõe a contínua passagem do ser ao não-ser e vice-versa. Como esclareceu agudo estudioso de Hegel (G. G. Gadamer), *o devir é a verdade do pensar* (se imobilizássemos o pensamento, deixaríamos de pensar), assim como é a verdade do real. Assim, ser e nada são "superados" em sua *síntese,* encontrando nela só realidade (como já havia sustentado Heráclito, embora em plano puramente objetivista; cf. vol. I, p. 37).

O devir (ou seja, a primeira tríade dialética) desemboca no *ser,* ou seja, em 1) "alguma coisa" (determinado) que, como tal (isto é, enquanto toda *determinação* é *negação),* não é todas as outras coisas (tese). 2) Desse modo, o "alguma coisa" requer "alguma outra coisa" (antítese). 3) Temos então (síntese) um "devir" em nível mais alto do que o da tríade anterior, ou seja, um *devir determinado* e *diferenciado.*

Recorremos expressamente, além da primeira, também a esta segunda tríade (tenha-se em conta sempre o II quadro) porque é a esta que Hegel liga as suas importantes observações sobre o "falso" e o "verdadeiro infinito", bem como suas considerações sobre a negatividade e não-veracidade do finito e sobre a veracidade do idealismo, que consiste exatamente na denúncia da não-veracidade do finito.

Comecemos pela questão do falso e do verdadeiro infinito. Por sua própria natureza, que consiste em ser determinado, o "alguma coisa" remete a "alguma outra coisa", ou seja, a outro "alguma coisa" e este a outro ainda e assim por diante, ao infinito. Mas o infinito que se configura desse modo nada mais é do que "fuga do finito", que progride sem fim em *linha reta.* Segundo Hegel, esse não é de modo algum o "verdadeiro infinito", mas somente o "falso infinito" próprio do *intelecto,* sendo aquele tipo de infinito ao qual o próprio Fichte ficou ancorado. O "verdadeiro infinito" é o infinito da *razão,* que não é como reta que prossegue interminavelmente, mas sim como *círculo,* ou melhor, como processo circular "que consiste em alcançar a si no próprio outro". Ou seja, *o verdadeiro infinito é o processo dialético.* Conseqüentemente, Hegel o define como "a negação da negação, o afirmativo, o ser que se restabeleceu de novo a partir da limitação". Mas há também outro falso modo de entender o infinito, ou seja, a forma da velha metafísica, que o concebe como o "além" e o "acima" do finito, ou seja, como substância *transcendente* infinita. Portanto, o infinito não deve ser entendido nem a) como indefinido ir além do finito (de finito a finito), nem b) como transcendência (o infinito como totalmente diferente do finito), mas como c) contínua *superação dialética* da finitude.

Está claro que (e, assim, passamos à segunda questão), para Hegel, o finito *não* tem em si mesmo verdadeira realidade: e é exatamente por isso que o seu destino é o de fazer-se (dialeticamente) infinito. Sobre a negatividade do finito (a "tristeza do finito"), Hegel escreveu páginas célebres, das quais extraímos uma das afirmações mais claras e significativas: "O finito não apenas se transforma, como o alguma coisa em geral, mas também *perece.* E não é que seja apenas possível que pereça, como se pudesse ficar sem perecer: *o ser das coisas finitas, como tal, está no ter como seu ser, dentro de si, o germe do perecer: a hora de seu nascimento é a hora de sua morte."*

Sendo assim, então, o finito é algo de não-real ("ideal", diz Hegel, no sentido de que não tem realidade por si mesmo). E, para ele, o idealismo fundamenta-se inteiramente nessa consciência. Uma filosofia que atribua realidade verdadeira ao finito não merece sequer o nome de filosofia, porque atribui realidade ao irreal. Eis o famoso trecho em que Hegel enuncia esses princípios: "A proposição de que *o finito é ideal* (não tem realidade por si mesmo) *constitui o idealismo.* O idealismo da filosofia consiste apenas em *não reconhecer o finito como verdadeiro ser.* Toda filosofia é essencialmente idealismo ou, pelo menos, tem o idealismo como o seu princípio: a questão, então, nada mais é do que saber até que ponto esse princípio se encontra efetivamente realizado em cada filosofia. *A filosofia é idealismo como é idealismo a religião.* De modo que sequer a religião reconhece a finitude como verdadeiro ser, como um que último e absoluto ou como um que de não colocado, de incriado, de eterno. A oposição entre filosofia idealista e realista, portanto, carece de significado. *Uma filosofia que atribuísse ao existir finito, como tal, verdadeiro ser, um ser definitivo e absoluto, não mereceria o nome de filosofia."*

4.3. A lógica da essência

A lógica da essência (como já aludimos acima) trabalha escavando em profundidade, para encontrar as raízes do ser. Aliás, é o próprio ser (que coincide com o pensamento que o pensa) que se volta sobre si e se aprofunda re-fletindo sobre si mesmo. Para bem compreender esse ponto, é preciso recordar que, em alemão, "essência" é "Wesen", que deriva do particípio passado do verbo ser, que é "gewesen" e, em certo sentido, significa o refletir-se e o voltar-se sobre si mesmo do próprio ser, como que se condensando em si. Também em grego, na expressão cunhada por Aristóteles, "essência" era dita de modo análogo, com fórmula (*tò tí en einai*) que os latinos traduziam por *quod quid erat esse* (o aquilo que *era* o ser, literalmente), que indicava precisamente o ser enquanto refletido e condensado em si. Em palavras simples, podemos dizer que a lógica da essência estuda o pensamento que quer ver o que existe sob a superfície do ser e chegar ao fundo desse ser.

E o faz através das três categorias principais: 1) da "reflexão"; 2) do "fenômeno"; 3) da "realidade em ato". É assim que Hegel estuda as etapas nas quais o fundo do ser (a essência), progressivamente, primeiro a) *parece,* depois b) *a-parece* e, por fim, c) *se manifesta* plenamente. Deve-se levar em conta que, dada a construção dialética geral, há uma contínua interrelação (em duplo sentido) entre a "essência" e o seu "manifestar-se" (e vice-versa).

É nesta parte da lógica que se dão as discussões sobre os célebres princípios de *identidade* e *não-contradição,* cuja primeira consideração foi feita por Aristóteles (e, conseqüentemente, sobre o princípio leibniziano da *razão suficiente).*

Assim como foram formulados por Aristóteles e codificados pela lógica posterior, segundo Hegel, esses princípios representam o ponto de vista do *intelecto abstrato* e unilateral, mas *não* o ponto de vista da *razão*, que é o único ponto de vista da verdade. Escreve Hegel: "O princípio da identidade soa assim (...): *tudo é idêntico a si*: A = A, e, negativamente, *A não pode ser ao mesmo tempo A e não-A*. Esse princípio não é verdadeira lei do pensamento, mas simplesmente a lei do intelecto abstrato." Para Hegel, a verdadeira identidade não deve ser entendida do modo indicado, mas sim "como *identidade que inclui as diferenças*" . A verdadeira identidade é aquela que dialeticamente se realiza retirando e mantendo as diferenças e que, portanto, implica "a *identidade na distinção e a distinção na identidade*" .

Quanto à relevância da "contradição" e ao papel que ela desempenha no pensamento de Hegel, já falamos em parte acima (cf. p. 108) . A contradiçao é a mola da dialética, sendo, conseqüentemente, absolutamente necessária. Eis as palavras textuais de Hegel: "Portanto, dever-se-ia dizer que *todas as coisas são contraditórias em si mesmas* e isso propriamente, no sentido de que essa proposição, em confronto com as outras, expressa a verdade e a essência das coisas. "

E escreve ainda Hegel: "Um dos preconceitos fundamentais da velha lógica e da representação comum é o de que a contradição não é determinação *tão essencial* e imanente quanto a identidade. Ao contrário, devendo-se falar de ordem de precedência e se houvesse que manter duas determinações firmemente separadas, *seria preciso tomar a contradição como a mais profunda e a mais essencial.* Já que, diante dela, a identidade nada mais é do que a determinação do simples imediato, do morto ser; *já a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade*, pois algo só se move, tem instinto e atividade, *somente enquanto tem uma contradição em si mesmo.* " Isso também pode ser expresso dizendo-se que só o infinito é incontraditório, enquanto é perene superação da contraditoriedade do finito (o incontraditório é apenas a dialética "superação" da contradição).

Nesta parte da lógica encontra-se também a célebre defesa da prova ontológica (a priori) da existência de Deus, apresentada pela primeira vez por santo Anselmo (cf . Vol. I, p. 497) tantas vezes retomada por muitos filósofos e criticada por Kant. Segundo Hegel, as críticas de Kant não se sustentam. E dado o seu ponto de vista, que é o da coincidência entre pensamento e realidade, pensar Deus sem pensá-lo como existente é estruturalmente impossível.

Para Hegel, a prova adequada da existência de Deus é novo tipo de prova, que funde de modo original as instâncias das provas tradicionais. Eis como o próprio Hegel as resume: "Na maneira comum de silogizar, parece que o fundamento do Absoluto seja o ser do finito: como existe o finito, existe o absoluto. A verdade, porém, é que, como o finito é a oposição que se contradiz a si mesma, como ele *não é*, por isso o absoluto é" .

Outras célebres figuras teóricas tratadas por Hegel nesta parte da *Lógica* são as figuras *substância-acidente,* cuja "veracidade" Hegel vê refletida na dupla superior de conceitos *causa-efeito,* da qual ele parte para chegar às conclusões últimas da lógica da essência, do modo como veremos .

Todo efeito, por seu turno, é causa — e isso ao infinito. Mas esse infinito deixa de ser mera *progressão retilínea,* voltando-se sobre si mesmo circularmente. Temos, assim, a "ação recíproca" , na qual causa e efeito, ou seja, ativo e passivo, se identificam (os termos que agem também sofrem e vice-versa).

Desse modo, passa-se da esfera da "necessidade" para o âmbito da "autonomia" , dado que a ação recíproca não implica *hetero*causação, mas sim *auto*causação e, portanto, "liberdade" . Assim, passamos da "essência" ao "conceito" .

4.4. **A lógica do conceito**

Com a seção dedicada à lógica do conceito, passamos àquela que Hegel chamou de "lógica subjetiva", por contraposição às primeiras duas seções, da "lógica objetiva". Aqui, "subjetivo" é entendido em sentido altamente positivo, ou seja, no sentido de lógica que introduz na esfera superior do Sujeito. Assim como a verdade do ser é a essência, da mesma forma a verdade da essência é a razão. Alguém já disse, numa analogia clarificadora, que ocorre aqui aquilo que o discípulo de Saís (de que fala Novalis em seu romance) descobriu tirando o véu que cobria a face da deusa: descobriu-se a si mesmo (a passagem de Novalis em que esse conceito se expressa pode ser vista em trecho citado acima por nós, p. 28). A analogia é pertinente, mas deve ser desenvolvida e completada: na lógica do conceito não só descobrimos que a realidade é o Sujeito (o que aliás, já havia sido aquisição da F*enomenologia*), mas se descobre também o *porquê.* A lógica hegeliana do conceito é a lógica conduzida do ponto de vista daquilo que Kant entrevira com o seu "Eu penso", já desenvolvido por Fichte (cf. pp. 56ss) e aqui não somente muito mais aprofundado, mas também levado as suas conseqüências extremas. Então, tudo é visto como autodesdobrar-se dialético do Sujeito, que é toda-a-realidade.

Mas, para Hegel, o que significa exatamente "conceito" (*Begriff*)?

Por "conceito", Hegel entende todo o resultado do movimento lógico até aqui alcançado. O "conceito" seria o Eu penso que se autocria e, autocriando-se, cria todas as determinações lógicas. Portanto, mais uma vez, ele *não* entende aquilo que comumente se entende por "conceito" do ponto de vista do *intelecto*, mas sim aquilo que se entende do ponto de vista superior da *razão*. Estamos, portanto, em novo plano.

Esta passagem-chave esclarece qualquer equívoco: "Na lógica do intelecto, costuma-se considerar o conceito como simples forma de pensamento, mais precisamente como *representação universal*. É a essa concepção subordinada do conceito que se refere a afirmação, tão freqüentemente repetida por aqueles que se reportam à sensação e ao coração, de que os conceitos como tais seriam algo morto, vazio e abstrato. *Com efeito, é verdadeiramente o contrário: o conceito é muito mais o princípio de toda vida e, portanto, ao mesmo tempo, o absolutamente concreto*. Já vimos que as coisas são assim como resultado de todo o movimento lógico que se desenvolveu até aqui; por isso, não há mais necessidade de demonstrá-lo, logo aqui. Quanto à oposição entre forma e conteúdo, levantada em relação ao conceito como algo que se pretende que seja somente formal, tal oposição, juntamente com todas as outras oposições fixadas pela reflexão, podemos dizer que já a deixamos para trás de modo dialético, isto é, como superada por si mesma. E é precisamente o conceito que contém em si, como superadas, todas as determinações anteriores do pensamento. Certamente, o conceito deve ser considerado como *forma*, mas somente como *forma infinita, criadora, que encerra em si a riqueza de todo conteúdo e ao mesmo tempo, a dispensa de si mesma*. Da mesma forma, o conceito também pode certamente ser chamado abstrato, se por concreto entende-se somente aquilo que é *sensivelmente* concreto, em geral, aquilo que pode ser percebido imediatamente, mas o conceito como tal não se deixa agarrar com as mãos, pois, quando se trata do conceito, o ver e o sentir já devem ter ficado para trás. Igualmente, como antes já observamos, o conceito é, ao mesmo tempo, *o absolutamente concreto e, precisamente o é enquanto contém em si, em unidade ideal, o ser e a essência, e, portanto, toda a riqueza dessas duas esferas*. Se, como antes observamos, os diversos graus da idéia lógica podem ser considerados como *uma série de definições do absoluto*, a definição do absoluto que daí surge é a que diz: *o absoluto é o conceito*. Claro, neste caso *é preciso entender o conceito em sentido diferente e mais elevado do próprio da lógica do intelecto*, segundo o qual o conceito é considerado somente como uma forma do nosso pensamento subjetivo, em si privado de conteúdo."

O conceito, diz ainda Hegel, é "o que forma e cria". Ele diz também que é "absoluta negatividade", no sentido de que é *negação de toda determinação e de toda finitude* e sua superação (sendo, portanto, negatividade absoluta que se resolve em positividade absoluta). Por fim, Hegel também qualifica o conceito como "potência livre" e até "bem-aventurança ilimitada". Em suma: o Conceito é o nome mais rico e mais adequado (até este momento do processo lógico) para expressar o Absoluto como a passagem citada diz claramente.

É evidente que, mudando de modo tão radical o significado do conceito no plano da Razão, também o "juízo" e o "silogismo" (estreitamente ligados ao conceito) devem adquirir sentido completamente novo.

No contexto da lógica hegeliana da Razão, o "juízo" coincide com aquilo que, acima, vimos ser o significado da "proposição especulativa", exposição à qual remetemos (cf. pp. 109ss). O *é* da cópula do juizo hegeliano expressa *identidade dinâmica* entre sujeito e predicado e o termo mais importante torna-se o predicado (e não mais o sujeito) da proposição, porque o predicado expressa o universal, ao passo que o sujeito expressa o individual. O juízo, portanto, expressa o individual no-seu-fazer-se-universal.

O silogismo representa a unidade dos três momentos: a *universalidade,* a *particularidade* (ou especificidade) e a *individualidade,* com o nexo preciso que os liga. O silogismo (no novo sentido hegeliano) é o universal que, através do particular (a espécie) se individualiza e vice-versa, ou seja, o indivíduo que, através do particular (a espécie) se universaliza. Por exemplo: o animal (= universal), através da espécie homem (= particular), se individualiza (por exemplo, em Carlos, Luís) e, vice-versa, todo homem em particular (= indivíduo), através da espécie homem (= particular), tende ao universal expresso pelo animal.

Desse modo, Hegel pode sustentar a tese (absolutamente paradoxal para a velha lógica, mas óbvia no contexto da nova) de que *toda a coisa é silogismo:* "Se, por exemplo, tomarmos o *silogismo* (não no sentido da velha lógica, da lógica formal, mas em sua veracidade (= segundo a lógica da Razão), ele é a determinação pela qual o *particular* (= espécie) é o termo médio que liga os extremos do *universal* e do *singular* (= o indivíduo). *Essa forma de ligar silogisticamente é forma universal de todas as coisas.*"

Mas Hegel não fica nisso. Ele concebe o seu próprio sistema como gigantesco silogismo, no qual os três momentos da "idéia lógica", da "Natureza" e do "Espírito" são os três termos do próprio silogismo, que se mediam dinamicamente. Para Hegel, também são grandiosos silogismos os dogmas centrais do cristianismo, nos

quais se expressa a idéia do universal que mediatamente se liga ao individual.

Por fim, também deveria ficar claro o novo significado que também assume nesse contexto o termo "Idéia", já antecipado em grande parte acima. Agora, a Idéia é o Conceito que se autorealizou plenamente e, portanto, a totalidade dos momentos dessa realização, vista como *processo* e *resultado dialético*. É assim que N. Hartmann resume o significado da Idéia absoluta hegeliana: "A idéia absoluta nada mais é que a autoconsciência desenvolvida pelo absoluto: é, portanto, (...) o mesmo conteúdo que a *lógica* desenvolveu em seu itinerário dialético. E esse itinerário é o saber que o Absoluto tem de si."

A Idéia, portanto, é a totalidade das categorias da lógica e dos seus nexos desdobrados.

5. A Filosofia da Natureza

5.1. A posição da Natureza e o seu significado no sistema de Hegel

Depois de se ter Lido a *Lógica,* pode-se perguntar o que ainda pode estar faltando no sistema de Hegel, já que nela está todo o pensamento e está toda a realidade (lógica + ontologia) .

Mas o próprio Hegel nos disse que a lógica é " a representação de Deus como ele é em sua essência eterna, *antes* da criação da *natureza* e de *espírito finito*". Então, aquilo que ainda falta é precisamente a " criação da natureza" e, depois, de " espírito finito".

Os intérpretes indicaram nessa passagem da Ideia da natureza o ponto mais problemático e quase que inexplicável do ponto de vista (tanto exegético como teórico) da filosofia de Hegel, destacando que a linguagem da frase citada só poderia ser metafórica, porque em Hegel tudo é Idéia e na Idéia e, portanto, a criação da natureza *não pode significar o sobrevir de alguma coisa diferente da própria Idéia e separado da Idéia.*

A razão dessa dificuldade deriva sobretudo do fato de que, para esse ponto, confluem várias sugestões de gêneses diversas, que Hegel custa a dominar e que dão origem à inextricáveis aporias, que o esquema dialético consegue unificar em parte, mas não consegue dominar e resolver.

1) Em primeiro lugar, aparece a grande sugestão da processão dialética do neoplatonismo (do qual Hegel era fervoroso admirador), que concebia o desenvolvimento da realidade em sentido triádico (cf. Vol. I. pp. 353) como manência (*moné*) — saída (*próodos*) — retorno (*epistrophé*). A idéia lógica hegeliana corresponde à

III Quadro

A FILOSOFIA DA NATUREZA E AS SUAS CATEGORIAS

- **NATUREZA = IDÉIA FORA DE SI**
  - **mecânica**
    - 1. espaço e tempo
      - 1. espaço
      - 2. tempo
      - 3. lugar e movimento
    - 2. matéria e movimento — mecânica finita
      - 1. inércia
      - 2. impacto
      - 3. queda
    - 3. mecânica absoluta
  - **física**
    - 1. física da individualidade universal
      - 1. corpos físicos livres
      - 2. elementos
      - 3. processo elementar
    - 2. física da individualidade particular
      - 1. peso específico
      - 2. coesão
      - 3. som
      - 4. calor
    - 3. física da individualidade total
      - 1. figura
      - 2. particularização do corpo individual
      - 3. processo químico
  - **orgânica**
    - 1. a natureza geológica
    - 2. a natureza vegetal
    - 3. organismo animal
      - 1. morfologia
      - 2. assimilações
      - 3. reprodução

"manência", à natureza corresponde à "saída" (a Natureza, como logo veremos, é a idéia que se afasta de si, que sai de si), ao passo que o Espírito hegeliano é tematicamente apresentado como "retorno" da Idéia em si e para si.

2) Às sugestões neoplatônicas acrescentam-se as do dogma da teologia cristã da criação, ao qual Hegel faz referência expressa, tanto no texto que lemos acima como em outros textos, nos quais diz que a Idéia *decide livremente* a sua própria transformação em Natureza.

3) Mas ao teorema da criação se ligam também as sugestões dos dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, que Hegel entende como verdades racionais cósmicas. Por influência de tais dogmas, ele chega inclusive a dizer que o Espírito deve enfrentar a "morte" para, através da morte, conservar o seu ser (tema que já analisamos na seção dedicada à dialética), razão por que a Natureza seria o momento da "morte" (da Idéia), que é depois superado em vida mais elevada (a "Idéia" que ressuscita é o Espírito").

4) A essas sugestões, por fim, acrescenta-se a concepção tipicamente romântica do Espírito fazendo-se estranho para si mesmo, como uma espécie de *auto-ilusão,* com o objetivo de tomar consciência de si e realizar-se plenamente. Eis a passagem mais significativa nesse sentido: "A Idéia, no seu processo, faz-se essa *ilusão* a si mesma, colocando-se outro diante de si — e o seu agir consiste em *superar* essa Ilusão". A Natureza, portanto, seria esse momento de *auto-ilusão* da Idéia.

5) O esquema dialético procura reduzir essas sugestões a unidade, entendendo a Idéia como tese, a Natureza como antítese (segundo momento negativo-dialético, autonegação da Idéia), da qual deverá depois brotar o terceiro momento da síntese (momento positivo-dialético ou especulativo), ou seja, o Espírito, no qual, através da negação da negação, se realiza o momento da máxima positividade.

Hegel insiste muito no momento de negatividade constituído pela Natureza, que é "decadência da Idéia de si" (parece-nos até estar ouvindo um eco do antigo gnosticismo), e insiste na " impotência da Natureza" . Muitos estudiosos pensam que, na realidade, se trate de um "regresso" em relação à Ideia. Mas; pelo menos na *Grande enciclopédia,* Hegel procurou dissipar essa suspeita. Com a passagem da Idéia à Natureza, poderia parecer que se esteja retornando ao ser, isto é, a primeira fase da *Lógica.* Mas, na realidade, diz ele, "ao mesmo tempo, esse retorno ao início é *progresso:* aquilo com que começamos era o *ser,* o ser abstrato, e agora temos a *Idéia como ser*" . E a Natureza é precisamente essa Idéia-como-ser (como objeto). Em outros textos, porém, ele faz uma série de

afirmações que parecem ter significado oposto. As ambigüidades e incertezas de Hegel a esse respeito só podem ser compreendidas com base no que precisamos acima sobre as múltiplas sugestões pelas quais ele foi condicionado.

5.2. A superação da visão renascentista e romântica da Natureza

Hegel não mostra simpatia alguma pela Natureza. As concepções próprias dos renascentistas e, sobretudo, de muitos românticos (pensemos, por exemplo, em Goethe, em Hölderlin e em Schelling) lhe são estranhas. À tese de que pequeno acontecimento natural, como uma flôr ou uma palhinha, pode nos fazer conhecer a Verdade e Deus, Hegel contrapõe a tese segundo a qual o menor acontecimento do Espírito nos faz conhecer a Verdade e Deus de modo incomparavelmente superior e que até *o mal que o homem realiza* é infinitamente superior aos movimentos dos astros e à inocência das plantas, enquanto o mal é ato de *liberdade*, que constitui a essência do Espírito.

O texto seguinte, insolitamente claro, merece ser lido por inteiro, já que reflete perfeitamente a nova idéia revolucionária de Hegel: "Por isso, contemplada no respeito à sua existência determinada, pela qual precisamente ela é o que é, a natureza *não deve ser divinizada,* nem se deve considerar e apresentar sol e lua, animais e plantas etc., como obras de Deus, preferencialmente aos fatos e coisas humanos. Considerada em si, na idéia, a natureza é divina; mas, do modo como ela é, o seu ser não corresponde ao seu conceito; ela, aliás, é *contradição insoluta.* O seu caráter próprio é este: o de ser *posta*, o de ser *negação.* E os antigos, com efeito, conceberam a matéria em geral como *"non ens".* Assim, a natureza também foi definida como a *decadência* da Idéia de si mesma, já que a idéia, naquela forma da exterioridade, é inadequada para si mesma. Somente para aquela consciência que inicialmente é ela própria exterior para depois ser imediata, isto é, para a consciência *sensível,* é que a natureza aparece como o primeiro e o imediato, como aquilo que é.

Entretanto, até no elemento da exterioridade, a natureza é representação da *idéia*. Apesar disso, pode-se muito bem e deve-se admirar nela a sabedoria de Deus. Mas a Vanini, que dizia ser suficiente um fio de palha para dar a conhecer o ser de Deus, é preciso responder que toda representação do Espírito, a mais baixa das suas imaginações, o jogo do seu acidental capricho, qualquer de suas palavras, é fundamento mais excelente para conhecer o ser de Deus do que qualquer objeto natural. Na natureza, não somente o jogo das formas é presa de acidentalidade desregrada e desen-

freada, mas toda forma carece por si mesma do conceito de si mesma. O ponto culminante para o qual a natureza é impelida em sua existência é a *vida,* mas esta, sendo idéia apenas natural, é presa da *irracionalidade da exterioridade* e, em todo momento de sua existência, a vitalidade individual se vê às voltas com uma individualidade diferente dela, lá onde, em toda manifestação espiritual, se dá o momento da relação livre e universal consigo mesma.

Tem-se igual equívoco quando os fatos espirituais em geral são considerados menos que as coisas naturais e *as obras da arte humana* são pospostas às coisas naturais pela razão de que o seu material deve ser tirado do exterior e também pelo fato de que não são vivas. Como se a forma espiritual não contivesse vitalidade mais elevada e não fosse mais digna do espírito do que a forma natural; como se a forma em geral não estivesse mais elevada do que a matéria; como se, em todos os fatos morais, também o que se pode chamar matéria não pertencesse unicamente ao espírito; como se, na natureza, o que existe de mais elevado, que é o ser vivo, também não tomasse a sua matéria do exterior!

A natureza — acrescenta-se também este outro privilégio —, apesar *de toda a acidentalidade de suas existências, permanece sujeita a leis eternas.* Mas o domínio da autoconsciência também está sujeito a leis eternas, o que é reconhecido na fé que se tem na providência que guia as coisas humanas. Ou será que as determinações dessa providência no campo dos acontecimentos humanos deveriam ser somente acidentais e irracionais? E até quando a acidentalidade espiritual, o *arbítrio,* chega ao ponto do mal, até o *mal é algo de infinitamente mais elevado do que os movimentos regulares dos astros e a inocência das plantas, porque aquele que assim erra é espírito, apesar de tudo."*

5.3. **Os graus e os momentos dialéticos da filosofia da Natureza**

As divisões da filosofia da Natureza refletem as divisões da *Lógica,* segundo o esquema "silogismo" (no novo sentido hegeliano), com a progressão universal-particular-individual. Temos assim 1) a "mecânica", que estuda a corporeidade universal e a exterioridade espacial; 2) a "física", na qual, sobretudo com a luz, tem-se a superação das características próprias da massa, puramente mecânica, cuja rigidez se dissolve pouco a pouco nos processos magnéticos, elétricos e químicos; 3) a "orgânica", na qual a natureza se interioriza e nasce a vida.

Três coisas chamam a atenção de quem lê esta parte do sistema hegeliano (que permaneceu como a menos desenvolvida e a menos aceita, até pelos seus seguidores mais fiéis): a) o grande

conhecimento que Hegel possuía das doutrinas científicas de sua época; b) o grande arbítrio com que trata esse material; c) o retorno a motivos de investigação pré-galileanos e pré-newtonianos.

Dentre as muitas coisas interessantes, destacamos duas.

A primeira é que a Natureza, concebida como sistema ascensional por graus, na realidade não evolui, porque não evoluem as formas (que permanecem estáveis), mas só evolui o Espírito que se encontra sob essas formas: "A natureza deve ser considerada como *sistema de graus,* dos quais um sai necessariamente do outro e é a próxima verdade daquele de que deriva, não no sentido de que um seja produto do outro *naturalmente,* mas no sentido de que é assim produzido na idéia íntima que constitui a razão da natureza. A *metamorfose* cabe apenas ao conceito como tal, já que sob a mudança deste é desenvolvimento."

A segunda coisa que merece destaque é sua aversão a Newton, cujas idéias Hegel considerava bárbaras. Ademais, já na fase de Jena, na dissertação *De orbitis planetarum* com que conquistara a docência, Hegel manifestara sua clara aversão por Newton. Naquela dissertação, Hegel afirmava, esgrimindo com amável ironia, que a maçã havia trazido três calamidades à humanidade: o pecado de Adão e Eva, a guerra de Tróia (com o famoso pomo da discórdia) e a lei da gravidade (que, como se sabe, consta que Newton descobriu em conseqüência da queda de uma maçã sobre a sua cabeça, quando estava sentado sob uma árvore). Trata-se de simpática ironia, mas que revela como o sentido da grande lição newtoniana escapara inteiramente a Hegel.

6. A filosofia do Espírito

6.1. O Espírito e os seus três momentos

O Espírito é a "Idéia que volta a si de sua alteridade". Depois de tudo o que dissemos anteriormente, esse ponto deve estar bem claro. No Espírito, sobretudo, torna-se manifesta aquela "circularidade" dialética sobre a qual Hegel chama seguidamente a atenção. Como momento dialeticamente conclusivo, ou seja, como resultado do processo (do autoprocesso), o Espírito é a mais elevada manifestação do Absoluto. Escreve Hegel: "'O *Absoluto é o espírito': essa é a mais elevada definição do absoluto.* Encontrar essa definição e compreender o seu significado e conteúdo, *tal, pode-se dizer, foi a tendência absoluta de toda cultura e de toda filosofia;* com seus esforços, a esse ponto visaram toda religião e toda ciência; só esse impulso explica a história do mundo.

IV Quadro

A FILOSOFIA DO ESPÍRITO E A SUA ESTRUTURA DE CATEGORIAS

- **ESPÍRITO = IDÉIA QUE RETORNA A SI**
  - **1. subjetivo**
    - 1. antropologia (doutrina da alma)
      - 1. alma natural
      - 2. alma senciente
      - 3. alma real
    - 2. fenomenologia
      - 1. consciência
      - 2. autoconsciência
      - 3. razão
    - 3. psicologia
      - 1. espírito teórico
      - 2. espírito prático
      - 3. espírito livre
  - **2. objetivo**
    - 1. direito
      - 1. a propriedade
      - 2. o contrato
      - 3. o direito contra o errado
    - 2. moralidade
      - 1. a proposição e a culpa
      - 2. a intenção e o bem-estar
      - 3. o bem e o mal
    - 3. eticidade
      - 1. família
      - 2. sociedade civil
      - 3. Estado
  - **3. absoluto**
    - 1. arte
    - 2. religião
    - 3. filosofia

N.B.: Deve-se considerar que este quadro apresenta as categorias do terceiro momento dialético da Idéia (= Idéia-que-retorna-a-si) e que o momento culminante do Espírito (o Espírito Absoluto) representa a totalidade viva de *todas* as categorias: 1) da Idéia-em-si (ou seja, da lógica); 2) da Idéia-fora-de-si (ou seja, da filosofia da natureza), além de 3) da Idéia-que-volta-a-si. Portanto, deve-se considerar que a representação esquemática é dada em sua inteireza somente nos II, III e IV quadros em seu conjunto, segundo o esquema indicado na p. 104.

A 'palavra' e a '*representação*' [mas não o conceito] de espírito foram logo encontradas: *é o conteúdo da religião cristã que dá a conhecer Deus como Espírito.* Mas aquilo que aqui [ou seja, na religião] é *dado* na forma 'representativa' (...) deve ser compreendido em seu próprio elemento, no *conceito:* essa é a função da filosofia [...]"

Lá "Espírito" hegeliano é portanto o correlativo filosófico daquilo que na religião é "Deus": é a auto-realização e o autoconhecer-se de Deus.

Voltando à tríade Idéia-Natureza-Espírito, diremos que a Idéia é o mero conceito de saber e, portanto, a "possibilidade lógica" do Espírito, o Espírito é a atuação ou a realização dessa possibilidade.

O Espírito é a atualização e autoconhecimento da Idéia. Nesse sentido, o Espírito não é *último* senão pelo nosso modo de nos exprimir, mas efetivamente é o *primeiro,* e, nessa ótica, Idéia lógica e Natureza devem ser vistos como momentos ideais do Espírito não separados e não cindidos, *e sim como pólos dialéticos dos quais o Espírito é a síntese viva.*

Também a filosofia do Espírito (como toda parte e momento do sistema hegeliano) é estruturada de maneira triádica, sendo, portanto, dividida em três momentos: 1) primeiro momento, no qual o Espírito está no caminho de sua própria auto-realização e autoconhecimento (Espírito subjetivo); 2) segundo momento, no qual o Espírito se autoconcretiza plenamente como liberdade (Espírito objetivo); 3) terceiro momento, no qual o Espírito se autoconhece, plenamente e se sabe como princípio e como verdade de tudo sendo como Deus em sua plenitude de vida e de conhecimento (Espírito Absoluto).

6.2. **O Espírito subjetivo**

A Idéia que retorna a si, portanto, é a emersão do Espírito, que inicialmente ainda se manifesta ligado à finitude. Hegel explica do modo que agora já conhecemos bem como a *Idéia infinita,* que se faz Espírito, ainda se encontra ligada ao *finito* no seu emergir da Natureza: não é o Espírito que se manifesta no finito, mas, ao contrário, é a finitude que aparece *dentro do Espírito.* E por que isso ocorre? Trata-se, diz Hegel, de "aparência que o espírito põe diante de si como *barreira*, para poder, através da superação dessa barreira, possuir e saber *por si* a liberdade como sua essência". Ainda que inseridos em nova moldura, são evidentes, aqui, os ecos fichteanos.

As etapas do Espírito subjetivo são: 1) a *antropologia,* que é o estudo da alma, considerada em sua face inicial como o sono do espírito ou como o aristotélico "intelecto potencial"; 2) a *fenome-*

nologia, que retoma algumas temáticas da grande obra homônima e que, através da autoconsciência, leva da consciência à razão (a qual, como consciência de ser todas as coisas, é Espírito, ainda que não desenvolvido inteiramente); 3) a *psicologia,* que estuda o espírito teórico (que conhece os objetos como alteridades), o espírito prático (como atividade que modifica os objetos) e o espírito livre, como síntese dos primeiros dois momentos.

Esta é a parte que menos interessa a Hegel, em comparação com as duas seguintes. Entretanto, algumas coisas merecem destacadas.

Antes de mais nada, Hegel revaloriza o tratado de Aristóteles *Sobre a alma,* afirmando que, sobre as temáticas relativas à alma, ele constitui "ainda e sempre a obra melhor e talvez a única, de interesse especulativo, em torno desse objeto". Por isso, Hegel retoma muitos temas de Aristóteles, inserindo-os em sua trama "especulativa".

A propósito da sensação, que Hegel entende como interiorização da corporeidade, deve-se recordar o que ele explicou, esclarecendo perfeitamente a sua posição. Uma tradição que se pretende fazer remontar a Aristóteles diz que "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu". Ora, para Hegel, isso é verdadeiro somente pela metade: a filosofia especulativa afirmará também que "nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu", enquanto o Espírito é causa do sensível (e, portanto, também da sensação). O panlogismo, aqui, é evidente.

O pensamento hegeliano sobre a língua também é notável. A língua tem potência divina e é *naturaliter* portadora de estrutura lógica. A linguagem é encarnação do universal, de modo que, nessa concepção, *palavra, significado* e *coisa expressa* formam unidade compacta.

Como dissemos, o Espírito subjetivo termina com o emergir da liberdade. Ora, a idéia do homem como *realmente livre* não nasceu no Oriente, nem na Grécia, nem em Roma: "Essa idéia veio ao mundo por obra do cristianismo, para o qual o indivíduo *como tal* tem valor *infinito* e, sendo objeto e objetivo do amor de Deus, é destinado a ter relação absoluta com Deus como Espírito e a fazer com que esse espírito habite nele: isto é, *em si,* o homem é destinado à máxima liberdade." Mas, acrescenta Hegel, o cristão também tem presente "o Espírito divino como aquilo que penetra na esfera da *existência mundana".* E é daí que se passa do Espírito subjetivo para o Espírito objetivo, que é precisamente o Espírito que penetra no mundo como sua substância e que Hegel já não interpreta simplesmente em termos religiosos, e sim em termos filosófico-conceituais.

6.3. O Espírito objetivo

6.3.1. *A concepção hegeliana do Espírito objetivo*

Segundo alguns intérpretes, o Espírito objetivo é o momento mais significativo e mais específico do hegelianismo, ou, pelo menos, um dos mais característicos e interessantes. O Espírito objetivo é o que se realiza nas instituições da família, nos costumes e preceitos da sociedade e nas leis do Estado, é o *ethos* que alimenta a vida ético-política, é a história-que-se-faz.

Nicolai Hartmann esclareceu a concepção hegeliana do Espírito objetivo em uma passagem exemplar, que vale à pena transcrever: "(O Espírito objetivo) é elemento da vida em que todos nós nos encontramos e fora do qual não temos nenhuma existência: é, por assim dizer, o ar espiritual no qual respiramos. Trata-se da esfera espiritual na qual o nascimento, a educação e as circunstâncias históricas nos colocam e nos deixam crescer: aquele *quid* universal que, na cultura, nos costumes, na língua, nas formas do pensamento, nos pré-juízos e nas avaliações predominantes, conhecemos como potência superindividual e, no entanto, real, em relação ao qual o indivíduo se apresenta como que sem poder e sem defesa, visto que ele penetra, porta e caracteriza a sua essência como a de todos os outros. Esse *quid* maravilhoso é um *medium* através do qual vemos, compreendemos, julgamos, utilizamos e tratamos cada coisa. Entretanto, ao mesmo tempo, é bem mais do que um *medium:* é algo que dá estrutura, forma e guia, existindo em nós mesmos. É fácil nos tornarmos historicamente conscientes dele (olhamos para trás, do ponto de vista dos epígonos). Nós falamos de tendências e correntes espirituais de uma época, das suas orientações, idéias, valores, de sua moral, consciência e arte. E entendemos esses fenômenos como algo de historicamente real, que tem o seu nascer e o seu perecer e, portanto, a sua vida no tempo, não diferentemente dos indivíduos. Entretanto, estamos bem longe de atribuir ao indivíduo histórico como tal esses fenômenos, como se fossem somente seus. Claro, concretamente, nós os captamos de modo mais fácil em um ou outro representante, posto que aquela realidade que nele se expressa espiritualmente não é a sua e sequer objetivamente se resume nele. E o espírito objetivo não é menos notório na vida do próprio presente: fala-se claramente, por exemplo, de "saber do nosso tempo". O indivíduo participa desse saber e aprendendo orienta-se para ele, mas esse saber nunca se resume no saber do indivíduo. Inúmeras inteligências colaboram com ele, mas nenhuma certamente o diz seu. Entretanto, ele é algo de total, de abrangente, de desenvolvimento unitário, realidade com ordenamento e leis próprias. Não tem espaço em nenhuma consciência

individual; entretanto, trata-se de elemento especificamente espiritual, essencialmente diferente de toda dimensão das coisas materiais. E, no entanto, é absolutamente real, dotado de tudo o que pertence à realidade: nascimento no tempo, crescimento, desenvolvimento, auge e decadência. Os indivíduos são seus portadores. Mas sua realidade não é a dos indivíduos, bem como sua vida e duração são diferentes da vida e duração dos indivíduos. E continua existindo no aproximar-se dos indivíduos: é realidade espiritual, ser *sui generis,* espírito objetivo."

O Espírito objetivo é o momento da realização da liberdade na ordem intersubjetiva, que pouco a pouco se amplia em graus e em momentos dialéticos sucessivos, que Hegel indica: 1) no "direito", 2) na "moralidade" e 3) na "eticidade". A compreensão desses momentos nos fará compreender melhor o sentido do Espírito objetivo hegeliano.

6.3.2. *Os três momentos do Espírito objetivo e o significado da história*

1) Diz Hegel que, para não permanecer puramente abstrata, a vontade livre "deve dar-se uma existência", ou seja, concretiza-se. E a matéria mais imediata em que isso ocorre constituem-na as coisas e objetivos externos. Desse modo, nascem o "direito" e o que está ligado a ele. Explica Hegel: "Este primeiro modo da liberdade é o que nós devemos conhecer como *propriedade* em seu aspecto mediato, enquanto *contrato,* e o direito em sua violação, enquanto *delito e pena.* A liberdade que temos aqui é o que chamamos *pessoa* (em sentido jurídico), isto é, o sujeito que é livre, ou seja, livre para si, e se dá uma existência nas coisas."

2) Mas essa forma de existência imediata é inadequada para a liberdade, precisamente enquanto é *imediata* e *exterior.* Essa imediaticidade e exterioridade, portanto, devem ser negadas e superadas, ou seja, mediatizadas e interiorizadas. E disso nasce a *moralidade,* o segundo momento do Espírito objetivo. Na moralidade, explica Hegel, "eu não sou mais simplesmente livre nesta coisa imediata, mas o sou também quando eliminada a imediaticidade, isto é, *sou tal em mim mesmo,* na esfera subjetiva." Nessa esfera, as coisas exteriores são inseridas como indiferentes e o que conta é o meu juízo moral, a minha *vontade,* a *forma de universalidade em que se inspirou a regra do agir.* Essa é a esfera da vontade subjetiva, da qual é exemplo paradigmático a ética kantiana, que Hegel censura por ser unilateral, porque encerra o homem em seu "interior". Essa unilateralidade, portanto, deve ser retirada e superada mediante a realização externa e concreta da vontade.

3) Entramos assim no momento da *eticidade*, que é a síntese dos dois momentos anteriores, ou seja, o momento em que o querer do sujeito se realiza *querendo fins concretos,* operando desse modo a mediação entre o subjetivo e o objetivo. Mas, por seu turno, a eticidade se realiza dialeticamente nos três momentos a) da "família", b) da "sociedade" e c) do "Estado", como esta passagem de Hegel evidencia muito bem: "Assim, a eticidade é a unidade do querer no seu conceito e do querer do indivíduo, isto é, do sujeito. A sua primeira existência é novamente algo de natural, na forma do amor e do sentimento, a *família:* aqui, o indivíduo tem anulada a sua personalidade reservada, com sua consciência, encontra-se em uma totalidade. Mas, no grau seguinte, deve-se ver a perda da eticidade e da unidade substancial: a família se desagrega e seus componentes comportam-se um em relação ao outro como independentes, já que somente o laço da necessidade recíproca os vincula. Esse grau da *sociedade civil* freqüentemente foi confundido com o Estado. Mas o *Estado* é somente *a terceira coisa, a eticidade, e é o espírito no qual se realiza a prodigiosa união da autonomia da individualidade e da substancialidade universal.* Assim, *o direito do Estado é mais elevado do que os outros graus:* é a liberdade em sua formação concreta, que só cede para a suprema e absoluta verdade do espírito universal."

Os fins que a livre vontade quer na fase da eticidade, portanto, são os fins concretos postos pela realidade viva da família, indicados pela sociedade com suas múltiplas exigências queridos pelo Estado com suas leis.

Dentre as muitas páginas interessantes de Hegel relativas aos três momentos da eticidade, recordamos particularmente as passagens sobre a família (que ele mostra ser algo bem mais elevado do que um "contrato", enquanto "síntese" ética, na qual o dado contratual e aquilo que a ele está ligado, como o sexo e o amor, encontram sua verificação em *ethos* superior) e as passagens sobre a sociedade (nas quais Hegel identifica o organismo social como intermediário entre família e Estado de modo tão claro que a sua intuição, como alguns já notaram, pode ser considerada como o ponto cardeal da ciência social moderna). Quanto ao Estado, porém, devemos ampliar o discurso, já que é através do Estado e da dialética que se institui entre os Estados que se realiza a história, que, para Hegel, é verdadeira *teofania,* ou seja, a manifestação-realização do Espírito objetivo.

6.3.3. *A natureza do Estado e da história e a filosofia da história*

Como síntese de direito e moralidade e como verificação da família e da sociedade, o Estado é a própria Idéia que se manifesta

no mundo: Hegel chega até a dizer que ele é "o ingresso de Deus no mundo", um "Deus real". E isso é verdade até para o Estado mais defeituoso, porque, por maior que seja, o defeito nunca chega ao ponto de eliminar o positivo de fundo e, portanto, nunca é capaz de invalidar o que foi dito.

Eis o famoso trecho de Hegel, que fez história em todos os sentidos, porque (com ou sem razão) foi invocado como justificação para as mais recentes ditaduras: "Em si e para si, o Estado é a totalidade ética, a realização da liberdade, e que a liberdade seja real é a finalidade absoluta da razão. *O Estado é o Espírito que está no mundo e se realiza nele com consciência,* ao passo que, na natureza, ele só se realiza enquanto é diferente de si, em que é espírito adormecido. Já o Estado existe somente enquanto existente na consciência, enquanto consciente de si mesmo, como objeto que existe. Na liberdade, não se deve proceder da individualidade, da autoconsciência individual, mas somente da essência da autoconsciência, já que, seja o homem consciente ou não, essa essência se realiza como poder autônomo, no qual os indivíduos em particular são apenas momentos. *O ingresso de Deus no mundo é o Estado;* o seu fundamento é *a potência da razão que se realiza como vontade.* Na idéia do Estado, não se deve ter presente Estados particulares, instituições particulares; ao contrário, deve-se considerar a idéia em si mesma, esse *Deus real.* Todo Estado, ainda que o declaremos mau segundo os princípios que professemos e se reconheça nele este ou aquele defeito, tem sempre em si, especialmente se pertence à nossa época civil, os momentos essenciais da sua existência. Mas, como é muito mais fácil descobrir o defeito do que entender o afirmativo, cai-se facilmente no erro de esquecer, acima de seus aspectos particulares, o organismo interior do próprio Estado. O Estado não é obra de arte: ele está no mundo e, portanto, na esfera do arbítrio, da acidentalidade e do erro. Mau comportamento pode desfigurá-lo de muitos lados. Mas o homem mais odioso, o réu, o doente ou o aleijado continuam sendo homens vivos, pois o afirmativo e a vida existem, apesar do defeito; e esse afirmativo, aqui, é importante."

Nessa concepção, o Estado não existe para o cidadão, mas o cidadão é que existe para o Estado. Em suma, o *cidadão só existe enquanto membro do Estado.* Essa era uma concepção grega, retomada por Hegel e levada às suas extremas conseqüências, no contexto do seu idealismo e panlogismo.

Se o Estado é a Razão que faz o seu ingresso no mundo, a História, que nasce da dialética dos Estados, nada mais é então do que o desdobramento dessa mesma Razão. Diz Hegel: "A história é o desdobramento do Espírito no tempo, do mesmo modo que a Natureza é o desdobramento da Idéia no espaço."

A História é o "juízo" do mundo e a filosofia da história é o conhecimento e a revelação conceitual dessa racionalidade e desse juízo. A filosofia da história é a visão da história do ponto de vista *da Razão,* contrariamente à visão tradicional, que era a visão própria *do intelecto.*

A história do mundo se desenvolve segundo um "plano racional" (que a religião reconhece com o nome de Providência) e a filosofia da história é a conseqüência científica desse plano. Por conseguinte, a filosofia da história torna-se "teodicéia", ou seja, conhecimento da justiça divina e justificação daquilo que aparece como mal diante do poder absoluto da Razão. Segundo Hegel, aquilo que se apresenta como mal nada mais é do que o momento negativo que é a mola da dialética, de que já falamos acima (cf. p. 107s). Como crepúsculo das coisas particulares, a morte nada mais é do que o contínuo fazer-se do universal. A própria guerra é o momento da "antítese" que move a história, a qual, sem guerras, registraria somente páginas em branco. Aliás, diz Hegel: "Não somente os povos se fortalecem com as guerras; mas também nações em discórdia dentro de si, adquirem, através de guerras externas, a paz interna. Certamente, da guerra deriva a insegurança na propriedade, mas essa insegurança das coisas nada mais é que o movimento, que é necessário."

Como se vê, o filósofo não se detém diante de nada. De resto, uma vez afirmado que "a história é o desdobrar-se da natureza de Deus em determinado elemento particular", tudo vem em conseqüência. E é certamente na *Filosofia do Direito* que se lê a célebre afirmação "tudo o que é real, é racional; tudo o que é racional, é real". Como na Natureza, para quem afirma a identidade entre Deus e Natureza *(Deus sive natura),* toda coisa é necessária e tem sentido absoluto, da mesma forma, para Hegel, para quem pensa que *Deus sive historia,* tudo é necessário e todo acontecimento tem sentido absoluto.

Mas vejamos como, concretamente, o Espírito objetivo se desdobra na história.

Ele se particulariza como "Espírito do povo" *(Volksgeist),* como ele pouco a pouco se manifesta nos vários povos. Mas o espírito do povo é manifestação do "Espírito do mundo" *(Weltgeist).* Explica Hegel: "O espírito do povo é essencialmente espírito particular, mas ao mesmo tempo nada mais é do que o absoluto espírito universal, já que este é Uno. O *Weltgeist* é o espírito do mundo, como se explicita na consciência humana: os homens estão para ele como as realidades particulares estão para a totalidade que lhes dá substância. E esse espírito do mundo está em conformidade com o espírito divino, o espírito absoluto. Enquanto Deus é onipresente, está junto a cada homem e aparece na consciência de cada um, e isso é o espírito do mundo. O espírito particular de um povo particular

pode perecer, mas é somente um elo da cadeia constituída pelo curso do espírito do mundo, e esse espírito universal não pode perecer. Assim, o espírito de um povo é o espírito universal em forma particular."

Também são momentos particulares do Espírito do mundo os "indivíduos cósmico-históricos", os grandes heróis, capazes de captar aquilo cuja hora é chegada e levá-lo a termo. O que eles fazem não lhes vêm do interior, mas do Espírito que, por meio deles, tece os seus desígnios. Escreve Hegel: "Esta é a verdadeira relação do indivíduo com sua substância universal, o que é desejado unicamente por tais indivíduos, o que neles busca a sua satisfação e se realiza. E precisamente por isso eles têm poder no mundo: somente enquanto têm por fim o que é adequado ao fim do espírito em si e para si é que *está do seu lado o direito absoluto,* que é, aliás, direito natural absolutamente especial."

É sabido quanto se abusou dessas palavras de Hegel. Mas gostaríamos de recordar aqui uma observação de natureza crítica muito pertinente de G. de Ruggiero, que nota o seguinte: "Figurações como essas parecem grandiosas, mas são mesquinhas. Homens feitos assim (e que um gosto romântico malsão idolatrou) são muito mais fantoches do Absoluto do que homens vivos e verdadeiros." Com efeito, depois que o Espírito serviu-se deles para os seus objetivos, os abandona e então se tornam nada, como Napoleão, que, depois da derrota, sobreviveu somente para definhar na pequena ilha de Elba e para morrer na distante ilha de Santa Helena.

E como se explicam as mesquinhas paixões que movem os homens e seus fins particulares? E como se justificam as acidentalidades de vários gêneros? Hegel responde que o particular se 'esgota' e se exaure já na sua luta contra o outro particular, dado que o particular é sempre conflitivo. E assim ele se arruína, ruína da qual emerge, imperturbado, o universal. A Razão universal faz as paixões irracionais e o particular agirem em seu benefício. Essa é a 'astúcia da Razão', que Hegel assim define: 'Pode-se chamar *astúcia da razão* o fato de esta fazer agirem para si as paixões e de aproveitar-se delas como instrumento para traduzir-se em existência. Com efeito, esse é o fenômeno do qual uma parte é nada e a outra parte afirmativa. As mais das vezes, o particular é muito pouco importante em comparação com o universal: os indivíduos são sacrificados e abandonados ao seu destino. *A idéia não paga o tributo da existência e da caducidade com seu próprio bolso, mas com as paixões dos indivíduos.* César devia realizar o que era necessário para derrocar a decrépita liberdade; sua pessoa pereceu na luta, mas o que era necessário ficou: a liberdade segundo a idéia jazia mais profunda do que o acontecer exterior."

A história do mundo passa através de etapas dialéticas que assinalam incremento progressivo de racionalidade e de liberdade, do mundo oriental ao mundo greco-romano e deste ao mundo cristão-germânico. Nesta última fase, o Espírito parece ter-se realizado plenamente, conservando em suas profundezas o passado como memória e concretizando no presente o conceito de si. Mas, sendo assim, a história está destinada a se deter na fase cristã-germânica? A dialética histórica se detém em determinado momento? É isso o que parece se dever concluir de tudo o que diz Hegel, contrariamente ao que os princípios da própria dialética teriam necessariamente exigido. Trata-se de grande aporia, que repercutiria inclusive na concepção de história de Marx.

6.4. O Espírito absoluto: arte, religião e filosofia

Depois de se ter realizado na história como liberdade, a Idéia conclui o seu "retorno a si" no autoconhecer-se absoluto. O *Espírito absoluto, portanto, é a Idéia que se autoconhece de maneira absoluta.* E esse autoconhecimento é o autoconhecimento de Deus, no qual, porém, o homem desempenha papel essencial. Ao mesmo tempo, Hegel abaixou Deus ao homem e elevou o homem a Deus, como esta passagem demonstra de modo inequívoco: "Deus é Deus só enquanto sabe a si mesmo; seu saber-se, ademais, é *a sua autoconsciência no homem e o saber que o homem tem de Deus, que progride até o saber-se do homem em Deus.*" Desse modo, Hegel acredita ter conciliado definitivamente o finito e o infinito.

Mas esse auto-saber-se do Espírito não é intuição mística, senão processo dialético; por isso, é processo triádico, que se realiza 1) na *arte,* 2) na *religião,* 3) na *filosofia.* Essas são, portanto, três formas através das quais nós conhecemos Deus e Deus se conhece. Elas se realizam, respectivamente, 1) através da *intuição sensível* (estética), 2) através da *representação da fé* e 3) através do *conceito puro.*

Hegel resumiu o seu pensamento sobre o Espírito absoluto (ao qual dedicou os seus grandes cursos de lições berlinenses) em poucas páginas (que podem ser lidas nas lições de *Estética),* alcançando nível de síntese e de clareza excepcionais. É a ele, portanto, que cedemos a palavra, transcrevendo essas páginas exemplares.

"Enquanto se ocupa do verdadeiro como objeto absoluto da consciência, a arte também pertence à esfera absoluta do espírito, encontrando-se, por isso, pelo seu conteúdo, no mesmo terreno da religião no sentido específico do termo, bem como da filosofia. Com efeito, a filosofia também não tem outro objeto senão Deus, sendo assim essencialmente teologia racional e, enquanto está a serviço da verdade, culto perene.

Devido a essa igualdade de conteúdo, os três reinos do espírito absoluto se diferenciam somente pelas formas em que levam à consciência o seu objeto, o absoluto.

As diferenças dessas formas residem no próprio conceito do espírito absoluto. Como verdadeiro espírito, o espírito é em si e para si: portanto, não é essência abstrata e além da objetividade, mas sim, no interior dela, é a recordação da essência de todas as coisas no espírito finito, o finito que se capta a si mesmo em sua essencialidade, sendo, portanto, também ele essencial e absoluto. Ora, a *primeira* forma dessa apreensão é saber *imediato* e, precisamente por isso, *sensível,* saber na forma e figura do sensível e objetivo, no qual o absoluto vem como intuição e sentimento. A *segunda* forma é a consciência *representante.* A *terceria,* por fim, é o *livre-pensamento* do espírito absoluto.

a) A forma da *intuição sensível* pertence à *arte* de modo que a arte é que apresenta à consciência a verdade sob forma sensível, aliás, sob forma sensível que tem nessa sua aparência sentido e significado mais elevados, mais profundos, que, porém, com o meio sensível, não quer tornar apreensível o conceito como tal em sua universalidade, já que é precisamente a sua *unidade* com a aparência individual que constitui a essência do belo e da sua produção por meio da arte. Para dizer a verdade, essa unidade se realiza na arte, mas *também no elemento da representação* e não somente no elemento da exterioridade sensível, o que ocorre particularmente na poesia. Entretanto, também nesta, que é a mais espiritual das artes, está presente a união do significado e de sua configuração individual — ainda que por meio da consciência representante — e todo o conteúdo é captado e representado de modo imediato. Em geral, deve-se estabelecer logo aqui que, tendo por seu objeto particular o verdadeiro, o espírito, a arte não pode dar a sua intuição através dos objetos particulares da natureza como tais, como, por exemplo, o sol, a lua, a terra, as estrelas etc. Estas são certamente existências sensíveis, mas isoladas, e, tomadas em si, dão a intuição do espiritual.

Dando esse lugar absoluto à arte, nós pomos explicitamente de lado a representação acima acenada, segundo a qual a arte pode servir ao conteúdo mais heterogêneo e a outros interesses, a ela estranhos. Por outro lado, *a religião* serve-se muito freqüentemente da arte para aproximar-se do sentimento ou para levar a verdade religiosa ao terreno da imagem pela fantasia. Nesse caso, a arte certamente está a serviço de esfera diferente da sua. Mas, quando a arte está presente em sua máxima perfeição, é *ela* que possui, precisamente em suas imagens, o gênero de exposição mais essencial e mais correspondente ao conteúdo da verdade.

Assim, entre os gregos, por exemplo, a arte foi a forma mais elevada pela qual o povo representou os deuses e se deu uma consciência da verdade. Por isso, para os gregos, os poetas e os artistas foram os criadores dos seus deuses, isto é, os artistas deram à nação a representação determinada do agir, do viver e do operar do divino e, portanto, o conteúdo determinado da religião. E isso não no sentido de que tais representações e doutrinas já existiam *antes* da poesia, em modos abstratos da consciência, como proposições religiosas e determinações gerais do pensamento, que depois os artistas teriam revestido de imagens e envolvido exteriormente com o ornamento da poesia, mas sim no sentido de que foi pelo modo da produção artística que aqueles poetas conseguiram elaborar o que se agitava neles, mas *somente* na forma da arte e da poesia. Em outras fases da consciência religiosa, nas quais o conteúdo religioso mostra-se menos acessível à manifestação artística, a arte apresenta, desse ponto de vista, campo de ação mais limitado.

Esse seria o lugar originário e verdadeiro da arte como interesse supremo do espírito.

Mas, como a arte tem o seu *antes* na natureza e na esfera finita da vida, da mesma forma ela tem o *depois,* isto é, um âmbito que, por seu turno, ultrapassa o seu modo de conceber e manifestar o absoluto. Com efeito, a arte ainda tem em si mesma um limite, passando então para formas mais elevadas da consciência. Essa limitação também determina o lugar que costumamos atribuir à arte em nossa vida atual. A arte não vale mais para nós como o modo mais elevado pelo qual a verdade se dá existência. Em seu conjunto, o pensamento logo se opôs à arte como representação sensibilizadora do divino, como, por exemplo, entre os judeus e os maometanos e até entre os próprios gregos, como se pode ver na firme oposição de Platão aos deuses de Homero e de Esíodo. No progresso do desenvolvimento cultural de cada povo, chega em geral uma época em que a arte remete para além de si mesma. Os elementos históricos do cristianismo, como, por exemplo, a aparição de Cristo, a sua vida e morte, apresentaram à arte e sobretudo à pintura numerosas oportunidades de desenvolvimento, e a própria Igreja cultivou ou deixou que se fizesse arte. Mas, quando a tendência ao saber e à pesquisa, bem como a necessidade de espiritualidade íntima, provocaram a Reforma, também a representação religiosa foi afastada do elemento sensível e reconduzida à interioridade do espírito e do pensamento. Desse modo, o *depois* da arte consiste no fato de que é inata ao espírito a necessidade de ser satisfeito somente de seu próprio interior, como pela verdadeira forma da verdade. No seu início, a arte ainda deixa subsistir um quê de misterioso, um pressentimento pleno de mistério, uma inquie-

tação, porque as suas produções ainda não extraíram completamente todo o seu conteúdo pela intuição imaginativa. Mas, se o conteúdo completo vem inteiramente à tona em forma artística, o espírito clarividente volta dessa objetividade, afastando-a de si e voltando-se para o seu interior. Pois essa é a nossa época. Naturalmente, pode-se esperar que a arte se eleve e se aperfeiçoe sempre mais, mas a sua forma deixou de ser a necessidade suprema do espírito. E, por mais que possamos achar excelentes as imagens dos deuses gregos e por mais que vejamos dignamente e perfeitamente retratados o Pai Eterno, Cristo e Maria, entretanto, isso já não basta para nos fazer ajoelhar.

b) O âmbito seguinte, que ultrapassa o reino da arte, é o da religião. A *religião* tem como forma de sua consciência a *representação,* enquanto o absoluto é transferido da objetividade da arte para a interioridade do sujeito, sendo agora dado de modo subjetivo por meio da representação, de modo que coração e alma, a subjetividade interna em geral, tornam-se momento fundamental. Podemos caracterizar esse progredir da arte para a religião dizendo que, para a consciência religiosa, a arte é somente *um* dos lados. Com efeito, se a obra de arte apresenta a verdade de modo sensível, ou seja, o espírito como objeto, concebendo essa forma do absoluto como estando em conformidade, a religião acrescenta-lhe a devoção interior, que se relaciona com o objeto absoluto. Com efeito, a devoção não pertence à arte como tal. Ela nasce somente do fato de que, agora, o sujeito faz penetrar na alma precisamente o que a arte torna objetivo como sensibilidade externa, identificando nele o sujeito, de modo que essa presença *interna* na representação e intimidade do sentimento torna-se o elemento essencial para a existência do absoluto. A devoção é o culto da comunidade em sua forma mais pura, mais interior, mais subjetiva, culto no qual a objetividade é, por assim dizer, devorada e digerida, quando então o seu conteúdo, privado agora dessa objetividade, torna-se propriedade do coração e da alma.

c) Por fim, a *terceira forma* de espírito absoluto é a *filosofia.* Com efeito, a religião na qual Deus é inicialmente objeto externo para a consciência, já que se deve primeiro aprender o que é Deus e como se revelou e se revela, derrama-se depois no elemento interior, impelindo e preenchendo a comunidade. Mas a interioridade. da devoção da alma e da representação não é a forma mais elevada da interioridade. O que deve ser reconhecido como essa forma puríssima do saber é o livre-*pensamento;* nele, a ciência leva à consciência o conteúdo idêntico, tornando-se, portanto, o culto máximo espiritual de apropriar-se e saber conceitualmente, através do pensamento, aquilo que, caso contrário, é apenas conteúdo do sentimento ou de representação subjetivas.

Desse modo, unificam-se na filosofia os dois lados, da arte e da religião: a *objetividade* da arte, que aqui certamente perdeu a sensibilidade externa, mas encontrou compensação na forma suprema do objetivo, na forma do *pensamento,* e a *subjetividade* da religião, que é purificada como subjetividade do *pensamento.* Com efeito, por um lado, o pensamento é a subjetividade mais íntima, mais própria; e o verdadeiro pensamento, a idéia, ao mesmo tempo, é a universalidade mais objetiva e efetiva, que, em sua própria forma, só pode ser captada no pensamento."

Por fim, devemos recordar que: 1) a arte também é entendida e reconstruída segundo etapas dialéticas: a) arte oriental, b) arte clássica, c) arte romântica; 2) também na religião são distinguidos três momentos: a) religião oriental, b) religião grega, c) religião cristã; 3) a própria filosofia (que é feita coincidir com a história da filosofia) também é vista se desdobrando em três momentos: a) da Antigüidade grega, b) da cristandade medieval, c) da modernidade germânica.

Em todos esses desdobramentos histórico-dialéticos, sobretudo duas coisas chamam a atenção: em primeiro lugar, a evolução pareceria cessar com a terceira fase, na qual tudo pareceria chegar ao seu turno; em segundo lugar, a história da filosofia, de Tales a Hegel, é apresentada como grandioso teorema, que se desdobra no tempo e no qual *cada* sistema constitui passagem necessária. E esse teorema parece encontrar a sua própria conclusão precisamente em Hegel, em cuja filosofia, autoconhecendo-se, Deus conhece e concretiza todas as coisas e a Idéia "se concretiza, se produz e compraz eternamente".

7. Algumas reflexões conclusivas

Apresentamos com amplitude o pensamento de Hegel porque, com ele, o pensamento ocidental alcança uma de suas encruzilhadas mais importantes. Com efeito, não se pode compreender grande parte da história da filosofia e da cultura posterior se não se compreende Hegel.

É claro que, em primeiro lugar, em sua gigantesca construção, o sistema hegeliano não podia ser conservado assim como era por ninguém, porque muitas de suas partes estão juntas por razões que não têm tanto suas raízes na lógica do próprio sistema, e sim na cultura romântica e no espírito de sua época. Conseqüentemente, era fatal que, entre os próprios hegelianos, se formassem rupturas muito profundas, que levaram até a uma direita e a uma esquerda hegelianas bastante distintas entre si: a direita radicalizou o sistema, a esquerda o podou e redimensionou amplamente, como logo veremos.

Mas, em geral, todo o pensamento moderno posterior a Hegel pode ser visto como uma espécie de "gigantomaquia" (para usar uma célebre expressão de Platão) contra o panlogismo absolutista hegeliano. Alguns chegaram até a apresentar a história da fiolosofia pós-hegeliana como uma "destruição da Razão", onde por "Razão" deve-se entender precisamente aquela Razão que Hegel tentou impor em todos os níveis de modo verdadeiramente totalitário, como vimos.

E era fatal que, nessa operação de "destruição", se fosse muito além dos justos limites e que, conseqüentemente, junto com a Razão hegeliana, fosse atingida *toda a racionalidade humana,* como veremos. Muitas formas de irracionalismo moderno e contemporâneo têm essa gênese e constituem uma forma de absolutização daquelas destruições.

A própria dialética, que desde a Antigüidade emergira como o único método específico da filosofia (o único método que a filosofia possui de própria), que não a compartilha com as outras ciência, teve que ser repensada e redimensionada a fundo, acabando por ser parcialmente envolvida e arrastada por aquela "destruição".

Também é sabido que, em larga medida, foi em Hegel que o totalitarismo político foi buscar as armas conceituais para a sua própria autolegitimação. E, embora seja verdade que isso foi abuso, também é verdade que Hegel efetivamente fornece amplo material que se presta a tal abuso.

A estatolatria, a teorização do povo-guia eleito pelo Espírito para celebrar a sua própria concretização, a concepção dos homens cósmico-históricos de cujo lado está o direito absoluto, tais teses têm em Hegel o seu teórico máximo.

E, no entanto, Hegel renasceu no século XX, em passado que ainda está próximo. E até nos adversários continuou a sobreviver por ele uma espécie de amor-ódio que ainda persiste e que o faz ressurgir inopinadamente dos modos mais variados.

A verdade é que Hegel foi mente filosófica de primeira grandeza e que muitas das coisas que ele escreveu constituem formidáveis intuições e investigações de grande profundidade nos vários âmbitos da realidade histórica, cujo valor não se apóia necessariamente nas premissas teóricas do sistema e que, portanto, têm (ou podem ter) valor autônomo e, como tais, são sempre possíveis de valorização e reproposição.

Croce diria que é preciso aproximar-se de Hegel estabelecendo "o que está vivo e que está morto" em sua filosofia. E essa operação foi feita por muitos e de muitos modos.

Parece-nos que a resposta à questão do que está morto e do que está vivo em Hegel poderia ser assim resumida: está morta a pretensão de dar ao homem o totalizante conhecimento absoluto do

Absoluto; está viva toda uma série daquelas suas extraordinárias análises que se estendem pelos vários campos do saber e que constituem material quase que inexaurível. E é por isso que, logo depois que alguém o declara definitivamente morto, Hegel renasce do modo menos pensado.

Na *Fenomenologia,* o filósofo escrevera: "A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime à forma da ciência (absoluta) — meta que, alcançada, seja capaz de substituir a expressão *amor* pelo *saber* para ser *verdadeiro saber* —, eis o que me propus." Mas o que está morto em Hegel é precisamente a pretensão de alcançar esse "verdadeiro saber" totalizante enquanto tal, ao passo que permanecem vivas precisamente aquelas coisas que se inscrevem no âmbito da filosofia entendida na dimensão clássica do termo, ou seja, como filo-sofia.

Terceira parte

DO HEGELIANISMO AO MARXISMO

Direita e esquerda hegeliana. Nascimento e desenvolvimento do marxismo

"Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência."

Karl Marx

"Marx não se deteve no materialismo do século XVIII, mas levou adiante a filosofia. Ele a enriqueceu com as conquistas da filosofia clássica alemã, sobretudo com o sistema de Hegel (...). A principal dessas conquistas é a dialética (...)."

Lênin

"Desde que Marx escreveu que todas as coisas têm a sua morte, como poderemos dizer que isso não é aplicável ao próprio marxismo?"

Mao Tse-Tung

Karl Marx (1818-1883) foi o intérprete de maior destaque da revolução industrial, o teórico do "socialismo científico" e o profeta da revolução proletária.

Capítulo IV

DIREITA E ESQUERDA HEGELIANA: LUDWIG FEUERBACH O SOCIALISMO UTÓPICO KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS

1. A direita hegeliana

Hegel morreu no fim de 1831. E, pouco depois de sua morte, a grande massa dos seus discípulos dividiu-se em dois troncos, em forte dissídio entre si, tanto sobre as concepções políticas como, sobretudo, sobre a questão religiosa. Em 1837, David Strauss chamou essas duas correntes da escola hegeliana de *Direita* e *Esquerda,* tomando esses termos do uso que deles se fazia no parlamento francês.

No que se refere à política, a *direita hegeliana* sustentava, grosso modo, que o Estado prussiano, com suas instituições e suas realizações econômicas e sociais, devia ser visto como o ponto de arribação da dialética, como a realização máxima da racionalidade do espírito. Já a *esquerda,* ao contrário, invocava a teoria da dialética para sustentar que não era possível deter-se em configuração política e que a dialética histórica deveria negá-la para superá-la e realizar uma racionalidade mais elevada. Em substância, a *direita* propunha a filosofia hegeliana como justificação do Estado existente, ao passo que a *esquerda,* em nome da dialética, pretendia negar o Estado existente.

Mas, antes e mais do que em política, a controvérsia teórica entre direita e esquerda hegelianas deu-se (pelo menos até Marx) em torno da questão religiosa. Hegel sustentara que tanto a religião como a filosofia têm o mesmo conteúdo, mas também dissera que a religião expressa esse conteúdo na forma de *representação,* ao passo que a filosofia o expressa na forma de *conceito.* Escreve Hegel: "A religião é *o lugar onde um povo se dá a definição daquilo que considera como o verdadeiro."* Entretanto, para Hegel,

o verdadeiro conteúdo da religião devia ser retomado pela filosofia, transformado em conceitos, desaparecer enquanto verdade religiosa e tornar-se razão filosófica.

Pois bem, é precisamente daí que brotam as duas concepções divergentes da direita e da esquerda hegelianas. *O cristianismo é compatível com a filosofia hegeliana?* Esse é o problema fundamental em torno do qual se defrontam e se dividem os discípulos de Hegel. A direita interpretou o pensamento de Hegel como seguramente compatível com os dogmas do cristianismo e como o esforço mais adequado para tornar a fé cristã aceitável para o pensamento moderno e justificá-la diante da razão. A esquerda, ao contrário, substituiu inteiramente a religião pela filosofia, sustentanto portanto a inconciliabilidade entre filosofia hegeliana e cristianismo, negando ao cristianismo qualquer elemento de transcendência e reduzindo a religião de mensagem divina a fato essencialmente humano, através do qual podemos vir a saber muitas coisas, mas não sobre Deus e sim sobre o próprio homem, suas aspirações profundas e sua história. Em suma, a direita hegeliana baseava-se no fato de que Hegel reconhecia à religião histórica plena validade no âmbito da sua forma; a esquerda, porém, baseava-se no fato de que, para Hegel, a religião não é razão, mas sim representação e, portanto, redutível a mito.

A direita hegeliana já foi definida (por Abbagnano) como a *escolástica do hegelianismo,* já que, do mesmo modo como a escolástica medieval usara a razão aristotélica para justificar e defender a verdade religiosa, agora a direita hegeliana usa a razão hegeliana para justificar e defender os mesmos dogmas centrais do cristianismo, como os da encarnação e da imortalidade da alma. Assim, por exemplo, Karl Friedrich Göschel (1781-1861), no escrito *Sobre as provas da imortalidade da alma humana à luz da filosofia especulativa* (1835), propôs três provas da imortalidade e, com base no sistema hegeliano, defendeu a existência do sobrenatural em *Aforismos sobre o não-saber e sobre o saber absoluto.* Kasimir Conradi (1784-1849) também escreveu sobre a alma imortal em *Imortalidade e vida eterna* (1837). A exemplo de Georg Andreas Gabler (1786-1853), Conradi se fez paladino da íntima conciliabilidade entre cristianismo e hegelianismo. Também pertencem à direita hegeliana os historiadores da filosofia Johann Eduard Erdmann (1805-1892) e Kuno Fischer (1824-1907), autor de imponente e influente *História da filosofia moderna* (1854-1877), constando de uma série de monografias, de Descartes a Hegel. Karl Friedrich Rosenkranz, biógrafo de Hegel (*Vida de Hegel,* 1844; *Apologia de Hegel,* 1858), foi posta por Strauss no *centro* da escola hegeliana. A esquerda era formada pelo próprio Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge e, depois, por Feuerbach e Marx.

2. A esquerda hegeliana

2.1. David Friedrich Strauss: a humanidade como união entre finito e infinito

Strauss (1808-1874) estudou na escola teológica de Tubinga, sobre a qual era determinante a influência hegeliana em relação à crítica teológica e à crítica bíblica. Em 1835, publicou a *Vida de Jesus,* em que sustenta que o relato evangélico não é história, mas "mito". O Evangelho, em suma, não é crônica de fatos cientificamente comprovados, mas, ao contrário, nos apresenta o "Cristo da fé": é transfiguração de fatos, que brotou da espera do Messias pelo povo, sob o estímulo do poderoso fascínio de Cristo. O Evangelho não é história, é mito, mas não é lenda. A lenda também é transfiguração que a tradição opera, talvez a partir de fato histórico, mas nela não há significado metafísico. Já no mito, esse significado existe.

Segundo Strauss, o mito evangélico encontra o seu significado mais profundo no princípio cristão da encarnação, no homem-Deus que é Jesus. A idéia da unidade entre finito (homem) e infinito (Deus) é mito cristão que deve encontrar a sua expressão adequada na filosofia. Os cristãos pensam que essa unidade se realizou em um indivíduo, em Jesus, o homem-Deus. Mas aí reside, segundo Strauss, o mito: na crença de que a encarnação se tenha realizado em indivíduo histórico determinado. A realidade é que Jesus "é aquele no qual a consciência da unidade entre o divino e o humano apareceu pela primeira vez com energia e, nesse sentido, ele é único e inigualável na história do mundo". Entretanto, continua dizendo Strauss, não se trata de que "a consciência religiosa, conquistada e promulgada por ele pela primeira vez, possa se subtrair a ulteriores justificações e extensões que surtam do desenvolvimento progressivo do espírito humano".

E o desenvolvimento do espírito humano, isto é, a consciência filosófica (ou, melhor ainda, a filosofia hegeliana), faz Strauss dizer que não é em um indivíduo em particular (Jesus) que se deve ver a união entre o finito e o infinito, mas sim que *"a humanidade é a unificação das duas naturezas, o Deus tornado homem:* é o espírito infinito que se aliena na finitude e o espírito finito que se recorda de sua infinitude; ela é filha da mãe visível e do pai invisível, isto é, do espírito e da natureza. A humanidade é o *taumaturgo:* enquanto no curso da história humana o espírito se assenhoreia sempre mais completamente da *natureza,* tanto no homem como fora dele, ela é rebaixada a *material inerte da atividade do espírito.* A humanidade *não tem pecado,* pois o curso do seu desenvolvimento é imaculado: só o indivíduo é contaminado pelo pecado, que é retirado no gênero humano e em sua história." Portanto, o

conteúdo do Evangelho e da filosofia é o mesmo: é constituído pela unidade entre o finito e o infinito, do homem com Deus. Somente que no cristianismo esse conteúdo se expressa sob a forma de representação no mito de Jesus homem-Deus, ao passo que a filosofia está em condições de traduzir essa verdade inadequada de forma racional, sustentando que "a chave para entender toda a cristologia consiste no fato de que, ao invés de indivíduo, é *Idéia* (mas, no entanto, *Idéia real* e não idéia kantianamente inefetiva) que se eleva em *sujeito dos predicados que a Igreja atribui a Cristo*".

2.2. Bruno Bauer: a religião como "desventura do mundo"

Foi candente a polêmica sobre o trabalho de Strauss. Nesse meio tempo, porém, a esquerda adquiria relevância sempre maior. Entre 1838 e 1841, saíram os "Anais de Halles sobre a ciência e a arte alemãs", dirigidos por bravo organizador cultural, Arnold Ruge (também expoente da esquerda) e nos quais escreveram, entre outros, Feuerbach, Marx e Bauer. Com efeito, nesse período Bauer passa da direita para a esquerda, acentuando a oposição entre *egoísmo religioso* e *moralidade humana* e chegando a posições muito extremas, a ponto de acabar em ateísmo explícito.

Escreve Bauer: "*A religião é a passividade do homem que é fixada,* vista, feita, querida e elevada a sua essência: é a *suprema dor que ele poderia infligir a si mesmo* (...), a *desventura do mundo,* que é considerada, querida e fixada como a sua essência." Bauer não quer que a humanidade fique ligada "a um Além quimérico": o que ele quer é que os homens se reconheçam a si mesmos e unam os seus esforços.

É feroz a polêmica de Bauer contra os teólogos que "pretendem negar a razão e o desenvolvimento da humanidade". Para Bauer, "o homem religioso (é aquele que) *não encontra nada de bom neste mundo*". Pergunta-se ele: "*Quem é o egoísta? É o crente,* que deixa de lado Estado, história e humanidade e, sobre as ruínas da razão e da humanidade, *ocupa-se somente de sua alma miserável* e desinteressante? *Ou é o homem,* que vive e trabalha junto com os outros homens e, *em família, Estado, arte e ciência,* satisfaz a sua paixão pelo progresso da humanidade? Quem é o egoísta? O cristão, que se isola a si mesmo e se compraz nesse isolamento, ou o homem que se lança nas lutas da história, mesmo a custo de perecer, para fazer avançar *a frente de combate da humanidade,* satisfazendo o seu ódio pela estupidez e a maldade e dando fôlego ao seu entusiasmo pelo direito e a verdade?"

2.3. Max Stirner: "eu depositei a minha causa no nada"

Em 1841, Bauer publica *A trombeta do juízo universal contra Hegel ateu e anticristo,* onde tenta demonstrar que, precisamente

a partir da perspectiva hegeliana, a religião deve ser negada e o ateísmo é verdadeiro. Escreve Bauer: "Com Hegel, o Anticristo veio e se revelou." Em sua opinião, a interpretação hegeliana do dogma da encarnação é a seguinte: "Deus devia tornar-se homem para que a humanidade adquirisse a certeza (...) de que o homem é Deus e de que o Deus da representação é somente o homem da representação, o homem afastado de si e posto no céu."

Ainda de 1841 é a obra de Ludwig Feuerbach *A essência do cristianismo,* na qual o ateísmo é proposto como nova forma de humanismo. Daí em diante, Feuerbach substituiria Strauss na liderança da esquerda, que, com Feuerbach e Marx, passaria à crítica do sistema hegeliano e depois, sobretudo com Marx, se deslocaria da crítica do céu (isto é, da religião) para a crítica da terra (isto é, da economia e da política). Dada a sua importância, Feuerbach e Marx serão tratados à parte. Entretanto, não podemos silenciar aqui sobre Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), que, ainda como aluno de Hegel em Berlim, rebela-se contra ele em nome do individualismo anárquico e censura Feuerbach por ter substituído o Deus da religião por outro deus, igualmente perigoso: a humanidade.

A obra fundamental de Stirner é *O único e a sua propriedade* (1845), onde o autor defende a tese de que, para ser ateu até as últimas conseqüências, é preciso negar tanto Deus como a humanidade, em nome da única realidade e do único valor, o *indivíduo.* O indivíduo, o Eu ou o Único, é irrepetível, é medida de todas as coisas, não pode ser escravo nem de Deus, nem da humanidade, nem dos ideais. Ao Único tudo se subordina. O Único é liberdade em relação a todos e nada existe de superior ao homem. E o homem não é idéia, essência ou a espécie. O homem vale por sua singularidade e não depende de ninguém: "Eu depositei a minha causa no nada", diz Stirner.

A conseqüência das idéias expostas é o *egoísmo absoluto.* Só o Único é que conta, não Deus, a sociedade ou os ideais. Aliás, para Stirner, os ideais religiosos, morais ou políticos não diferem das fixações da loucura: "O desinteresse pulula viçosamente com a obsessão, tanto nos possessos do demônio como nos do espírito benigno." O homem não pode ser sufocado e comprimido pela Igreja, pelo Estado, pela sociedade, pelos partidos. E sequer pelo socialismo que o liberta da escravidão da propriedade privada, mas que o faz tornar-se servo da sociedade. O centro e o fim da liberdade autêntica é o eu singular, o Único: "Não valho eu mais do que a liberdade? Não sou eu que me torno livre a mim mesmo? Não serei eu o primeiro?"

O Único é a única fonte do direito: nem Deus, nem a sociedade, nem a revolução (que sempre cria outras hierarquias e outras

escravidões) têm legitimidade para impor regras ao indivíduo. O indivíduo é um dado imediato: não se pode universalizá-lo em teoria. O único entra em uma *associação* de homens com o único objetivo de se tornar mais forte e considera os outros como objeto. O único não faz revolução (porque, precisamente, impõe outras servidões obsessivas), a sua palavra-de-ordem é a *insurreição:* "A revolução manda instituir e instaurar; a insurreição quer que nos sublevemos, que nos elevemos." Fora do eu, não existe causas para servir. "Basearei no meu eu a minha causa", declara o Único. E acrescenta: "Eu me desfruto segundo o meu capricho. Não tremo mais por minha vida, eu a prodigalizo." E os outros? Diz Stirner: "Eu também amo os homens, mas os amo com a consciência do egoísta: eu os amo porque o seu amor me torna feliz, porque o amor está encarnado na minha natureza, porque assim me agrada. Eu não reconheço nenhuma lei que me imponha amar." Os outros não são pessoas, mas *objetos:* "Ninguém é para mim pessoa que tenha direito ao meu respeito, mas sim, como qualquer outro ser, cada qual é objeto pelo qual eu experimento ou não experimento simpatia, objeto interessante ou desinteressante, objeto do qual posso ou não posso me servir." O cristianismo torna o amor imperativo. Mas Stirner não reconhece lei que nos imponha amar. Não devemos sacrificar nada, sequer ao amor: "A plebe só deve esperar alguma ajuda do egoísmo; ela se o pode dar e o fará."

O Único, que ainda deve surgir, não será nem cidadão submetido ao Estado e, portanto, escravo do trabalho, nem esfarrapado socialista submetido às providências da sociedade e à ética do "dever". Ele será somente sua liberdade, seu poderio, sua vontade. Esta é a sua *propriedade:* "O que constitui minha propriedade não é mais aquela árvore, mas sim minha força de dispor dela como me aprouver." Sentencia Stirner: "Minha propriedade é meu poder." Por isso, "minha liberdade só se torna completa quando ela é meu poderio; somente com este deixo de ser simplesmente livre para me tornar indivíduo e possuidor. O sopro de um Eu vivo é suficiente para subverter os povos, seja ele o sopro de um Nero, de um Imperador da China ou de um pobre escritor." A realidade, diz Stirner, é que "tu tens o direito de ser aquilo que a tua força te permite ser (...). A força é coisa bela e em muitos casos é útil, porque se vai mais longe com uma mão cheia de força do que com um saco cheio de direitos".

2.4. Arnold Ruge: "a verdade submete em massa o mundo inteiro"

Com Stirner, a crítica a Hegel é inteiramente explícita. Outro crítico de Hegel foi Arnold Ruge (1802-1880), cuja influência sobre

Marx seria notável (ainda que depois, em 1844, os dois chegassem ao rompimento). Ruge combate o pensamento de Hegel precisamente em nome da história concreta e no plano da política. Diz ele: "A forma da religião não está em Cristo, a da poesia não está em Goethe, a da filosofia não está completamente em Hegel, todos esses não constituem o fim do espírito e a sua maior honra está muito mais no terem sido o início de novo desenvolvimento."

Inicialmente, Ruge aderiu à filosofia hegeliana, não poupando elogios a Hegel em seus escritos. Depois, veio o afastamento. A filosofia não pode, como pretende Hegel, "elevar a existência ou as determinações históricas a determinações lógicas." Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Ruge afirma que "a razão, que quer nos impingir as fluidas existências da história como determinações eternas, cai em jogo ridículo de prestígio". A filosofia, ou melhor, os filósofos devem determinar o movimento da história. E no prefácio aos "Anais alemães" (que, a partir de julho de 1841, deram continuidade aos "Anais de Halles"), em visão retrospectiva, Ruge diria que "os *Anais de Halle*s tornaram-se então o órgão da libertação. Contra as três potências estranhas — o sistema filosófico completo, a dogmática implícita e a realidade empírica —, levou a completa modificação da posição da filosofia mais recente em relação ao mundo externo. Aquilo que ela é na realidade, a potência livre da história em devir, ela declarou sê-lo com plena consciência e sem reservas".

Para Ruge, o filósofo que sabe compreender esse ponto, vale dizer, que a crítica filosófica determina o movimento da história, "está enquadrado na moldura de sua época". Por outro lado, Ruge não compartilha de modo algum o desprezo de Hegel pelo povo. Escreve ele: "É estúpida a objeção de que a massa é tola e só é respeitável para levar golpes." E se pergunta: "Em nome de quem (...) ela se sabe e como explicar que ela só vença em nome do espírito histórico do mundo? Como se explica que o golpear das massas não se tenha revelado privado de espiritualidade em 1789 nem em 1813 e que, em tais casos, a maioria não tenha em absoluto demonstrado estar errada? Subentende-se totalmente o espírito e seu processo quando se contenta em afirmar que *philosophia paucis contenta est judicibus:* ao contrário, a verdade submete em massa todo o mundo."

Como se vê, nos jovens da esquerda, a crítica à religião desemboca em crítica à política. E essa tendência se acentuaria com Marx. Por isso, é compreensível que esses filósofos não tenham tido vida fácil. Dentro em pouco, falaremos das vicissitudes de Feuerbach e Marx. Já Ruge foi obrigado a renunciar à sua livre docência em Halles, os seus "Anais" foram fechados e ele próprio acabou na prisão. Evitou a prisão pela segunda vez refugiando-se primeiro em

Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi o teórico da concepção segundo a qual a "teologia" é "antropologia".

Paris, depois na Suíça e por fim na Inglaterra. Stirner acabou a vida em miséria lancinante. E Bauer, tendo perdido a cadeira universitária, viveu em Berlim como livre escritor, entre infinitas dificuldades.

3. Ludwig Feuerbach e a redução da teologia à antropologia

3.1. De Deus ao homem

Ludwig Feuerbach (1804-1872) primeiro estudou teologia em Heidelberga e depois foi para Berlim, a fim de ouvir diretamente Hegel. De Berlim, escrevia ao pai: "Aprendi com Hegel em quatro semanas tudo o que antes não aprendi em dois anos." Mas as dúvidas não tardaram a surgir. Em 1830, tomou posição contra a direita hegeliana, com o ensaio *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade,* onde a imortalidade é negada para o indivíduo em particular e admitida apenas para a humanidade. Esse escrito bloqueou a carreira acadêmica de Feuerbach. Durante o ano de 1848, porém, os estudantes progressistas de Heidelberga o convidaram a ministrar um curso, quando então desenvolveu as *Lições sobre a essência da religião,* publicadas depois em 1851. À exceção desse parêntese público, Feuerbach viveu afastado, em total miséria, tendo morrido em Rechenberg, em 1872, esquecido por todos.

Em 1837, Feuerbach ainda era fervoroso hegeliano. Mas, em 1839, as coisas já haviam mudado: no escrito *Pela crítica da filosofia hegeliana* (que apareceu no outono daquele ano nos "Anais de Halles") há elogios a Hegel, mas também críticas a ele: "Hegel começa com o ser, isto é, com o conceito de ser ou com o ser abstrato; por que eu não devo poder começar com o próprio ser, isto é, com o ser real?" Para Feuerbach, Hegel "encostou os fundamentos e as causas naturais, as bases da filosofia genético-críticas". Mas uma filosofia que encosta a natureza é vã especulação: "É vã, portanto, toda especulação que queira ir além da natureza e do homem — vã como a arte que quer nos dar algo mais do que a figura humana e só consegue nos dar figuras grotescas."

Mas as coisas não param aí. Diz Feuerbach: "A filosofia é a ciência da realidade em sua veracidade e totalidade, mas o compêndio da realidade é a natureza (natureza no sentido mais universal da palavra). Os segredos mais profundos estão ocultos nas mais simples coisas naturais, que a fantasia especulativa, ansiando pelo além, pisoteia com os pés. A única fonte de salvação é o retorno à natureza (...). A natureza não construiu somente a vulgar oficina do estômago: construiu também o templo do cérebro."

Em 1841, sai a obra mais importante de Feuerbach, *A essência do cristianismo,* na qual o autor efetua o que ele mesmo define como a *redução da teologia e da religião à antropologia.* O interesse pela religião estava claro para Feuerbach desde o início. Escrevia ele sobre si mesmo: "A primeira tendência que abriu caminho claramente dentro de mim não foi pela ciência ou pela filosofia, mas sim pela religião (...). Em virtude dessa tendência, fiz da religião o fim e a profissão da minha vida." O problema religioso permaneceu constante em todas as fases do pensamento de Feuerbach, fases que ele esquematiza da seguinte maneira: "Meu primeiro pensamento foi Deus, meu segundo pensamento foi a razão, meu terceiro e último pensamento foi o homem."

Hegel suprimira o Deus transcendente da tradição, substituindo-o pelo Espírito, isto é, digamos, a realidade humana em sua abstração. Mas aquilo que interessa a Feuerbach não é uma Idéia de humanidade, mas muito mais o homem real, que é antes de mais nada natureza, corporeidade, sensibilidade, necessidade: "Verdade é o homem e não a razão abstrata, verdade é a vida e não o pensamento que fica no papel e encontra no papel a existência que se lhe atribui." Assim, é preciso negar o idealismo, que é somente o extravio do homem concreto. E, com maior razão, é preciso negar o teísmo, já que não é Deus que cria o homem, mas sim o homem que cria Deus.

3.2. **A teologia é antropologia**

Entretanto, depois de Hegel, a crítica à religião e à teologia não podia mais ser, por exemplo, a dos iluministas. A exemplo de Hegel, Feuerbach admite a unidade entre o finito e o infinito. Mas, em sua opinião, essa unidade não se realiza em Deus ou na Idéia absoluta, mas sim no homem, em um homem que a filosofia não pode reduzir a puro pensamento, mas sim deve considerar em sua inteireza, "da caberça ao calcanhar", em sua naturalidade e em sua sociabilidade. E a religião sempre desempenhou papel fundamental na história do homem concreto. A filosofia não tem a função de negar ou ridicularizar esse grande fato humano que é a religião. Deve compreendê-lo. E o compreende, afirma Feuerbach, quando se dá conta de que *"a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si".*

Em outros termos, o homem põe as suas qualidades, as suas aspirações e os seus desejos fora de si, afasta-se, aliena-se e constrói a sua divindade. A religião, portanto, está "no relacionar-se do homem com sua própria essência (nisso consiste a sua verdade), mas sua essência não como sua e sim como outra essência, separada e dividida dele, até oposta (nisso consiste a sua falsidade)". A

religião, portanto, é a projeção da essência do homem: "Deus é o espelho do homem", afirma Feuerbach. Na oração, o homem adora o seu próprio coração; o milagre é "o desejo sobrenatural realizado"; "os dogmas fundamentais do cristianismo são desejos do coração realizados".

Para Feuerbach, a religião é fato humano, *totalmente humano*. E isso "ainda que o homem religioso não tenha consciência do caráter humano do seu conteúdo, não admita que o seu conteúdo seja humano". Mas, comenta Feuerbach, "assim como o homem pensa e quais sejam os seus princípios, tal é o seu Deus: quanto o homem vale, tanto e não mais vale o seu Deus (...). Tu conheces o homem pelo seu Deus e, reciprocamente, Deus pelo homem: um e outro se identificam (...). *Deus é o íntimo revelado, a essência do homem expressa:* a religião é a revelação solena dos tesouros ocultos do homem, a profissão pública dos seus segredos de amor".

É esse o sentido da tese de Feuerbach segundo o qual "o núcleo secreto da teologia é a antropologia". Diz ele que o homem desloca o seu ser para fora de si antes de encontrá-lo em si: e esse encontro, "essa aberta confissão ou admissão de que a consciência de Deus nada mais é do que a consciência da espécie", Feuerbach o vê como "reviravolta da história". Finalmente, na história, "homo hominis deus est".

Assim, "todas as qualificações do ser divino são (...) qualificações do ser humano": o ser divino é unicamente "*o ser do homem libertado dos limites* do indivíduo, isto é, dos limites da corporeidade e da realidade, mas objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele". Mas — e essa pergunta não pode ser eludida — por que o homem se alheia, por que constrói a divindade sem se reconhecer nela? Feuerbach responde: porque o homem encontra uma natureza insensível aos seus sofrimentos, porque tem segredos que o sufocam; e, na religião, alivia o seu próprio coração oprimido.

Escreve ele: "Deus é o optativo do coração humano tornado tempo presente, ou seja, bem-aventurada certeza, é a despreconceituosa onipotência do sentimento, é a súplica atendida, *o sentimento que se escuta a si mesmo,* é *o eco do nosso grito de dor.* O sofrimento deve extrinsecar-se: inconscientemente, o artista toma do alaúde para desafogar na música o seu próprio sofrimento. Ele aplaca a sua dor no ouvi-la, no objetivá-la; alivia o peso do seu coração comunicando-o, transformando a sua dor em dor universal. Mas a natureza não escuta os lamentos do homem, é insensível aos seus sofrimentos. Por isso, o homem foge da natureza, das coisas visíveis, refugiando-se no seu próprio íntimo, para aqui encontrar quem escute o seu próprio sofrimento. É aqui que ele expressa os segredos que o sufocam, é aqui que ele alivia o seu próprio coração

oprimido. *Esse conforto do coração, esse segredo que pôde se revelar, esse sofrimento que pôde se expressar, isso é Deus.* Deus é uma lágrima de amor derramada no mais profundo segredo *sobre a miséria humana.*"

Eis, portanto, revelado o mistério da religião: Feuerbach substitui o Deus do céu por outra divindade, o homem "de carne e de sangue". E, assim, pretende substituir a moral que recomenda o amor a Deus pela *moral* que recomenda o amor ao homem em nome do homem. Essa é a intenção do *humanismo* de Feuerbach: a de transformar os homens de amigos de Deus em amigos dos homens, "de homens que crêem em homens que pensam, de homens que oram em homens que trabalham, de candidatos ao além em estudiosos do aquém, de cristãos — que, por seu próprio reconhecimento, são metade animais e metade anjos — em homens em sua inteireza".

Inicialmente, a esquerda hegeliana usou Hegel contra a teologia e a filosofia tradicional. E, posteriormente, dirigiu suas críticas contra as "abstrações" hegelianas, em nome do homens concreto, do indivíduo em particular ou da política revolucionária. Substancialmente, a esquerda hegeliana combateu a fé cristã em nome de uma metafísica imanentista e as abstrações da filosofia hegeliana em nome da "concretude".

Retrospectivamente, o entusiasmo dogmático dos filósofos agora expostos parece excessivo e, por vezes, ingênuo. Entretanto, não podemos negar que eles levantaram problemas profundos, dando lugar a um mundo de idéias cuja influência ainda se faz sentir. E também não se poderia compreender Marx plenamente sem compreender os problemas, as teorias e as controvérsias que agitaram a esquerda hegeliana, à qual Marx pertenceu no primeiro momento, mas que depois criticaria duramente.

4. O socialismo utópico

4.1. Saint-Simon: a ciência e a técnica como base da nova sociedade

Lênin escreveu que "o marxismo é o legítimo sucessor de tudo o que a humanidade criou de melhor durante o século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês". Esse "socialismo francês" é aquele que, com ou sem razão, foi depois chamado de *socialismo utópico* e que relaciona entre os seus pensadores mais significativos Saint-Simon, Fourier e Proudhon.

Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) foi pensador que conseguiu focalizar sobre si a atenção de muitos estudiosos contem-

porâneos e também dos pósteros pelo fato de, antes de qualquer outro, ter sido o primeiro a perceber a transformação da sociedade em sociedade industrial, identificando alguns daqueles grandes problemas sobre os quais debruçar-se-iam não somente os positivistas, mas sobretudo Marx e seus seguidores. O primeiro escrito de Saint-Simon, de 1802, são as *Cartas de um habitante de Genebra aos seus contemporâneos;* em 1814, em colaboração com Augustin Thierry, publicou a *Reorganização da sociedade européia;* sua obra mais importante, *A indústria,* é de 1817; *O novo cristianismo* é de 1825. Auguste Comte foi seu secretário e colaborador de 1818 a 1824, ano em que houve o rompimento entre os dois.

A idéia de fundo de Saint-Simon (idéia destinada a maiores e diversos desdobramentos) é a de que a história é regida pela lei de *progresso*. Mas tal progresso não é linear, enquanto a história humana é alternância de *períodos orgânicos e períodos críticos.* As épocas orgânicas baseiam-se em um conjunto de princípios bem sólidos, crescendo e operando em seu interior. Mas ocorre que, em dado momento, o desenvolvimento da sociedade (nas idéias, nos valores, na técnica etc.) invalida os princípios sobre os quais ela antes se baseava estavelmente. E então temos o que Saint-Simon chama de "épocas críticas". Assim como o monoteísmo punha em crise a época orgânica do politeísmo, a Reforma e depois a Revolução Francesa, mas especialmente o desenvolvimento da ciência, puseram em crise a época orgânica da Idade Média. Mediante esse esquema, Saint-Simon subverte alguns juízos históricos operados pelo iluminismo. Em nome das luzes da Razão, o iluminismo julgara negativamente a Idade Média cristã, que Saint-Simon, ao contrário, vê como época orgânica e estável, governada pela fé; o iluminismo, ademais, julgara positivamente a época moderna, mas nela Saint-Simon vê uma época crítica, cujo caos espiritual e social, é fruto da queda dos valores da Idade Média.

Não se trata, no entanto de andar para trás. O que é necessário é irmos adiante, em direção a nova época orgânica, ordenada pelo princípio da *ciência positiva.* Segundo Saint-Simon, o progresso científico teria assim destruído aquelas doutrinas teológicas e aquelas idéias metafísicas que serviam de fundamento para a época orgânica da Idade Média. Agora, o mundo dos homens só poderia ser reorganizado e ordenado com base na ciência positiva.

Nessa nova época orgânica, o *poder espiritual* será dos homens de ciência, "que podem predizer o maior número de coisas", ao passo que o *poder temporal* pertencerá aos industriais, vale dizer, "aos empreendedores de trabalhos pacíficos, que ocuparão o maior número de indivíduos". Tudo isso para dizer que a afirmação do industrialismo torna impossível o poder teocrático feudal da Idade Média, onde a hierarquia eclesiástica detinha o poder espiritual e

Saint-Simon (1760-1825) foi o teórico e o propugnador de nova sociedade, na qual os "cientistas" substituam os "eclesiásticos" e os "industriais" substituam os "guerreiros".

o poder temporal estava nas mãos dos guerreiros. Em a nova época, os eclesiásticos são substituídos pelos cientistas e os guerreiros pelos industriais.

Com efeito, a ciência e a tecnologia estão hoje em condições de resolver os problemas humanos e sociais. Escreve Saint-Simon: "Existe uma ordem de interesses que é sentida por todos os homens: são os interesses que se referem ao desenvolvimento da vida e do bem-estar. Essa ordem de interesses é a única sobre a qual todos os homens devem deliberar e agir em comum: portanto, é a única em função da qual pode ser exercida ação política, a única que pode ser levada em consideração como medida da avaliação de todas as instituições e de todas as questões políticas. A política, portanto, é a *ciência da produção,* isto é, a ciência que tem por objetivo a ordem de coisas mais favorável a todos os tipos de produção. A política, portanto, é ciência da produção, razão por que não fica mais abandonada ao capricho das circunstâncias."

Diz Saint-Simon que os homens só podem ser felizes "satisfazendo suas necessidades físicas e suas necessidades morais". E esse é exatamente o fim ao qual tendem "as ciências, as belas artes e os ofícios". Fora disso só existem "os parasitas e os dominadores". Para ilustrar a necessidade de que o poder político passasse para as mãos dos técnicos, cientistas e produtores, Saint-Simon apresentou uma conhecida parábola: se a França perdesse os três mil indivíduos que exercem os cargos políticos, religiosos e administrativos mais importantes, o Estado não sofreria nenhum prejuízo e tais pessoas seriam facilmente substituídas; mas, observa Saint-Simon, se a França perdesse os seus três mil mais capazes cientistas, artistas e artesãos, ela "cairia logo em estado de inferioridade diante das nações de que agora é rival e continuaria permanecendo subalterna em relação a elas enquanto não reparasse a perda e não reerguesse a cabeça". Assim o princípio ordenador da nova sociedade é o pensamento positivo: esse princípio eliminará "os três principais inconvenientes do sistema político vigente, isto é, o arbítrio, a incapacidade e a intriga".

O progresso em direção à nova época orgânica, dominada pela filosofia positiva, é progresso inevitável. Em seu último escrito, o *Novo cristianismo,* Saint-Simon delineia o advento da futura sociedade como retorno ao cristianismo primitivo. Será sociedade na qual a ciência constituirá o meio para alcançar aquela fraternidade universal que "Deus deu aos homens como regra de sua conduta". E, com base nessa regra, os homens "devem organizar a própria sociedade do modo que possa ser mais vantajoso para o maior número de pessoas; em todos os trabalhos, em todas as ações, os homens devem se propor o objetivo de melhorar o mais rapidamente e o mais completamente possível a existência moral e física da

classe mais numerosa. Eu digo — proclama Saint-Simon — que é nisso e somente nisso que consiste a parte divina da religião cristã".

Na França, a doutrina de Saint-Simon teve razoável difusão. Ela deu dignidade filosófica ao problema social; contribuiu para tornar mais viva a consciência da relevância social da ciência e da técnica; exaltou a atividade industrial e bancária; a idéia dos canais de Suez e do Panamá é dos saint-simonistas; Saint-Simon e seus discípulos desenvolveram firme campanha contra o parasitismo e a injustiça; e, para favorecer a justiça, insistiram na idéia de eliminar a propriedade privada, revogar o direito de herança (de modo a abolir "o acaso do nascimento") e planejar a economia, tanto a agrária como a industrial. Para Saint-Simon, o supremo critério que deveria enformar a ação do Estado devia ser o seguinte: de cada qual segundo a sua capacidade, a cada qual segundo as suas obras. A primeira norma deveria ser a da produção, a segunda a regra da distribuição.

O movimento de Saint-Simon deu origem, entre os seus discípulos, a uma espécie de igreja (cujo pontífice era Barthélemy-Prosper Enfantin, o chamado "padre" Enfantin), que, dilacerada pela cisão entre duas correntes internas, uma guiada por Lesseps (que depois construiria o canal de Suez) e outra por Enfantin, não durou muito tempo. E, com efeito, não era fácil a coesão dos elementos técnico-científicos com os místico-românticos.

Entretanto, foi precisamente do saint-simonismo que se originaram as correntes socialistas, a mais importante das quais foi a ligada a Charles Fourier, embora não se deva esquecer o "voluntarismo revolucionário" de Louis Auguste Blanqui (1805-1881) e o "reformismo" de Louis Blanc (1811-1882). O primeiro foi conspirador, o segundo reformador. Blanqui pensava que a vontade revolucionária, encarnada pela conspiração armada, fosse onipotente. Já Blanc era de opinião que a ação do Estado, através de reformas graduais, poderia eliminar a desigualdade, a espoliação e, sobretudo, o desemprego. Blanqui confiava na luta armada, Blanc na ação do Estado. E, se as origens do primeiro podem ser buscadas em Babeuf, as de Blanc certamente são encontradas em Saint-Simon.

4.2. Charles Fourier e o "novo mundo societário"

Charles Fourier (1772-1837) foi discípulo de Saint-Simon e autor de escritos que, por sua extravagância e genialidade, apresentam elementos profundos para a meditação histórica e moral. A idéia central de Fourier é a de que existe na história grandioso plano providencial, do qual não podem estar excluídos o homem, o seu trabalho e o modo de constituição da sociedade. Ora, a Provi-

dência pôs em toda a humanidade "as mesmas paixões". E essa "atração passional" — "a única intérprete conhecida entre Deus e o universo" — não pode ser frustrada e reprimida.

Segundo Fourier, a lei da atração terrestre, descoberta por Newton, pode ser generalizada de modo a abranger também a vida dos homens: as paixões humanas são "sistemas de atração" e, portanto, devem ser satisfeitas. Por isso, se quiser respeitar o *plano harmônico* de Deus, a organização social deve tornar *atraente* o trabalho, para o qual o homem sente-se chamado. Desse modo, ao invés de obstaculizar a natural tendência ao prazer, é preciso utilizá-la tendo em vista o máximo rendimento.

O que ocorre, sustenta Fourier, foi que as três grandes épocas históricas que teriam existido até hoje — a dos selvagens, a dos bárbaros e a dos civilizados — precisamente obstaculizaram o desenvolvimento harmonioso das paixões humanas, com todo aquele acúmulo de conflitos e dissenções, dos quais não está imune a nossa sociedade "civilizada". A *civilisation* era grande coisa para os iluministas (aperfeiçoamento material e espiritual progressivo da humanidade), mas, para Fourier, a "civilização" significa o triunfo da mentira, como o demonstra o comércio, em virtude do qual, passando de mão em mão, *as mercadorias aumentam de preço, mas não de valor.*

Em uma viagem entre Rouen e Paris, ocorrida em 1798, Fourier notara diferenças no preço das maçãs em localidades do mesmo clima. Esse fato o convenceu da nocividade resultante da atividade desenvolvida pelos intermediários comerciais (e Fourier era também representante comercial!). Persuadido de que, ao lado das maçãs maléficas de Adão e Páris, também havia a maçã benéfica de Newton, Fourier quis acrescentar a esta última também a sua: para ele, é a "civilização" que, através do regime da livre concorrência, onde cada qual persegue o seu próprio interesse sem pensar no dos outros e da comunidade, aumenta a miséria, ainda que estando os bens disponíveis em maior quantidade.

Por outro lado, não apenas a economia é perversa, mas também a moral. Em *O novo mundo industrial* (1829), Fourier escreve que, no estado atual, o homem está em guerra consigo mesmo, pois suas paixões chocam-se entre si — e aquela ciência que se chama *moral* pretende reprimi-las. Mas, como observa Fourier, "reprimir não é harmonizar", sendo na verdade o objetivo o de "alcançar o mecanismo espontâneo das paixões, sem reprimir nenhuma". Segundo Fourier, a moral atual bloqueia as paixões e gera assim a hipocrisia (por exemplo, a infidelidade da mulher ou os subterfúgios dos filhos etc.). Essa é a fonte da mentira. Mas "seria absurdo que Deus houvesse dado à nossa alma impulsos inúteis quando não até nocivos".

Todas essas considerações levam Fourier a sustentar que as paixões ou "atrações" não devem ser coibidas, mas sim liberadas e direcionadas para o seu rendimento máximo. Ele estava convencido de que a organização adequada para tal fim era a "falange", grupo de cerca de mil e seiscentas pessoas que vivem em um "falanstério". Os falanstérios são unidades agrícola-industriais, nas quais as habitações são albergues e não casernas e onde cada qual encontra oportunidades variadas para satisfazer as suas inclinações. As mulheres são equiparadas aos homens; a vida familiar é abolida, já que as crianças são educadas pela comunidade; desaparece a faina do trabalho doméstico. No falanstério vigora total liberdade sexual. No Novo Mundo, o bordel torna-se instituição do maior respeito. Ninguém está vinculado a trabalho específico. Cada qual produz o que lhe agrada produzir. Entretanto, para evitar a monotonia da repetitividade, cada indivíduo aprende pelo menos quarenta atividades profissionais e muda de trabalho várias vezes ao dia. Os trabalhos desagradáveis e sujos (como limpar as cloacas e outras coisas do gênero) são confiados às crianças, que experimentam grande prazer em brincar na porcaria.

São essas, portanto, as premissas que deveriam permitir a passagem para a época da Harmonia Universal, a época do Novo Mundo Societário. Nesse Novo Mundo Societário, destinado a durar muito mais do que as épocas anteriores, todos poderão satisfazer as doze paixões fundamentais: as cinco ligadas aos sentidos, as quatro paixões afetivas (amizade, amor, ambição e familiarismo) e as três paixões distributivas (a paixão pela intriga ou "cabalística", a paixão pela mudança ou "borboleteira" e a paixão pela combinação dos instintos ou "composta").

As atividades do falanstério serão dirigidas por um "unarca". Fourier, porém, não gosta da rigidez do sistema de Owen e, contrariamente a Saint-Simon, que centraliza o poder com seu "conselho industrial", Fourier o descentraliza com os falanstérios. No falanstério, o trabalho deverá ser *atraente:* "Ele talvez forneça atrativos mais sedutores do que aqueles que hoje são apresentados pelas festas, os bailes e os espetáculos." Aliás, as pessoas encontrarão mais satisfação no trabalho do que nas festas, bailes ou espetáculos "apresentados nas horas dos turnos industriais". Desse modo, em "Harmonia" — assim se chamará a sociedade futura —, o problema da produção é tranqüilamente resolvido e, ao mesmo tempo, devido à superabundância de produtos, não haverá o problema da distribuição.

Não devemos esquecer que alguns discípulos de Fourier tentaram realizar o seu programa. Foram constituídas falanges na Europa e nos Estados Unidos. As experiências faliram, mostrando o caráter utópico das idéias de Fourier. Entretanto, ultimamente,

Fourier voltou a ser levado em consideração, no sentido de ter sido precursor de concepções que, em alguns aspectos, não estariam muito distantes das suas, como, por exemplo, as de *Eros e Civilização,* de Herbert Marcuse.

4.3. Pierre-Joseph Proudhon: a autogestação operária da produção

Em 1840, Proudhon (1809-1865) publicou o famoso escrito *O que é a propriedade?;* em 1843, aparece *A criação da ordem na humanidade;* em 1846, *O sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria;* de 1858 são os três volumes de *A justiça na revolução e na Igreja.* Promotor de movimentos sindicais, mutualistas e pacifistas, Proudhon era simultaneamente adversário da *propriedade privada* tanto quanto do *comunismo.*

Proudhon vê que a economia burguesa tem por fundamento a propriedade privada. Mas o que é a propriedade? Responde Proudhon: "A propriedade é furto." Já se disse que tal resposta foi como que um tiro de pistola disparado de surpresa para chamar a atenção até do tranqüilo burguês para a questão social. A propriedade é furto, segundo Proudhon, porque o capitalista não remunera o operário com *todo* o valor do seu trabalho. A "força coletiva", resultante da força de muitos trabalhadores organizados, fornece produtividade muito mais alta do que aquela que se obteria da soma de simples trabalhos individuais. É esse o sentido da frase "a propriedade é furto": o capitalista se apropria do valor do trabalho coletivo. E a partir daí se cria a contradição fundamental entre capital e trabalho, contradição que leva o capitalista não só a se apropriar do trabalho do operário, mas também de sua própria existência.

Para dizer a verdade, Proudhon não é contrário à propriedade enquanto tal, mas somente à propriedade que assegura "renda sem trabalho". A propriedade só pode ter justificação unicamente como condição de liberdade. Mas, quando ela está organizada de modo a tornar livres uns poucos (os capitalistas) em troca da escravidão de muitos (os trabalhadores), então ela é furto. Somente o trabalho é produtivo. E o operário pode certamente se apropriar do fruto do seu trabalho. Mas isso é a *posse* e não a propriedade privada capitalista, que dá renda sem trabalho e escraviza muitos em favor de poucos.

O ordenamento socioeconômico burguês, portanto, está errado e deve ser mudado. Mas em que rumo? Proudhon descarta logo a hipótese comunista, que sujeita a pessoa à sociedade. Para Proudhon, o comunismo é religião intolerante, orientada para a ditadura. Diferentemente dos comunistas, ele prefere "fazer a propriedade queimar em fogo lento, ao invés de dar-lhe novas

forças ao fazer uma noite de São Bartolomeu dos proprietários. Mas, se a hipótese comunista não funciona, a proposta individualista também não é adequada. Não é adequada porque é ilusório o desenvolvimento *sem limites* da liberdade dos indivíduos. Sendo assim, Proudhon propõe *novo ordenamento social baseado na justiça*. E, em *A justiça na revolução e na Igreja,* ele define a justiça como "o respeito, experimentado espontaneamente e reciprocamente garantido, pela dignidade humana, em qualquer circunstância em que esteja envolvida, qualquer que seja o risco a que se exponha a sua defesa".

Segundo Proudhon, a justiça é a lei do progresso. Ela não pode ser só idéia, mas deve ser força ativa do indivíduo e da vida associada. Ela deve valer "como a primeira e última palavra do destino humano e coletivo, a sanção inicial e final de nossa bem-aventurança". Proudhon rejeita a concepção da justiça que a vê imposta ao homem desde o exterior, por Deus. Essa é justiça da *revelação,* à qual Prodhon contrapõe a justiça da *revolução,* ou seja, aquela justiça *imanente* à consciência e à história humana.

Para Proudhon, a justiça é imanente e progressiva. Afirma ele: "Se a justiça não é inata na humanidade, se lhe é superior e estranha, o resultado é que a sociedade humana não tem leis próprias, que o sujeito coletivo não tem costumes, que o estado social é estado contra a natureza e que a civilização é depravação." Em sua opinião, tal concepção da justiça, imanente e progressiva, ter-se-ia afirmado plenamente na Revolução Francesa.

E diz ainda Proudhon: "Para o ser racional, a justiça é, ao mesmo tempo, princípio e forma do pensamento, garantia do juízo, norma de conduta, objetivo do saber e fim da existência: ela é sentimento e noção, manifestação e lei, idéia e fato; é a vida, o espírito, a razão universal." E precisamente através da idéia de justiça é que Proudhon desfere crítica decisiva contra qualquer solução coletivista do problema econômico.

Para Proudhon, se todos os meios de produção são colocados nas mãos do Estado, então a liberdade dos indivíduos é limitada até o ponto do sufocamento, aumentando a desigualdade social ao invés de diminuí-la. Sua idéia é de que o comunismo nunca poderá respeitar a dignidade da pessoa e os valores da família. O comunismo não elimina os males da propriedade privada, mas muito mais os leva à exasperação: no comunismo, o Estado torna-se proprietário não só dos bens materiais, mas também dos cidadãos. O comunismo pretende nacionalizar não só as indústrias, mas também a vida dos homens. Ele é o anúncio de Estado de caserna e do despotismo policialesco.

Ao contrário, para Proudhon, trata-se de reorganizar a economia, fazendo com que *os trabalhadores se tornem proprietários dos*

meios de produção e, portanto, tenham a possibilidade de autogerir o processo produtivo. Desse modo, o tecido econômico da sociedade passa a se constituir como pluralidade de centros produtores, que se equilibram mutuamente. Paralelamente, o Estado consistirá na "reunião de muitos grupos, diversos por natureza e por objeto, formados cada qual para o exercício de função especial e a criação de produto particular, reunidos sob lei comum e interesse idênticos". Esses grupos se limitam *reciprocamente* no poder e, desse modo, garantem a justiça e a liberdade: a liberdade em relação ao superpoder de um grupo ou do Estado e a justiça contra a apropriação capitalista do trabalho dos operários.

O pensamento de Proudhon, portanto, caracteriza-se por aguda sensibilidade pela justiça, pela análise séria da economia capitalista e pela fé inquebrantável na liberdade do indivíduo e na força dessa liberdade. É nisso que se devem buscar as razões pelas quais hoje, depois das realizações totalitárias das soluções propostas para eliminar os males do capitalismo, Proudhon vem sendo objeto de renovada meditação, sobretudo no que se refere à questão da autogestão. E, a propósito da autogestão, deve-se recordar que Proudhon tentou aplicar os seus princípios através da instituição de um Banco de Troca, no qual a moeda era substituída por "bônus de circulação" emitidos pelo banco e garantidos pelos produtos dos participantes da instituição. Por esse meio, todos os trabalhadores teriam possibilidade de adiantamentos sem juros para fundar empresas nas quais o produto do seu trabalho ficasse inteiramente em suas mãos.

Marx recebeu com entusiasmo o escrito de Proudhon *O que é a propriedade?*, mas, depois, criticou fortemente (e não com toda justiça) a sua *Filosofia da miséria.* Entretanto, não devemos esquecer que a influência de Proudhon foi variada e duradoura. O sindicalismo francês, na década de 60, remetia-se constantemente a Proudhon em suas propostas de organização de cooperativas e do crédito; a maior parte dos membros franceses da I Internacional eram proudhonianos (contrários às greves e à revolução política e defensores do "mutualismo"); através dos elementos anarco-sindicalistas de seus projetos, Proudhon influenciou Bakunin e também Kropotkin.

Nos dias de hoje, a crítica ao superpoder econômico e social do "onívoro" comunismo é questão que encontra em Proudhon um precursor na história do pensamento. E o recente "obreirismo", com sua desconfiança em relação às ideologias que não estão a serviço direto dos interesses do proletariado, com o seu desapreço pelos parlamentos que decidem do alto pelos outros e com a sua aversão à participação dos intelectuais no movimento operário, também se vincula a Proudhon.

5. Karl Marx

5.1. Vida e obras

Karl Marx nasceu em Tréveros, em 15 de maio de 1818, filho de Heinrich, advogado, e de Henriette Pressburg, dona-de-casa. O pai e a mãe de Marx eram de origem judaica. Entretanto, em 1816-1817, em virtude das leis anti-semitas em vigor na Renânia, quando teve que escolher entre sua fé e a profissão de advogado, Heinrich escolheu a profissão. Karl realizou seus estudos secundários em Tréveros e, depois, foi para Bonn, a fim de estudar leis. Em, Bonn, Karl preferia a vida goliardesca ao estudo. Assim, seu pai tomou a decisão de fazer com que prosseguisse seus estudos na mais austera Universidade de Berlim.

Desse modo, em 1836, Marx se transferiu para Berlim. Ainda no verão daquele ano, noivou em segredo com Jenny von Westphalen, "a mais graciosa jovem de Tréveros", moça de família aristocrática que Marx desposaria em 1843 (Jenny tinha um irmão, Fernando, que foi ministro do Interior da Prússia de 1850 a 1860). Em Berlim, Karl seguiu os cursos de Karl von Savigny e de Eduard Gans. Tornou-se assíduo freqüentador do "Doktor-club", círculo de jovens intelectuais hegelianos alinhados em posições radicais, onde, entre outros, conheceu o professor de história Karl Friedrich Köppen e o teólogo Bruno Bauer. Em 15 de abril de 1841, laureou-se em filosofia, em Berlim, com a tese intitulada *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro.*

Depois de laureado, Marx pensou em obter a livre docência em Bonn, onde ensinava seu amigo Bruno Bauer. Mas Bauer, "o Robespierre da teologia", foi logo afastado da universidade. E, assim, como Bauer não podia apoiá-lo, encerrou-se prematuramente a carreira acadêmica de Marx. Bloqueado o caminho universitário, Marx passou ao jornalismo, tornando-se redator da "Gazeta Renana", órgão dos burgueses radicais da Renânia, onde escreviam homens como Herwegh, Ruge, Bruno Bauer e seu irmão Edgar, bem como Moses Hess. Em pouco tempo, Marx tornou-se redator-chefe do jornal. Entretanto, em 21 de janeiro de 1843, o jornal foi oficialmente interditado.

Nesse período, Marx estudou Feuerbach, ficando entusiasmado. No verão de 1843, escreveu a *Crítica do direito público de Hegel,* cuja introdução foi publicada em Paris, em 1844, nos "Anais franco-alemães", fundados por Ruge, que convidou Marx para ser co-diretor. Em Paris, Marx entrou em contato com Proudhon e Blanc, encontrou Heine e Bakunin e, sobretudo, conheceu Friedrich Engels, que seria seu amigo e colaborador por toda a vida. Os "Anais franco-alemães" só tiveram publicado o seu primeiro fascículo.

Entretanto, ajudado economicamente por alguns amigos de Colônia, Marx prosseguiu suas pesquisas de filosofia e economia política. Os seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (publicados em 1932) são de 1844. Nesse meio tempo, colaborou com o "Vorwärts" ("Avante"), jornal dos artesãos comunistas, que também era difundido na Alemanha. E precisamente por essa colaboração pagaria o preço de ser expulso da França (11 de janeiro de 1845).

Entrementes, amadurecia o seu afastamento da esquerda hegeliana. Em 1845, escreveu *A sagrada família,* em colaboração com Engels e dirigido contra Bruno Bauer e os hegelianos de esquerda. Ainda contra eles, Marx e Engels escreveram em Bruxelas (onde Marx se havia refugiado depois de sua expulsão da França) *A ideologia alemã. As Teses sobre Feuerbach* remontam a 1845 (mas Engels só as tornou públicas em 1888), ao passo que *A miséria da filosofia, resposta à filosofia da miséria de Proudhon* é de 1847, escrito no qual Marx ataca o "socialismo utópico" em nome do "socialismo científico".

Marx permaneceu na Bélgica até 1848. E foi em janeiro de 1848 que ele ditou, juntamente com Engels, o famoso *Manifesto do partido comunista,* a pedido da "Liga dos Comunistas". Desencadeado o movimento de 1848, Marx voltou por breve período a Colônia, onde fundou a "Nova Gazeta Renana", que, porém, foi obrigada quase que imediatamente a suspender suas publicações. De Colônia, voltou para Paris, mas, tendo-lhe sido proibida a sua estada na capital francesa, Marx partiu para a Inglaterra, lá chegando em 24 de agosto de 1849.

Na Inglaterra, Marx se estabeleceu em Londres, onde, entre dificuldades de toda sorte, conseguiu, com a ajuda financeira do seu amigo Engels, levar a bom termo todas aquelas pesquisas de economia, história, sociologia e política que constituem a base de *O Capital,* cujo primeiro volume saiu em 1867, ao passo que os outros dois foram publicados postumamente por Engels, respectivamente em 1885 e em 1894. Em 1859, saíra a sua outra obra fundamental, a *Crítica da economia política.*

Empenhado na atividade de organização do movimento operário, Marx conseguiu fundar em 1864, em Londres, a "Associação Internacional dos Trabalhadores" (a I Internacional), que, depois de vários contrastes e peripécias, dissolveu-se em 1872 (ainda que, oficialmente, a sua dissolução só tenha sido decretada em 1876).

A última década da vida de Marx também foi período de intenso trabalho. Em 1875, publicou a *Crítica ao programa de Gotha,* tomando por alvo as doutrinas de Lassalle. Mas, mais do que qualquer outra coisa, trabalhou em *O Capital.* Em 2 de dezembro de 1881, morreu sua mulher, Jenny. E Karl Marx morreria em 14 de março de 1883, sendo sepultado três dias depois no cemitério londrino de Highgate.

5.2. Marx, crítico de Hegel

O pensamento de Marx formou-se em contato e contra a filosofia de Hegel, as idéias da esquerda hegeliana, as obras dos economistas clássicos e as obras dos socialistas que ele mesmo chamaria de "utópicos".

"Marx e eu — escreve Engels — fomos quase que os únicos a salvar da filosofia idealista alemã (...) a dialética consciente e transferi-la para a concepção materialista da natureza e da história." Marx estava pronto a reconhecer profundidade em Hegel "neste seu começar por toda parte com a oposição das determinações". Entretanto, o afastamento de Marx em relação a Hegel fica claro desde os seus primeiros escritos, a começar pela *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), que critica a filosofia do direito de Hegel com base na situação história e política da Alemanha e na convicção de que "as instituições jurídicas e políticas e as diversas formas de Estado não podem se explicar por si mesmas e em virtude de um chamado desenvolvimento do Espírito humano, mas são resultado das condições materiais de vida, que Hegel, seguindo os franceses e os ingleses do século XVIII, designa pelo nome de 'sociedade civil', sociedade cuja anatomia nos é fornecida pela economia política".

Substancialmente, para Marx, a filosofia de Hegel interpreta o mundo de cabeça para baixo: é *ideologia*. Hegel raciocina como se as instituições existentes, como, por exemplo, a herança, derivassem de puras necessidades racionais, legitimando assim a ordem existente como imutável. A realidade é que, segundo Marx, Hegel transforma em verdades filosóficas dados que são puros fatos históricos e empíricos. E, assim, "por toda parte Hegel cai do seu espiritualismo político para o mais crasso materialismo".

Marx, portanto, desfere contra Hegel duas acusações principais. Antes de mais nada, a de subordinar a sociedade civil ao Estado e, depois, a de inverter o sujeito e o predicado: os indivíduos humanos, isto é, os sujeitos reais, tornam-se em Hegel predicados da "substância mística" universal. Mas, reafirma Marx, "como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, da mesma forma não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição".

Assim, Hegel crê estar descrevendo a essência do Estado, ao passo que, de fato, está descrevendo e legitimando aquela realidade existente que é o Estado prussiano. Escreve Marx: "Hegel não deve ser censurado por descrever o ser do Estado moderno tal como ele é, mas sim por considerar aquilo que é como a essência do Estado." O problema, portanto, é que em Hegel, depois de ter concebido a essência ou substância da pera ou da maçã, até as peras reais tornam-se encarnações do fruto absoluto, ou seja, peras e maças aparentes.

5.3. Marx, crítico da esquerda hegeliana

É preciso admitir que a esquerda hegeliana, pelo menos até 1843, foi um dos grupos intelectuais mais vivos e combativos da Europa. Não era grupo homogêneo. Mas enquanto a direita hegeliana, em nome do pensamento de Hegel, procurava justificar o cristianismo e o Estado existente, a esquerda, sempre em nome da dialética hegeliana, transformava o idealismo em materialismo, fazia da religião cristã fato puramente humano e combatia a política existente com base em posições "democrático-radicais".

Entretanto, para Marx, isso era inteiramente insuficiente. Por isso, Marx e Engels, com *A sagrada família,* atacam sobretudo Bruno Bauer e, depois, com *A ideologia alemã,* estendem a polêmica a Stirner e Feuerbach: "Toda a crítica filosófica alemã, de Strauss até Stirner, limita-se à crítica das representações *religiosas."* E, se "os velhos hegelianos acreditavam ter *compreendido* qualquer coisa, desde que a inserissem em uma categoria lógica hegeliana, os jovens hegelianos *criticam* qualquer coisa, descobrindo nela idéias religiosas ou definindo-a como teologia".

Em suma, "como esses jovens hegelianos consideram as representações, os conceitos e, em geral, os produtos da consciência, por eles tornada autônoma, como as verdadeiras cadeias dos homens, assim como os velhos hegelianos faziam delas os verdadeiros laços da sociedade humana, entende-se facilmente que os jovens hegelianos devem combater somente contra essas ilusões da consciência". A convicção que está na base da esquerda hegeliana é a de que as "verdadeiras cadeias" dos homens estão em suas idéias, razão por que os jovens hegelianos pedem coerentemente aos homens, "como postulado moral, que substituam sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, desembaraçando-se assim de seus impedimentos. Essa exigência de modificar a consciência leva a outra exigência, de interpretar diversamente o que existe, ou seja, reconhecê-lo através de interpretação diversa".

Pois bem, "apesar de suas frases, que, segundo eles, 'abalam o mundo', os ideólogos jovens hegelianos são os maiores conservadores". Eles combatem contra as "frases" e não contra o mundo real do qual tais "frases" são o reflexo. Com efeito, "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência". Por tudo isso, também a esquerda hegeliana vê o mundo de cabeça para baixo: o pensamento dos jovens hegelianos, portanto, é pensamento ideológico, como o de Hegel. Escreve Marx: "Não veio à mente de nenhum desses filósofos procurar o nexo existente entre a filosofia alemã e a realidade alemã, o nexo entre a sua crítica e o seu próprio ambiente material."

Conseqüentemente, os jovens hegelianos não tinham nada de radicais. Como já escrevera Marx: "Ser radical significa colher as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem." E a "libertação" do homem não avança um só passo resumindo-se "a filosofia, a teologia, a substância e toda a imundície na 'auto-consciência' " ou libertando o homem do domínio dessas frases. "A libertação é ato histórico e não ato ideal, concretizando-se pelas condições históricas, pelo estado da indústria, do comércio, da agricultura (...)". Os jovens hegelianos mantêm a teoria separada da práxis; Marx une a teoria à prática.

5.4. **Marx, crítico dos economistas clássicos**

Na opinião de Marx, a anatomia da sociedade civil fornece-a a economia política. E acerta as suas contas com os economistas clássicos (Smith, Ricardo, Pecqueur, Say) com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 (antes de fazê-lo em *O Capital*). Marx deve muito ao trabalho desses economistas, sobretudo às análises de Ricardo.

Escrevia Lênin: "Adam Smith e David Ricardo (...) lançaram as bases da *teoria segundo a qual o valor deriva do trabalho.* Marx continuou a sua obra, deu rigorosa base científica e desenvolveu de modo coerente essa teoria. Ele demonstrou que o valor de toda mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário ou do tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção". E prosseguia: "Mas onde os economistas burgueses viam relações entre objetos (troca de uma mercadoria por outra), Marx descobriu *relações entre homens.*"

Em outros termos, a economia política vê nas leis que ela evidencia leis eternas, leis imutáveis da natureza. E não percebe que, desse modo, absolutiza e justifica um sistema de relações existentes em determinado estágio da história humana. Ou seja, transforma um *fato* em *lei* — e lei eterna. Assim, é ideologia. Marx conclui, a partir do estudo dos economistas clássicos, que à máxima produção de riqueza corresponde o empobrecimento máximo do operário. Pois bem, a economia política nos diz que as coisas são assim, mas não nos diz por que são assim — e, portanto, nem se propõe a questão da sua mudança.

Escreve Marx: "A economia política parte do fato da propriedade privada. Não a explica. Expressa o processo *material* da propriedade privada, o processo que se dá na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que depois faz valer como *leis.* Ela não *compreende* essas leis, isto é, não mostra como elas derivam da essência da propriedade privada." Para a economia política "vale (...) como razão última o interesse do capitalista: isto é, ela supõe

aquilo que deve explicar". Assim, Marx procura explicar o surgimento da propriedade privada e tenta mostrar que ela é fato e não lei, muito menos lei eterna.

A realidade, diz Marx, é que o capital é "a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio". A propriedade privada não é dado absoluto que se deve pressupor em toda argumentação: ela é muito mais "o produto, o resultado e a conseqüência necessária do trabalho *expropriado.* A propriedade privada é *fato* que deriva da alienação do trabalho humano. Como na religião, afirma Marx, "quanto mais o homem põe em Deus, menos conserva em si mesmo. O operário põe a sua vida no objeto: e ela deixa de pertencer a ele, passando a pertencer ao objeto". E esse objeto, o seu produto, "existe *fora dele,* independente, estranho a ele, como que uma potência econômica diante dele; e a vida, por ele dada ao objeto, agora o confronta, estranha e inimiga".

5.5. **Marx, crítico do socialismo utópico**

No *Manifesto do partido comunista,* Marx e Engels distinguem o seu socialismo científico dos outros tipos de socialismo. Esses outros tipos de socialismo são: o *socialismo reacionário,* que tem mais de uma versão (a versão *feudalista,* "metade lamentação e metade libelo", que ataca a burguesia a partir da perspectiva e com a nostalgia da sociedade feudal; a versão *pequeno-burguesa,* que, com homens como Sismondi, ataca a burguesia em nome da pequena burguesia ameaçada ser empurrada para a proletarização; a versão do *socialismo alemão* — Grün, Bauer, Hess e outros, que constituiu "o adocicado complemento das acres chicotadas e das balas de fuzil com que os governos respondiam às insurreições operárias"); o *socialismo conservador ou burguês* ("estão nesta categoria os economistas, filântropos, humanitários e melhoradores da situação das classes trabalhadoras, organizadores de beneficências, protetores dos animais, fundadores de sociedades de temperança e toda uma variada gama de obscuros reformadores"; como exemplo desse socialismo, Marx e Engels citam a *Philosophie de la misère,* de Proudhon); o *socialismo e comunismo crítico-utópico,* cujos expoentes mais conhecidos são Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen.

Para Marx e Engels, estes últimos têm méritos indubitáveis: viram "o antagonismo das classes e também a eficácia dos elementos dissolventes no seio da própria sociedade dominante". Ademais, eles "forneceram material muito precioso para a iluminação dos operários". Entretanto, e aí está o seu mais grave defeito, "não viram nenhuma atividade histórica autônoma do proletariado". Desse modo, resvalam para o utopismo: criticam a sociedade

capitalista, condenam-na e maldizem-na, mas não sabem encontrar caminho de saída. De fato, acabam por se identificar com a conservação.

A esses tipos de socialismo, Marx e Engels contrapõem o seu próprio *socialismo "científico"*, que teria descoberto a lei de desenvolvimento do capitalismo e, portanto, pode realmente resolver os seus males. A propósito, escreveria Engels: "Devemos a Karl Marx a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista, através da *mais-valia:* ambos fizeram do socialismo uma ciência."

5.6. Marx, crítico de Proudhon

Proudhon figura no *Manifesto do partido comunista* como exemplo típico de socialista conservador ou burguês. E *A miséria da filosofia* é a sarcástica inversão do título da obra de Proudhon *Sistema das contradições econômicas ou a filosofia da miséria.* Entretanto, na "Gazeta Renana", Marx julgara positivamente o escrito de Proudhon *O que é a propriedade?* Ainda no outono de 1843, Marx se declarava muito próximo a Proudhon, já que então, a exemplo de Proudhon, ele rejeitava tanto a propriedade privada como o comunismo. Nos *Manuscritos* de 1844, Marx concorda com Proudhon em vários pontos. E, em *A sagrada família,* escreve que Proudhon é autor de grande progresso científico, "progresso que revoluciona a economia política e que, pela primeira vez, torna possível uma ciência real da economia política".

No entanto, não haviam passado sequer três anos e Marx já censura Proudhon precisamente por aquilo que lhe havia elogiado: *a cientificidade do trabalho.* Escreve Marx na *Premissa* à *Miséria da filosofia:* "Na França, ele (Proudhon) tem o direito de ser mau economista, porque passa por bom filósofo alemão. Na Alemanha, tem o direito de ser mau filósofo, porque passa por um dos melhores economistas franceses. Pois, em nossa dupla qualidade de alemães e economistas, quisemos protestar contra esse duplo erro." O fato mais importante é que "a obra do senhor Proudhon não é puro e simples tratado de economia política, livro comum, mas sim uma bíblia: 'mistérios', 'segredos arrancados ao seio de Deus', 'revelações', não lhe falta nada".

Como é que, no decorrer de poucos anos, Marx muda de opinião sobre Proudhon? O que foi que aconteceu? Aconteceu precisamente que, nesse período de tempo, Marx estabelecera os traços de fundo de sua concepção materialista-dialética da história. E, a partir dessa perspectiva, devia considerar Proudhon como moralista utópico, incapaz de compreender o movimento da história e mais incapaz ainda de influir sobre ele.

Antes de mais nada, na opinião de Marx, Proudhon não percebe que a concorrência capitalista tem conseqüências inevitáveis e, em sua tentativa de eliminar os seus "lados maus", substitui a análise econômica pela atitude moralista: mas não se pode trocar a realidade por desejos e lamentações. E o fato é ainda mais grave se considerarmos que as contradições das diversas épocas históricas não são simples defeitos, elimináveis por obras de bom senso ou pelo senso de justiça: são condições necessárias para o desenvolvimento social e de passagem de uma forma de sociedade a outra forma da sociedade, mais madura.

Escreve Marx: "Se, na época do regime feudal, os economistas, entusiasmados com as virtudes cavalheirescas, com a bela harmonia entre direitos e deveres, com a vida patriarcal das cidades, com as prósperas condições da indústria doméstica no campo, com o desenvolvimento da indústria organizada em corporações e com os corpos de cônsules e mestres de arte etc., enfim, com tudo o que constitui o lado bom do feudalismo, se houvessem proposto a questão de eliminar tudo o que ofusca esse quadro — servidão, privilégios, anarquia —, que teria acontecido? Teriam sido anulados todos os elementos que constituíam a luta e ter-se-ia sufocado no germe o desenvolvimento da burguesia. Em suma, ter-se-ia proposto o absurdo problema de eliminar a história."

Em conclusão, Marx faz valer contra Proudhon a idéia de que o processo histórico tem dinâmica própria, determinada pelo progresso tecnológico: "O moinho braçal vos dará a sociedade com o senhor feudal e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial." E a dinâmica do desenvolvimento histórico se realiza através da luta de classes. Por isso, o moralismo não adianta. Não se resolvem as contradições sociais eliminando uma das partes em luta, mas somente estimulando a luta até o fim. Portanto, a questão não está, como queria Proudhon, em dividir a propriedade entre os trabalhadores, mas em suprimi-la completamente através da revolução vitoriosa da classe operária.

5.7. **Marx e a crítica à religião**

Feuerbach sustentara que a teologia é antropologia. E Marx escreve em suas *Teses sobre Feuerbach:* "Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em sua base profana (...). Feuerbach resume a essência religiosa na essência humana." Sobre esse ponto, o *humanismo materialista,* Marx está de acordo com Feuerbach, que teve a coragem "de pôr 'os homens' no lugar dos velhos trastes, inclusive a autoconsciência infinita". Entretanto, na opinião de Marx, Feuerbach deteve-se diante do problema principal e não o resolveu.

Pois bem, "o fato de a base profana se afastar de si mesma e se atribuir reino independente nas nuvens só pode se explicar pela dilaceração íntima e pela contradição interna dessa base profana". Em outras palavras, os homens alienam o seu ser projetando-o em um Deus imaginário somente quando a existência real na sociedade de classes impede o desenvolvimento de sua humanidade. Disso deriva que, para superar a alienação religiosa, não basta denunciá-la, mas é preciso mudar as condições de vida que permitem à "quimera celeste" surgir e prosperar. Feuerbach, portanto, não viu que "até o 'sentimento religioso' é produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a determinada forma social".

É o homem que cria a religião. Mas, diz Marx, "o homem é *o mundo do homem,* o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, que é *consciência invertida do mundo,* porque também são um mundo invertido. A religião é a teoria invertida deste mundo". Assim, torna-se evidente que "a luta contra a religião é (...) a luta contra aquele mundo do qual a religião é o aroma espiritual". Existe o mundo fantástico dos deuses porque existe o mundo irracional e injusto dos homens. "A miséria religiosa é a expressão da miséria real em um sentido e, em outro, é o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, o espírito de situações em que o espírito está ausente. Ela é o ópio do povo".

Marx não ironiza o fenômeno religioso: a religião não é para ele a invenção de padres enganadores, mas muito mais obra da humanidade sofredora e oprimida, obrigada a buscar consolação no universo imaginário da fé. Mas as ilusões não se desvanecem se não eliminamos as situações que as criam e exigem. Escreve Marx nas *Teses sobre Feuerbach:* "Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de modos diversos; agora, trata-se de transformá-lo". E, conseqüentemente, "a crítica à religião é (...) *em germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola".* Substancialmente, a primeira função de uma filosofia a serviço da história, segundo Marx, é a de desmascarar a auto-alienação religiosa, "mostrando suas formas que nada têm de sagradas". Essa é a razão por que "a crítica do céu se transforma (...) em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política".*

5.8. **A alienação do trabalho**

Mediante Feuerbach, Marx passa da crítica do céu à crítica da terra. Aqui, porém, "em terra firme", não encontra um homem que *se faz* ou *se realiza* transformando ou humanizando a natureza no sentido das necessidades, dos conceitos ou dos projetos e planos do próprio homem, juntamente com outros homens.

Na realidade, "a aranha realiza operações que se assemelham às do tecelão e a abelha envergonha muitos arquitetos com a construção de suas casinhas de cera. Mas o que desde o princípio distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que ele *construiu a casinha em sua cabeça* antes de construí-la de cera. No fim do processo de trabalho, emerge resultado que no início já estava presente na idéia do trabalhador e que, portanto, já estava presente idealmente. Não que ele efetue somente a mudança de forma do elemento natural", pois aqui realiza "o próprio objetivo, que ele conhece" e "determina como lei o modo do seu operar", escreve Marx em *O Capital*. Para ele, tudo isso significa que o homem pode viver humanamente, isto é, fazer-se enquanto homem, precisamente humanizando a natureza segundo as suas necessidades e as suas idéias, juntamente com os outros homens. O trabalho social é antropógeno. E distingue o homem dos outros animais: com efeito, o homem pode transformar a natureza, objetivar-se nela e humanizá-la, pode fazer dela o seu corpo inorgânico.

Entretanto, se olharmos para a história e a sociedade, veremos que o trabalho não é mais feito, juntamente com os outros homens, pela necessidade de apropriação da natureza externa, veremos que não é mais realizado pela necessidade de objetivar a própria humanidade, as próprias idéias e projetos, na matéria-prima. O que vemos é que o homem trabalha pela sua pura subsistência. Baseada na divisão do trabalho, a propriedade privada torna o trabalho *constritivo*. O operário tem alienada a matéria-prima; são alienados os seus instrumentos de trabalho; o produto do trabalho lhe é arrancado; com a divisão do trabalho, ele é mutilado em sua criatividade e humanidade.

O operário torna-se mercadoria nas mãos do capital. Isso é a *alienação do trabalho,* da qual, segundo Marx, derivam todas as outras formas de alienação, como a alienação política (na qual o Estado se ergue acima e contra os homens concretos) ou a religiosa. Para ele, a superação dessa situação, na qual o homem é transformado em ser bruto, realiza-se através da luta de classes, que eliminará a propriedade privada e o trabalho alienado.

Mas em que consiste, mais exatamente, a alienação do trabalho? "Consiste antes de mais nada no fato de que *o trabalho é externo ao operário,* isto é, não pertence ao seu ser e, portanto, ele não se afirma em seu trabalho, mas se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz, não desenvolve energia física e espiritual livre, mas definha seu corpo e destrói o seu espírito. Por isso, somente fora do trabalho é que o operário sente-se senhor de si; no trabalho, ele se sente fora de si. Sente-se em sua própria casa se não está trabalhando; e, se está trabalhando, não se sente em sua própria casa. O seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas constrito: é traba-

lho forçado. Não constitui, assim, a satisfação de uma necessidade, mas somente *meio* para satisfazer necessidades estranhas". Por tudo isso, o homem só se sente livre em suas funções animais (comer, beber, procriar ou ainda morar em casa ou se vestir), sentindo-se como nada além de animal em suas funções humanas, isto é, no trabalho.

A alienação do trabalho faz com que "o operário se torne tanto mais pobre quanto maior é a riqueza que produz, quanto mais a sua produção cresce em potência e extensão. O operário torna-se mercadoria tanto mais vil quanto maior é a quantidade de mercadorias que produz". Mas as coisas não param por aí, já que "a alienação do operário em seu produto significa não apenas que seu trabalho se torna objeto, algo que existe exteriormente, mas também que ele existe *fora* dele, *independente* dele, estranho a ele, tornando-se diante dele como que um *poder em si mesmo,* o que significa que *a vida que ele deu ao objeto* agora se lhe contrapõe como *hostil e estranha".*

Para concluir, a alienação do operário no seu objeto se expressa no fato de que "quanto mais o operário produz, menos tem para consumir; *quanto maior valor produz,* tanto menor valor e menor dignidade possui; *quanto mais belo é o seu produto, tanto mais disforme* torna-se o operário; quanto mais refinado é o seu objeto, *tanto mais bárbaro ele se torna;* quanto *mais forte* é o trabalho, *mais fraco* ele fica; quanto *mais espiritual* é seu trabalho, mais ele se torna *material e escravo da natureza".*

5.9. O materialismo histórico

A teoria da alienação do trabalho é a melhor introdução à outra teoria fundamental de Marx, que é o *materialismo histórico.* Como Marx escreveu no *Prefácio* a *Por uma crítica da economia política,* o materialismo histórico consiste na tese segundo a qual "não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência". Isso leva a especificar a relação existente entre *estrutura* econômica e *superestrutura* ideológica.

Em *A ideologia alemã,* pode-se ler: "A produção das idéias, das representações, da consciência, em primeiro lugar, está diretamente entrelaçada à atividade material e às relações materiais dos homens, linguagem da vida real. As representações e os pensamentos, bem como o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem aqui como emanação direta do seu comportamento material. E, do mesmo modo, isso vale para a produção espiritual, como ela se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião etc., de um povo". Os homens são os produtores de suas

representações, idéias etc., mas, precisa Marx, são "os homens reais, operantes, assim como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas".

E eis uma formulação ainda mais clara da teoria do materialismo histórico: "Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, em relações de produção que correspondem a determinado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas de consciência social. O modo de produção da vida material, em geral, condiciona o processo social, político e espiritual da vida". A descoberta dessa teoria, isto é, do condicionamento da superestrutura pela estrutura econômica, serviu a Marx como "fio condutor" dos seus estudos, que lhe mostraram que, "com a mudança da base econômica, transforma-se mais ou menos rapidamente toda a gigantesca superestrutura".

Portanto, como escreve Marx, os homens podem ser distingüidos dos animais pela religião, pela consciência ou pelo que se quiser, "mas eles começaram a se distinguir dos animais quando começaram a produzir os seus meios de subsistência". E aquilo que "os indivíduos são depende (...) das condições materiais de sua produção". A essência do homem, portanto, está em sua atividade produtiva. A primeira ação histórica do homem deve ser vista na criação dos meios adequados para satisfazer suas necessidades vitais. E a satisfação de uma necessidade gera outras. Por isso, quando as necessidades aumentam, a família não basta mais: criam-se outras relações sociais; então, tanto o aumento da produtividade como as necessidades acrescidas e o aumento da população criam a divisão do trabalho. E a divisão do trabalho em trabalho manual e intelectual, por um lado, faz nascer a ilusão de que a consciência ou o espírito seja algo separado da matéria e da história, e, por outro lado, gera uma classe que vive do trabalho alheio.

Tudo isso para dizer que a história verdadeira e fundamental é a dos indivíduos reais, de sua ação para transformar a natureza e de suas condições materiais de vida, "tanto das que eles já encontraram existindo como das produzidas por sua própria ação". A consciência e as idéias derivam dessa história e se entrelaçam com ela: "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra forma ideológica" não são autônomas e propriamente não têm história, pois, quando muda a base econômica, mudam com ela. Como escrevem Marx e Engels: "As idéias dominantes de uma época foram sempre as idéias da classe dominante." E essas idéias, precisamente, são ideologia, visão da realidade histórica de cabeça

para baixo, justificação da ordem social existente através das leis, da moral, da filosofia etc.

5.10. O materialismo dialético

Escrevem Marx e Engels em *A ideologia alemã:* "Nós conhecemos somente uma única ciência: a ciência da história". O materialismo de Marx é *materialismo histórico.* E, como fio condutor para o estudo da história, ele apresenta a teoria pela qual as idéias jurídicas, morais, filosóficas, religiosas etc., dependem, são condicionadas ou são o reflexo e a justificação da estrutura econômica, de modo que, se muda a estrutura econômica, haverá transformação correspondente na superestrutura ideológica. Em grandes linhas, as épocas que, na opinião de Marx, marcam o progresso da formação econômica da sociedade são os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês.

Quando se estudam as grandes crises da história, as épocas de transição, "é indispensável distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas da produção, que pode ser verificada com a precisão das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, ou seja, as formas ideológicas que permitem aos homens conceberem esse conflito e combatê-lo. Como não se pode julgar um homem pela idéia que ele tem de si mesmo, da mesma forma não se pode julgar tal época de transformação pela consciência que ela tem de si mesma; ao contrário, deve-se explicar essa consciência com as contradições da vida material, com o conflito existente entre as forças produtivas da sociedade e as relações de produção".

Existe, portanto, uma relação de determinação ou, de qualquer modo, de condicionamento pela estrutura econômica sobre a superestrutura constituída pelas produções mentais dos homens, isto é, sobre a sua consciência ou, melhor ainda, sobre a sua consciência social. Mas o materialismo de Marx é também e sobretudo *materialismo dialético.* Nesse sentido, ele pretende se caracterizar e distinguir tanto do materialismo mecanicista do século XVIII como, por exemplo, do materialismo de um Vogt ou Moleschott, chamado de "materialismo vulgar" por Engels. Escreve Lênin: "Marx não se deteve no materialismo do século XVIII, mas levou adiante a filosofia. Ele a enriqueceu com as conquistas da filosofia clássica alemã, sobretudo com o sistema de Hegel, que, por seu turno, levara Feuerbach ao materialismo. A principal dessas conquistas é a dialética, isto é, a doutrina do desenvolvimento em sua expressão mais completa, mais profunda e menos unilateral, a doutrina da relatividade dos conhecimentos humanos, reflexo da matéria em perpétuo desenvolvimento."

Na realidade, Marx reconhece como mérito de Hegel o de "começar por toda parte com a oposição das determinações (...) e enfatizá-la". Mas, como a alienação não é para Marx figura especulativa, mas sim a condição histórica em que o homem se encontra em relação à propriedade privada dos meios de produção da mesma forma também a dialética — entendida hegelianamente como síntese dos contrários — é assumida por Marx, só que ele a *inverte*. Com efeito, escreve ele no *Prefácio* à segunda edição de *O Capital:* "Para Hegel, o processo do pensamento, que ele transforma até em sujeito independente, com o nome de Idéia, é o demiurgo do real, que, por seu turno, constitui somente o fenômeno exterior da Idéia ou processo do pensamento. Para mim, ao contrário, o elemento ideal nada mais é do que o elemento material transferido e traduzido no cérebro dos homens (...). A mistificação em que se encontra a dialética nas mãos de Hegel não lhe tira, de modo algum, o mérito de ter sido o primeiro a expor ampla e conscientemente as formas gerais da própria dialética. Somente que nele ela está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística".

Assim, a dialética permite a Marx compreender o movimento real da história e, portanto, também o estado de coisas existente. Mas, simultaneamente, também permite a compreensão do "crepúsculo necessário" desse estado de coisas existentes, "porque concebe toda forma acontecida no fluir do movimento e, portanto, também no seu lado transitório, porque nada pode intimidá-la: ela é crítica e revolucionária por essência". O confronto entre o estado de coisas existente e sua negação é inevitável — e esse confronto se resolverá com a superação do estado de coisas existente.

Marx *inverte* a dialética hegeliana, "pondo-a de pé": transporta-a das idéias para a história, da mente para os fatos, da "consciência infeliz" para a "realidade social em contradição". Substancialmente, em sua opinião, todo momento histórico gera contradições em seu seio, e elas constituem a mola do desenvolvimento histórico. Reivindicando para *O Capital* o mérito de ser "a primeira tentativa de aplicação do método dialético à economia política", Marx sustenta que a dialética é a lei do desenvolvimento da realidade histórica e que essa lei expressa a inevitabilidade da passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista, com o conseqüente fim da exploração e da alienação.

5.11. **A luta de classes**

No *Manifesto do partido comunista,* escrevem Marx e Engels: "A história de toda sociedade que existiu até o momento é a história da luta de classes. Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e

servos da gleba, membros das corporações e aprendizes, em suma, opressores e oprimidos, estiveram continuamente em mútuo contraste e travaram luta ininterrupta, ora latente, ora aberta, luta que sempre acabou com transformação revolucionária de toda a sociedade ou com a ruína comum das classes em luta".

Opressores e oprimidos: eis, portanto, o que Marx vê no desenrolar da história humana em sua totalidade. E a nossa época, a época da burguesia moderna, não eliminou em absoluto o antagonismo das classes: pelo contrário, simplificou-o, visto que "toda a sociedade vai se dividindo cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente contrapostas uma à outra: burguesia e proletariado".

Em nota à edição inglesa do *Manifesto,* de 1988, Engels explica que, por *burguesia,* entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção e empregadores de assalariados. Por *proletariado* se entende, ao invés, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios de produção próprios, são obrigados a vender sua força de trabalho para viver.

Pois bem, a classe burguesa surge no interior da sociedade feudal, representa a sua negação e a supera. Os primeiros elementos da burguesia desenvolveram-se a partir dos servos da gleba. Depois, a descoberta da América, a circunavegação da África e o intercâmbio com as colônias deram à empreendedora classe burguesa e à indústria impulso sem precedentes e, "com isso, imprimiram rápido desenvolvimento ao elemento revolucionário dentro da sociedade feudal em desagregação".

O exercício da indústria, feudal ou corporativa, até então em uso, não foi mais suficiente. Em seu lugar, apareceu a manufatura: "O segmento industrial médio suplantou os mestres artesãos: a divisão do trabalho entre as diversas corporações desapareceu diante da divisão do trabalho dentro da própria fábrica". Nesse meio tempo, cresciam os mercados. A manufatura também deixou de ser suficiente. Foi "então que o vapor e as máquinas revolucionaram a produção industrial. A indústria manufatureira foi substituída pela grande indústria moderna: em lugar do segmento industrial médio, entraram os milionários da indústria, os chefes de inteiros exércitos industriais, os burgueses modernos".

Assim, a burguesia moderna "empurrou para fora do palco todas as classes herdadas da Idade Média". Essa é a razão por que a burguesia "teve na história papel sumamente revolucionário". Com efeito, quando as relações feudais da propriedade não corresponderam mais às forças produtivas que se haviam desenvolvido, elas se transformaram em cadeias, que deviam ser e foram quebradas". Em seu lugar, apareceu a livre concorrência, com sua

correspondente constituição social e política, "sob o domínio econômico e político da classe dos burgueses".

Entretanto, precisamente pela lei da dialética, como a burguesia é a contradição interna do feudalismo, assim também o proletariado é a contradição interna da burguesia. Com efeito, "a propriedade privada, como riqueza, é obrigada a manter-se viva e, com isso, a manter vivo o seu termo antitético, o proletariado". Em suma, a burguesia se desenvolve e cresce como tal alimentando em si mesma o proletariado: "Na mesma proporção que se desenvolve a burguesia, isto é, o capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, que só vivem enquanto encontram trabalho e que só encontram trabalho à medida que o seu trabalho aumenta o capital."

Desse modo, "as armas que serviram à burguesia para enterrar o feudalismo voltam-se contra a própria burguesia". Assim como, para o senhor feudal, foi inútil defender os direitos feudais diante daquela sua criatura que era a burguesia, agora também é inútil para a burguesia trabalhar em prol da conservação dos seus direitos sobre o proletariado. A realidade é que "a burguesia não apenas fabricou as armas que a levarão à morte, mas também gerou os homens que empunharão aquelas armas: os operários modernos, os proletários". Em lugar de operários isolados e em concorrência, o progresso da grande indústria cria uniões de operários organizados e conscientes de sua própria força e missão. E, "quando a teoria ganha as massas, ela se torna violência revolucionária". A burguesia, portanto, produz os seus coveiros. "A sua decadência e a vitória do proletariado são conjuntamente inevitáveis". E a demonstração da inevitabilidade da vitória do proletariado e da decadência da burguesia apresenta-a Marx em *O Capital,* cujo fim último é o de *"revelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna".*

5.12. **O Capital**

A análise de *O Capital* inicia-se com a análise da *mercadoria.* Pois bem, a mercadoria tem duplo valor: *valor de uso* e *valor de troca.* O valor de uso de uma mercadoria (como, por exemplo, vinte quilos de café, uma roupa, um par de óculos, uma arroba de trigo) baseia-se na qualidade da mercadoria, que, precisamente em função de sua qualidade, satisfaz mais a uma necessidade que a outra.

Entretanto, vemos que, no mercado, as mercadorias mais *diferentes* são trocadas entre si: vinte quilos de café, por exemplo, são trocados por vinte quilos de tecido. Mas o que têm em comum duas mercadorias tão diferentes para que possam ser trocadas? Elas apresentam em comum precisamente o que se chama *valor de*

troca. O valor de troca é *algo de idêntico* existente em *mercadorias diferentes,* que as tornam passíveis de troca em dadas proporções mais do que em outras. Mas em que consiste então o valor de troca de uma mercadoria? Como diz Marx, esse valor é dado pela "quantidade de trabalho socialmente necessária" para produzi-la. Em essência, "como valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de *tempo de trabalho nelas empregado".*

Para maior facilidade das trocas, a troca direta foi substituída pela moeda. Mas, faça-se a troca diretamente ou através da moeda, uma mercadoria não pode ser trocada por outra se o trabalho necessário para produzir a primeira não é igual ao trabalho necessário para produzir a segunda. Tudo isso mostra que falar da *mercadoria em si* sem atentar para o fato de que ela é fruto do trabalho humano acaba transformando-a em fetiche. A realidade é que o intercâmbio de mercadorias não é tanto uma relação entre coisas, mas muito mais uma relação entre produtores, entre homens. E é isso o que a economia clássica parece esquecer.

O valor de troca de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho social necessário para produzi-la. Mas o trabalho (a força de trabalho) também é mercadoria que o proprietário da força de trabalho (o proletário) vende no mercado, em troca do salário, ao proprietário do capital, isto é, o capitalista. E o capitalista paga *justamente,* por meio do salário, a mercadoria (força de trabalho) que adquire: ele a paga segundo o valor que tal mercadoria tem, valor que é dado (como qualquer outra mercadoria) pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la, ou seja, pelo valor das coisas necessárias para manter em vida o trabalhador e sua família.

Entretanto, a força de trabalho é mercadoria inteiramente especial, já que é mercadoria cujo valor próprio de uso tem a propriedade peculiar de ser fonte de valor. Em outros termos, aquela mercadoria que é a força de trabalho não somente tem o seu valor, mas também tem a propriedade de produzir valor. Com efeito, tendo comprado a força de trabalho, o possuidor dos meios de produção tem o direito de consumi-la, isto é, de obrigá-la a trabalhar, por exemplo, por doze horas, mas em seis horas (tempo de trabalho "necessário"), o operário cria produtos que são suficientes para cobrir as despesas com sua própria manutenção, ao passo que, nas seis horas restantes (tempo de trabalho "suplementar"), cria produto que o capitalista não paga. E esse produto suplementar não pago pelo capitalista ao operário é aquilo que Marx chama de *mais-valia.* Desse modo (depois de ter distinguido o *capital constante,* investido para a aquisição dos meios de produção, como a maquinaria e as matérias-primas, do *capital variável,* investido na aquisição da força de trabalho), a fórmula geral com que Marx

representa o processo de produção capitalista é a seguinte: D-M-D', onde D é o dinheiro despendido para a aquisição das mercadorias M (meios de produção e força de trabalho) e D' é o dinheiro ganho, que, graças à mais-valia que não foi paga pelo capitalista, será maior do que D. No processo de produção capitalista, portanto, o dinheiro produz dinheiro em maior quantidade do que o dinheiro despendido.

Ademais, é possível aumentar a mais-valia através de dois métodos fundamentais: o prolongamento da jornada de trabalho ("mais-valia absoluta") e a redução da jornada de trabalho necessário ("mais-valia relativa"). Analisando a produção da mais-valia relativa, Marx vê três fases no aumento da produtividade do trabalho pelo capitalismo. A primeira fase é a da *cooperação,* que oferece duas vantagens substanciais ao capitalista: 1) a economia dos meios de trabalho, pois as mesmas instalações e as mesmas fontes de energia servem a mais operários; 2) o aumento da força de trabalho: "assim como a força de ataque de um esquadrão de cavalaria ou a força de resistência de um regimento de infantaria é substancialmente diferente das forças de ataque ou de resistência que se desenvolvem em cada simples cavaleiro ou infante, da mesma forma a *soma mecânica das forças* dos trabalhadores individuais é substancialmente diferente do potencial social de força que se desenvolve quando muitos braços cooperam ao mesmo tempo na mesma operação indivisa". A segunda fase é a da divisão do trabalho e da manufatura ("na manufatura, o enriquecimento de força produtiva social pelo operariado em seu conjunto e, portanto, do capital, é a conseqüência do empobrecimento das forças produtivas do operariado"; no período da manufatura, a divisão do trabalho é levada muito mais adiante, fazendo com que Marx declarasse que "a subdivisão do trabalho é o assassínio do povo"). E a terceira fase é a das máquinas e da grande indústria.

A mais-valia, portanto, pode ser aumentada. Mas ela não é consumida pelo capitalista para as suas necessidades ou para os seus caprichos: é reinvestida, para que ele não sucumba na concorrência. Desse modo, a acumulação do capital, se, por um lado, concentra a riqueza nas mãos de número sempre menor de capitalistas, por outro lado — através da eliminação de operários por meio de novas máquinas, gera sempre mais miséria no "exército de trabalho de reserva". E Marx caracteriza essa *tendência histórica de acumulação capitalista* com as seguintes expressões, que se tornaram célebres: "Cada capitalista destrói muitos outros (...). Com a diminuição constante do número de magnatas do capital que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, cresce a massa da miséria, da pressão, da subjugação, da degeneração e da exploração, mas também cresce a revolta da

classe operária, que aumenta cada vez mais e é disciplinada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. O *monopólio do capital torna-se vínculo do modo de produção.* A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho alcançam ponto em que se tornam incompatíveis com o seu envoltório capitalista. E ele se rompe. *Soa então a última hora da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados".*

5.13. O advento do comunismo

O feudalismo produziu a burguesia. E a burguesia, para existir e desenvolver-se, deve produzir no seu seio quem a levará à morte, isto é, o proletariado. Com efeito, o proletariado é a antítese da burguesia. Ao longo da *via crucis* da dialética, o proletariado leva a seus ombros a cruz da humanidade *inteira.* A aurora da revolução é dia inevitável. E esse dia, que marcará o triunfo do proletariado, será o dia da *ressurreição* de toda a humanidade.

Com efeito, "as relações de produção burguesa constituem a última forma antagonista do processo de produção social, antagonista não no sentido de antagonismo individual, mas de antagonismo que brota das condições de vida social dos indivíduos. Mas as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução desse antagonismo. E com essa formação social encerra-se também a pré-história da sociedade humana".

Com a mesma fatalidade que preside os fenômenos da natureza, diz Marx, a produção capitalista gera a sua própria negação. E é assim que se passa da sociedade capitalista para o comunismo. Mas essa não é passagem que se faz através de "pregações moralizadoras", que não servem para nada: "A classe operária não tem nenhum ideal a realizar". Trata-se de passagem *necessária* a uma sociedade sem propriedade privada e, portanto, sem classes, sem divisão do trabalho, sem alienação e, sobretudo, sem Estado. Para Marx, o comunismo é "o retorno completo e consciente do homem a si mesmo, como homem social, isto é, como homem humano".

Para dizer a verdade, Marx não adianta muito como será a nova sociedade, que, depois da derrubada da sociedade capitalista, só poderá se realizar por etapas. No início, ainda haverá certa desigualdade entre os homens. Mas depois, mais tarde, quando desaparecer a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual e quando o trabalho se houver tornado necessidade e não meio de vida, então, escreve Marx na *Crítica ao programa de Gotha* (1875), a nova sociedade "poderá inscrever em sua bandeira: de cada qual segundo a sua capacidade a cada qual segundo as suas necessidades".

Para Marx, esse seria o comunismo autêntico, que, nos *Manuscritos de 1844*, distinguia do comunismo *grosseiro,* que não consiste na abolição da propriedade privada e sim na atribuição da propriedade privada ao Estado, o que reduziria todos os homens a proletários. Esse comunismo grosseiro negaria "a personalidade do homem" por toda parte. Na realidade, Marx pensava que, abolida a propriedade privada, o poder político se reduziria gradualmente, até se extinguir, como disse Engels. Com efeito, para Marx, o Estado "nada mais é do que a forma de organização que os burgueses criam por necessidade (...), a fim de garantir reciprocamente suas propriedades e seus interesses". Por isso, quando não houver mais propriedade privada nem existirem mais as classes sociais, como podemos ler na *Miséria da filosofia,* "não haverá mais nenhum poder político propriamente dito". Com efeito, o poder político nada mais seria que a violência organizada de uma classe para a opressão de outra.

No entanto, isso não se realizará de imediato. O que teremos logo será a ditadura do proletariado, que usará o seu domínio "para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante". Isso, obviamente, poderá ocorrer através de intervenções despóticas que, nas diversas situações, levarão a procedimentos como os seguintes: "1) Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda fundiária para as despesas do Estado. 2) Impostos fortemente progressivos. 3) Abolição do direito de sucessão. 4) Confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes. 5) Concentração do crédito nas mãos do Estado, através de banco nacional com capital do Estado e monopólio exclusivo. 6) Concentração de todos os meios de transporte nas mãos do Estado. 7) Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, desbravamento e melhoria das terras segundo plano coletivo. 8) Obrigação de trabalho igual para todos; constituição de exércitos industriais, especialmente para a agricultura. 9) Unificação do exercício da agricultura e da indústria, medidas adequadas para eliminar gradualmente o antagonismo entre cidade e campo. 10) Instrução pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho das crianças nas fábricas em sua forma atual. Combinação da instrução com a produção material e assim por diante".

A realização dessas medidas deveria ser a fase intermediária da transição da sociedade burguesa para a sociedade comunista. Posteriormente, ter-se-ia o "salto para a liberdade": então, "à velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos entre as classes, sucede uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos".

6. Friedrich Engels e a fundação do "Diamat"

Friedrich Engels (1820-1895) foi durante quarenta anos amigo e colaborador de Karl Marx. Juntamente com ele, escreveu *A sagrada família, A ideologia alemã,* e o *Manifesto do partido comunista.* Foi ele quem cuidou da publicação póstuma de várias obras de Marx, entre os quais os volumes II e III de *O Capital.* E também quem aliviou financeiramente as dificuldades familiares com que Marx teve de se defrontar na Inglaterra. Em 1845, escreveu *A situação da classe operária na Inglaterra* (livro no qual, com dados de primeira mão, descreve o crescimento, o desenvolvimento e os efeitos da revolução industrial na Inglaterra). O *Antidühring* é de 1878, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é de 1884 e *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* é de 1888. Em 1925, saiu postumamente a sua *Dialética da natureza,* que remonta à década de 70.

O chamado *Diamat,* isto é, o *mat*erialismo *dia*lético, é o núcleo fundamental da *visão do mundo* do marxismo soviético. E ele encontra os seus textos fundamentais não tanto em Marx, mas muito mais em Engels. Com efeito, Marx se limitara a assumir a dialética como método para interpretar a história e a sociedade. Engels, ao invés sob o estímulo do positivismo, da teoria da evolução e do desenvolvimento da ciência, estendeu a interpretação dialética à natureza. Escreve ele: "A dialética é a forma de pensamento mais importante para a ciência natural moderna, porque só ela apresenta a analogia e, com isso, os métodos para compreender os processos de desenvolvimento que se verificam na natureza, os nexos gerais e as passagens de um campo de pesquisa para outro".

Para Engels, são as seguintes as leis da dialética: 1) a lei da conversão da quantidade em qualidade (esta lei afirma que grandes mudanças quantitativas produzem por fim mudanças qualitativas, como no caso da revolução, preparada por processos lentos e trabalhosos); 2) a lei da unidade dos contrários (segundo a qual existem na realidade contradições objetivas que não podem ser consideradas separadamente uma da outra); 3) a lei da negação da negação (pela qual o processo de evolução se desenvolve por meio de negações sucessivas, que dão origem a conformações sempre novas, como no caso do proletariado, que nega a burguesia, produzindo uma sociedade mais madura e mais elevada). Para Engels, essas leis não seriam idéias aprioristas impostas à natureza, e sim "abstrações" da história efetiva da natureza e da história real da ciência.

Desse modo, Engels toma distância do materialismo mecanicista dogmático e estático, sustentando que todo o desenvolvimento da ciência confirma as leis da dialética. Com efeito, são leis

que não valem somente para a natureza, mas também, obviamente, para a história social humana e para o pensamento. Para Engels, a dialética é a teoria de todo o universo: "A representação exata da totalidade do mundo, do seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, bem como da imagem desse desenvolvimento real como ele se reflete na cabeça dos homens, só pode se efetuar (...) por meio da dialética, levando constantemente em conta as ações recíprocas do nascer e do morrer, das mudanças progressivas e regressivas".

Eugen Dühring, o "senhor Dühring", divertia-se em ridicularizar Marx, que, no fim do primeiro volume de *O Capital*, escrevera: "O modo de apropriação capitalista que nasce do modo de produção capitalista e, portanto, a propriedade privada capitalista, constituem a *primeira negação da propriedade privada individual baseada no trabalho pessoal.* Mas a produção capitalista gera ela própria, com a inelutabilidade de processo natural, a sua própria negação. *É a negação da negação".* Contra essa pretensão de engaiolar a realidade nas malhas da dialética, Dühring escreveu: "A híbrida forma nebulosa das idéias de Marx não surpreende, ademais, quem sabe o que se pode arquitetar ou que extravagâncias podem surgir quando se toma por base científica a dialética de Hegel. Para quem ignore esses artifícios, deve-se notar expressamente que a primeira negação hegeliana é o conceito catequético do pecado original e a segunda é a de unidade superior que leva à redenção. Ora, não é efetivamente possível fundar a lógica dos fatos com base nesse joguinho analógico tomado do campo da religião (...). O senhor Marx fica tranqüilamente no mundo nebuloso da sua propriedade ao mesmo tempo individual e social e deixa para seus adeptos a missão de resolver esse profundo enigma dialético".

A reação de Engels contra Dühring foi decidida e empenhada. O *Antidühring* é polêmica "cujo fim não é de modo algum possível prever". E, nessa polêmica, Engels reafirma que "a dialética é processo muito simples, que se realiza por toda parte e diariamente e que qualquer criança pode entender, desde que seja liberado do grande mistério sob o qual o escondia a velha filosofia idealista e sob o qual é de interesse de metafísicos pouco aguerridos do tipo do senhor Dühring continuar a escondê-lo".

A dialética, portanto, está em ação por toda parte e continuamente. Ela, diz Engels, é "lei de desenvolvimento extremamente geral da natureza, da história e do pensamento e precisamente por isso, tem raio de ação e importância extremamente grandes; é lei que (...) atua no mundo animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história, na filosofia e à qual, apesar de toda luta e de toda resistência, também o senhor Dühring, sem sabê-lo, é obrigado a obedecer, ao seu modo (...). A dialética nada mais é do que a ciência

das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento".

Engels escreveu a Marx uma carta em que dizia encontrar-se envolvido em uma polêmica cujo fim, precisamente, não era possível prever. E tinha perfeitamente razão, porque a controvérsia sobre a validade ou não da dialética prosseguiu no seio do marxismo e fora dele até nossos dias, estando hoje mais viva do que nunca, sobretudo entre os epistemologistas, que, em linhas gerais, compartilham o juízo de Bertrand Russell, para quem "a dialética é uma das crenças mais fantásticas que Marx recolheu de Hegel".

7. Problemas abertos

"Para mim, será bem-vindo qualquer juízo de crítica científica", assim escrevia Marx no *Prefácio* à primeira edição de *O Capital.* Por isso, fazem mal os que, ao invés de estudar e criticar Marx, essencialmente imprecam contra ele, mas também fazem mal os marxistas que, ao invés de tratar os trabalhos fundamentais de Marx como textos científicos, os consideram como *textos religiosos,* que devem ser venerados, proclamados e defendidos a todo custo. Muitos marxistas, ainda em nossos dias, comportam-se como os aristotélicos no tempo de Galileu.

De qualquer modo, sem medo de erro, pode-se afirmar de imediato que, *depois de Marx, é impossível o retorno à ciência social pré-marxista.* Marx deu à humanidade olhos novos para que ela pudesse ler de modo diferente o mundo e a história dos homens. A influência do fator econômico sobre os fatos humanos não é invenção de sonhador.

Entretanto, a teoria do materialismo histórico, como foi formulada por Marx, não é aceitável. E não é aceitável porque absolutiza e metafisiciza fato empírico. Em outros termos, sustentar que *a ordem dos fatos econômicos é a ordem dos fatos históricos* é teoria metafísica e não teoria científica, ao passo que é cientificamente correto enfrentar a explicação dos acontecimentos históricos com um olho sempre voltado para o aspecto ou fator econômico para ver se, como, quando e em que medida esse fator econômico incide eventualmente sobre a sua ocorrência. E não está excluído que um elemento dos que Marx chama de superestruturais (por exemplo, uma grande religião) possa influir de modo determinante sobre a economia, como demonstrou Max Weber. É bem verdade que Engels diria que a acentuação da influência da estrutura sobre a superestrutura foi questão polêmica contra adversários que negavam essa influência. E é verdade que ele escreve que nem ele e nem Marx tiveram tempo e ocasião "para dar o justo relevo aos

outros momentos partícipes da *ação recíproca*". Entretanto, ainda é verdade que também foi Engels quem afirmou que "consciente ou inconscientemente, *em última análise,* os homens extraem as suas concepções morais das relações práticas sobre as quais se funda a sua condição de classe, das relações econômicas em que produzem e intercambiam". Assim, podemos ver que a fundamentalidade, a *primariedade* do fator econômico sobre a história cultural dos homens, não é negada sequer nessas considerações mais flexíveis de Engels. A realidade é que, se se admitisse a reciprocidade da influência entre fator "estrutural" e fator "superestrutural", isso anularia uma teoria que tipifica o marxismo enquanto tal, equiparando-se a teoria de Marx a de um Max Weber. O que não acontece.

Consideração análoga deve ser feita no que se refere à teoria dialética da história. A dialética (e aqui não devemos temer nenhum desmentido dos fatos) não é teoria científica. Ela é *filosofia da história* e, enquanto tal, simples fé. Uma fé que laiciza a fé cristã na Providência. E deve-se notar também que a chamada contradição dialética não tem nada a ver com a contradição lógica (p e não-p). A contradição dialética é contraste de interesses, oposição que pode e deve ser descrita e explicada por teorias não contraditórias.

Também não se pode aceitar a teoria marxista segundo a qual "a religião é o ópio do povo". Essa teoria é discurso de *fiel* de outra religião. Com efeito, o marxismo clássico confundiu um tipo de organização eclesiástica historica com a religião em si e com todas as religiões. Assim, absolutizou um fato histórico. A consciência religiosa não é reacionária *em si mesma;* ela não afasta *por si mesma* os olhos dos homens desta terra; ela não é *em si mesma* o ópio do povo. Foi o próprio Togliatti, entre tantos outros marxistas, como Roger Garaudy, que afirmou e insistiu que "a aspiração a uma sociedade socialista não só pode abrir caminho em homens que têm uma fé religiosa, mas tal aspiração pode também encontrar estímulo na própria consciência religiosa, posta diante dos dramáticos problemas do mundo contemporâneo".

Além da religião, a estética também é brecha que sempre se reabre (desde os escritos de Marx) no seio do marxismo. Com efeito, como se explica o fato de que produções artísticas que deveriam representar a superestrutura de estruturas já inexistentes continuem a despertar o nosso interesse? Mas não é só isso. Na verdade, a teoria marxista fazia previsões: previu que o capitalismo teria levado à miséria sempre mais crescente da classe operária; previu que haveria revolução que levaria ao socialismo; previu que isso aconteceria, antes de em qualquer outro lugar, em países industrialmente avançados e previu que a evolução técnica dos "meios de produção" levaria ao desenvolvimento social, político e ideológico e

não ao contrário. Mas essas previsões não aconteceram. E os marxistas tiveram que readaptar continuamente a teoria por meio de hipóteses *ad hoc,* ao invés de mudá-la. Assim, deslizou-se para o dogmatismo: o marxismo infringiu as normas do método científico. Os marxistas, como disse Karl Popper, interpretaram diversamente Marx: trata-se de mudá-lo.

Uma filosofia da práxis, como é o marxismo, não pode deixar de atentar para os resultados práticos das políticas que se consideram marxistas. As cadeias que deviam ser quebradas tornaram-se sempre mais estreitas e densas. A máquina estatal que devia desaparecer agigantou-se sempre mais e a liberdade do indivíduo freqüentemente foi esmagada. A abolição das classes e do Estado foi adiada para futuro impreciso e imprecisável, mostrando claramente o caráter utópico das idéias de Marx sobre o futuro da sociedade.

Mas as críticas vão além, pelo fato de que a *teoria econômica* de Marx — diversamente da teoria sociológica, que influenciou fortemente as ciências histórico-sociais — foi considerada pela grande maioria dos economistas como instrumento quase que inservível e, ademais, carregado de elementos metafísicos e teológicos. Ela não está em condições de explicar o essencial, isto é, o *comportamento dos preços.* E isso ocorre porque o que determina o valor das mercadorias não é tanto a quantidade de trabalho exigida para produzi-las, mas muito mais sua escassez em relação à demanda global. Em outras palavras, *o valor não se cria dentro dos muros de uma fábrica, mas sim se estabelece no mercado.* Toda mercadoria tem, por assim dizer, um valor original, que é o valor-custo, e um valor final, que é o valor-preço. E é o mercado que determina este último, ou seja, o conjunto da demanda dos consumidores que valoriza as mercadorias. E essa demanda nasce das necessidades, dos gostos e das opções individuais culturalmente plasmados. Marx ignora todos esses elementos para manter firme a sua tese de fundo, isto é, de que só o trabalho do operariado valoriza as mercadorias. Se ele tivesse razão, então todos aqueles bens — como a terra, o ouro etc. — que não requerem trabalho para serem produzidos não deveriam ter nenhum valor. O que é manifestamente absurdo. Como também é absurdo considerar estranhos à valorização das mercadorias os que as idealizaram, os que organizaram e dirigiram a produção e os que fizeram o mesmo com a sua distribuição.

Estas e outras considerações críticas explicam a radical inadequação da teoria do valor-trabalho, hoje reconhecida pelos próprios economistas marxistas. Isso, porém, não é tudo: a teoria de Marx também tem conseqüências práticas claramente autoritárias. Com efeito, só num sistema econômico em que a autoridade

central — o Estado produtor e distribuidor de todos os bens e serviços — obriga os consumidores a comprar as mercadorias segundo preços rigorosamente correspondentes ao custo social de produção é que a teoria do valor-trabalho seria de certo modo válida. Os consumidores não teriam nenhuma possibilidade de escolha e, portanto, o valor das mercadorias não dependeria de sua demanda, mas sim do preço previamente estabelecido pela burocracia estatal. E então ter-se-ia aquilo que Agnes Heller chamou de "ditadura sobre a economia" que é justamente o regime político-econômico vigente nos países onde o marxismo tornou-se a filosofia obrigatória do Estado.

Quarta parte

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO
Herbart, Trendelenburg, Schopenhauer, Kierkegaard

"Instalado no alto, pelas forças do poder, Hegel foi charlatão de mente obtusa, insípido, nauseabundo e iletrado, que alcançou o cúmulo da audácia, garatujando e difundindo os mais loucos e mistificadores contra-sensos."

Arthur Schopenhauer

"Ah, Hegel! Aqui, necessito da linguagem de Homero. A que explosões de risos não devem ter-se entregue os deuses! Um professorzinho tão sem graça, que pretende simplesmente ter descoberto a necessidade de toda coisa (...)!"

Sören Kierkegaard

J. F. Herbart (1776-1841) foi o mais vivaz contestador realista do idealismo hegeliano.

Capítulo V

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO

1. O realismo de Johann Friedrich Herbart

1.1. A função da filosofia

O triunfo do idealismo fez-se acompanhar de firmes contestações. Do ponto de vista da perspectiva religiosa, Kierkegaard mostraria que o sistema é simplesmente "ridículo", já que nunca conseguirá explicar a vida, as opções, a angústia e o desespero do "indivíduo" que somos tu e eu. A existência do homem real não se reduz a "existência conceitual". Mas nem mesmo a história pode ser engaiolada no sistema, afirma Schopenhauer. Não é a "Razão" que domina a história e a vida dos homens, e sim uma "Vontade" cega e irracional. Para Schopenhauer, a vida é dor e a história é cego acaso. O progresso é ilusão. Todo finalismo e qualquer otimismo são injustificados. A história é trágico destino. Essas, portanto, as contestações do sistema hegeliano por Kierkegaard e Schopenhauer. Mas as coisas não ficaram aí, visto que Herbart opôs com firmeza e competência ao sistema idealista a alternativa do *realismo*, contrapondo sistema a sistema.

Johann Friedrich Herbart nasceu em Oldenburg, em 1776. Aluno de Fichte em Jena, logo manifestou sua discordância em relação à concepção fichteana do Eu. A partir de 1806, foi professor de filosofia e pedagogia na Universidade de Königsberg, onde Kant ensinara até poucos anos antes. Depois da morte de Hegel, Herbart pretendia ocupar a sua cátedra. Mas suas tentativas para se transferir para Berlim não tiveram êxito. Então, foi para a Universidade de Gotinga, onde trabalhou até o ano de sua morte, em 1841.

Dentre as numerosas obras de Herbart, as mais notáveis são: *Filosofia prática universal* (1808), *Introdução à filosofia* (1813), *Psicologia como ciência* (1824-1825) e *Metafísica geral* (1828-1829). Sob a influência do pedagogo suíço Henrique Pestalozzi (1746-1827), Herbart ocupou-se de pedagogia e o seu trabalho sobre educação está contido na *Pedagogia geral* (1806) e no *Esboço de lições de pedagogia* (1835), obras que influíram notavelmente, tanto na discussão teórica como na prática educativa, na Alemanha e fora dela.

Antes de mais nada, enquanto o idealismo vê o Eu como se nele "tudo estivesse encasulado", para Herbart a *realidade* existe independentemente do Eu. E as ciências falam da realidade, mas também o faz a filosofia. Qual seria então a diferença no modo de se relacionar com a realidade por parte das ciências e por parte da filosofia? Pois bem, as ciências particulares têm a função de reunir os dados observáveis que lhes são pertinentes. "Ao passo que o filósofo não pode considerar como sua função a verificação dos dados de fato".

Mas, então, mais uma vez, qual é a consideração típica da realidade pela filosofia? Para Herbart, o fim da filosofia é o de nos fazer conhecer a verdadeira realidade (e, por isso, a filosofia é *metafísica*). E o caminho para alcançar esse fim é a "elaboração dos conceitos", isto é, a análise dos conceitos *fundamentais* que estruturam nossa experiência da realidade: "A metafísica não tem outro objetivo senão o de tornar inteligíveis os conceitos que a experiência lhe impõe". E essa "elaboração de conceitos" é premente, impondo-se ao trabalho do filósofo porque não é difícil perceber que a nossa "experiência" está cheia de contradições e não nos dá a *própria realidade,* e sim *sua aparência,* a qual, no entanto, já em si mesma é testemunho da realidade: com efeito, a aparência é sempre aparência *de* alguma coisa, pois não existe aparência *do* nada.

Disso já se vê que, na opinião de Herbart, a filosofia se inicia sob o signo da dúvida, com a discussão da idéia de realidade assim como ela nos aparece. É só com o terremoto da dúvida que "se separa o acidental do necessário e o dado daquilo que o pensamento acrescenta-lhe de próprio". Como podemos penetrar nas mentes alheias? Em que base, certa e sólida, podemos atribuir determinadas sensações aos outros? E quem nos garante que as nossas sensações e percepções nos dão efetivamente a realidade? Essas dúvidas atacam o espírito e não podemos escapar delas. Devemos resolvê-las, temos de superá-las.

Pois é essa, precisamente, a função da filosofia. E parte importante da filosofia é a lógica. Porque, segundo Herbart, é precisamente a lógica que nos diz que nela "é necessário ignorar tudo o que é psicológico, posto que só se devem indicar as formas de ligação possível do pensado, que o próprio pensado consente segundo a sua qualidade". Os conceitos não são objetos reais, mas também

não se resumem a estados emotivos transitórios. Os conceitos são entes "concebidos", entre os quais se estabelecem objetivamente diversas relações como as de oposição, derivação, contradição etc. Combinando conceitos (que possam se harmonizar entre si), o pensamento forma juízos. E, relacionando juízos e destes derivando outros, dá lugar às argumentações. Claro, não basta a lógica para construir uma ciência, mas a ciência não pode existir sem a lógica: "os métodos particulares (de toda ciência) já pressupõem a lógica", aquela lógica que estabelece os modos corretos de derivação das proposições uma das outras.

1.2. O ser é uno, os conhecimentos sobre o ser são múltiplos

Vejamos agora as contradições que pululam em nossa experiência e como a filosofia pode superá-las. Nós temos o conceito de *coisa* e falamos tranqüilamente de coisas. Ora, uma coisa (qualquer coisa) é sempre una, uma unidade. Porém, se alguém nos pergunta em que consiste uma coisa, nós respondemos enumerando as qualidades da coisa, que são múltiplas. O conceito de coisa, portanto, é contraditório: toda coisa é *una e múltipla.* Mas o conceito de *eu* também é contraditório: o eu é sempre uno. Há identidade na vida do homem, o seu eu. Entretanto, todo eu nada mais é do que pluralidade de representações. Também o eu, portanto, é contraditório. Conseqüentemente, o eu não é aquele dado sólido que os idealistas inserem na base do seu sistema. O eu é problemático. E problemático também é o conceito de *movimento.* Esse conceito é igualmente contraditório: com efeito, implica a mudança das qualidades e a permanência de alguma coisa, o princípio da transformação, que nos escapa.

Eis, portanto, alguns dos problemas que a filosofia deve resolver. Os conceitos, através dos quais pensamos captar os traços de fundo — os traços essenciais — da realidade, são contraditórios. E, portanto, só nos podem dar a *aparência da realidade.* E a filosofia, para melhorar o nosso conhecimento, deve "integrar" tais conceitos. Assim como a astronomia remonta aos movimentos reais partindo dos movimentos aparentes, a filosofia deve nos fazer remontar à realidade partindo da sua aparência, das contradições dos conceitos que presumem captá-la e descrevê-la.

Pois bem, como é possível resolver as contradições relacionadas? Herbart propõe a sua solução recorrendo ao axioma metafísico de que o ser "é absolutamente simples" e distinguindo entre o ser e o conhecimento progressivo e múltiplo que temos dele. A essência das coisas, o que elas são em sua unidade e simplicidade, permanecerá desconhecida para nós, mas, sobre os entes, podemos ter e acumular os conhecimentos mais variados. Diz Herbart: "Efetiva-

mente, existe fora de nós grande número de seres, cuja natureza própria e simples não conhecemos, mas sobre cujas condições internas e externas nos é possível adquirir uma soma de conhecimentos que podem aumentar ao infinito".

1.3. A alma e Deus

Perturbado, todo ente reage à perturbação. E reage no sentido da autoconservação. E as *representações* nada mais são do que as reações de autoconservação que a alma realiza diante de tudo o que tende a perturbá-la. A existência da alma é evidente no fato de que, caso contrário, não poderíamos considerar todas as nossas representações como *nossas*. É a unidade do mundo de nossas representações que exige e funda o conhecimento da existência da alma. A alma é real e, portanto, é *simples*. E, como escreve Herbart, "a imortalidade da alma provém de si, pela razão de que o real é intemporal". A alma é una e as representações são múltiplas e variadas, de modo que se propõe a questão de compreender por que essas representações não constituem um caos, isto é, de compreender a lei que regula a vida da consciência.

Pois bem, para Herbart, as representações são *forças*, atos de autoconservação da alma: "interpenetrando-se mutuamente na alma, una, elas se impedem enquanto opostas e se unificam em força comum enquanto não opostas". A vida psíquica é conflito ou integração recíproca de representações. E essa dinâmica da vida da alma leva àqueles "estados" que chamamos "faculdades" (sentimento, vontade etc.). Assim, não são as faculdades presumidas que geram as representações, e sim, ao contrário, é o ordenamento das representações que gera as faculdades. Em todo caso, conforme a sua qualidade, as representações se atraem ou se repelem. Então, se massas ou conjuntos de representações se unem de modo ilegítimo, temos aí os sonhos e as ilusões ou até a demência, ao passo que a razão se exerce na recepção das novas representações, em sua elaboração à luz das velhas representações e no estabelecimento de mundos coerentes e sempre mais ricos de experiências através desse processo.

Se a investigação realizada sobre a nossa vida mental leva à realidade e à existência da alma imortal, a investigação sobre a realidade natural e, sobretudo, sobre a realidade biológica mostra um *finalismo* que seria inexplicável sem inteligência ordenadora: essa inteligência é Deus.

1.4. Estética e pedagogia

Por *estética*, Herbart entende a ciência da avaliação dos produtos artísticos e também dos produtos morais. E tanto em um

campo (o comumente chamado "estético") como em outro (o "ético"), o objetivo da estética está em isolar e propor *conceitos-modelos* ou *idéias* que, uma vez eliminadas deles todas as escórias subjetivas, podem funcionar como critérios de avaliação ou juízo. No que se refere ao âmbito da ética, Herbart vê esses conceitos-modelos na *liberdade* interior (que é harmonia entre vontade e avaliação), pois somos livres quando queremos aquilo que julgamos como bem; na *perfeição* (pela qual, sem estarmos de posse de medida absoluta, apreciamos mais o maior); na *benevolência* (que expressa a harmonia entre o querer próprio e o querer alheio); no *direito* (fundamento da política e regulador dos desacordos entre as vontades); na *eqüidade* (pela qual devem ser pagas as ações não retribuídas). Essas cinco idéias morais ou conceitos-modelos constituem os critérios e a guia da conduta moral, ainda que Herbart tenha plena consciência do fato de que eles não têm fundamento lógico absoluto, já que um ideal moral é "tão compreensível" quanto o seu oposto.

Por fim, no que se refere à pedagogia, é a moral que estabelece os seus fins, ao passo que a psicologia, esclarecendo a natureza do sujeito educando, fixa também os seus meios. No início de sua existência, a alma humana não tem idéias nem é dotada de apriori ou de faculdade (Herbart se ergue assim contra o inatismo, contra o kantismo e contra a teoria aristotélica das faculdades da alma). Inicialmente, a alma é dotada somente da fundamental *tendência à autoconservação*. E, sob o estímulo das realidades externas, a alma reage a elas formando suas próprias representações.

Com base nessas convicções, Herbart vê a educação como fenômeno de assimilação pelo espírito, "que, privado de conteúdo originário, adquire tudo através da experiência progressiva e gradual do mundo da natureza ou através das relações espirituais com os outros homens que vivem em sociedade" (D. Morando). E, como no início o espírito não é bom nem mau — podendo, portanto, tornar-se uma ou outra coisa conforme as influências externas —, pode-se entender a importância que assume na pedagogia de Herbart a figura do professor.

2. A reação psicologista ao idealismo: Jakob F. Fries e Friedrich Beneke

Herbart opôs o realismo ao sistema idealista. E Jakob Friedrich Fries (1773-1843) opôs ao idealismo um empirismo de natureza *psicologista*. Professor de filosofia em Jena e depois em Heidelberga, Fries foi suspenso do ensino pelo governo prussiano em 1819. Em 1824, porém, retomou o ensino, como professor de matemática e de física e, no ano seguinte, também pôde ensinar filosofia. Autor de

numerosas obras (entre as quais recordamos: *Sistema de filosofia como ciência evidente,* 1804; *Saber, fé e pressentimento,* 1805; *Nova crítica da razão,* 1807; *Sistema de lógica,* 1811; *Manual de antropologia psíquica,* 1820-1821; *Sistema de metafísica,* 1824). Fries sustenta que a pesquisa filosófica não tem outra base além da experiência, aquela *experiência* que só a auto-observação pode tornar transparente. E, quando concebemos a filosofia desse modo, vale dizer, como *psicologia,* caem por terra os castelos de areia do idealismo.

O idealismo *regrediu* em relação a Kant. Com efeito, Kant vira que a filosofia devia ser análise da mente, somente que a *Crítica* tomou o caminho errado da pesquisa dos fundamentos transcendentes do conhecimento humano ao invés de enveredar pelo justo caminho da psicologia ou antropologia psíquica, que representa a "ciência fundamental" de toda filosofia. Ora, a observação interior mostra que três são as atividades fundamentais do homem: o *conhecimento,* o *sentimento* e a *vontade.* No que se refere ao conhecimento, Fries está persuadido de que os nossos conhecimentos objetivos alcançam somente as "aparências sensíveis" e que a verdadeira essência das coisas é objeto de fé. Quanto à ética, ele afirma que a máxima fundamental da vida moral é "o respeito pela dignidade pessoal do espírito humano". E é nesse princípio que se baseia o direito, cuja norma de fundo é a de que devemos tratar os outros "de modo a não ofender em nenhum a lei da igualdade da dignidade pessoal". Nessas bases éticas e jurídicas, a concepção do Estado de Fries é *liberal,* ao contrário da de Hegel, que pagou com o veneno do sarcasmo a oposição de Fries. Oposição que se amplia também à concepção da história, na qual, na opinião de Fries, não há uma teleologia e não se deve ver progresso algum, a não ser na *história do conhecimento.*

Não muito distante das concepções de Fries está o pensamento de Friedrich Eduard Beneke (1798-1854), ao qual, parece que por instigação de Hegel, o ministro prussiano Altenstein cassou a cátedra, depois da publicação dos seus *Fundamentos da física dos costumes* (1822). São muitos os escritos de Beneke *(Doutrina do conhecimento,* 1820; *Doutrina da experiência interna,* 1820; *Nova fundamentação da metafísica,* 1822; *Kant e a função filosófica do nosso tempo,* 1832; *Sistema de lógica,* 1842 etc.).

Também para Beneke *a psicologia é a ciência fundamental.* E o erro de Kant foi o de estudar a mente fora do controle da experiência e dos fatos da *psique.* Mas não se pode fugir ao fato de que a metafísica, a filosofia do direito, a moral e a filosofia da religião, a lógica e a pedagogia se reduzem à psicologia, são somente "psicologia aplicada". E isso no sentido de que tudo o que se pode pensar por obras dos conceitos filosóficos formou-se na

alma humana "segundo as leis do seu desenvolvimento". Desse modo, se conseguirmos ter conhecimento claro da mente e de suas leis, teremos alcançado também "fundamentado e conhecimento claro" das disciplinas filosóficas.

3. Adolf Trendelenburg, crítico da "dialética hegeliana"

Herbart propõe o realismo como alternativa ao sistema idealista. Fries e Beneke atacam o idealismo em nome da pesquisa psicológica sobre as capacidades e o funcionamento da mente, investigação voltada para a introdução de maior sobriedade no âmbito das especulações filosóficas. Adolf Trendelenburg (1802-1872), por seu turno, ataca o cerne do sistema hegeliano: critica a concepção hegeliana da dialética. Trendelenburg cuidava muito de sua formação filológica e, da filosofia antiga, estudou Platão e, sobretudo, Aristóteles. Suas obras mais conhecidas são: *Elementa logices Aristoteleae,* 1836; *A história da doutrina das categorias,* 3 vols., 1846-1867, e as *Pesquisas lógicas,* 1840, que constituem sua obra de maior relevo. Professor em Berlim, Trendelenburg teve entre seus ouvintes jovens destinados a se tornarem estrelas do pensamento filosófico: Kierkegaard, Feuerbach, Marx e Brentano. Homem de prestígio indiscutido, Trendelenburg também foi secretário da Academia Prussiana de Ciências.

Para Hegel, como sabemos, a dialética é "automovimento do pensamento puro" que, ao mesmo tempo, é o "autogerar-se do ser". E a mola de todo o processo está na *negação.* Entretanto, pergunta-se Trendelenburg, em que consiste "a essência dessa negação dialética"? A resposta, aguda e atual (a recente crítica de Karl Popper à dialética é nessa linha), que ele dá a essa interrogação central é que a *negação* "pode ter dupla natureza". Com efeito, "ou consideramos a negação dialética do modo puramente lógico e, então, ela nega simplesmente o que o primeiro conceito afirma, sem pôr nada de novo em seu lugar, ou é entendida de modo real e, então, o conceito afirmativo é negativo por novo conceito afirmativo". Ora, no primeiro caso temos "negação lógica" e no segundo caso "oposição real". A primeira negação é o "oposto contraditório", a outra é o "oposto contrário". Para exemplificar: "A e não-A" é contradição lógica, ao passo que o confronto de dois interesses é oposição real. Entretanto, o movimento dialético extrai da negação um momento superior. Isso, segundo Trendelenburg, é impossível se pensarmos na contradição lógica: "A afirmação e a negação pura e simples da mesma proposição não podem se conciliar de modo algum, já que não apresentam em si nenhuma possibilidade de

acordo". Em suma, afirmar e negar a mesma coisa não produz de modo algum qualquer "síntese" e não nos aprofunda (necessariamente!) em nenhum terceiro conceito novo.

Portanto, trocar a negação dialética pela negação lógica, segundo Trendelenburg, é "um mal-entendido". Mas não seria possível que a contradição dialética se identifique com a "oposição real"? Contudo, também nesse caso surgem dificuldades: por que "se pode obter uma oposição real com um método lógico"? Essa era, precisamente, a pretensão de Hegel: derivar a dialética do real da dialética do pensamento puro, o que é simplesmente absurdo. A lógica não pode inventar nem criar a *realidade*. Se quisermos falar da realidade, precisamos recorrer à experiência ou, como diz Trendelenburg, à "intuição sensível".

Em outros termos, dado um fato, um acontecimento, um tipo de Estado, uma constituição ou um movimento de pensamento, a determinação de outros fatos, acontecimentos, instituições etc., que a eles se oporão, não é função da lógica, mas sim da investigação empírica. Nenhuma lógica, por exemplo, poderá nunca determinar a priori se um Estado cairá em virtude de oposição religiosa, por razões econômicas, por causa de guerra e assim por diante. Só a investigação empírica poderá dizê-lo.

De tudo isso, conclui Trendelenburg, deriva para a dialética dilema inevitável: "Ou a negação (...) é a pura negação lógica (A, não-A) e, então, (...) não pode permitir uma unificação do terceiro momento, ou a negação é oposição real e, então, novamente, não pode ser alcançada com o método lógico, e, aí, a dialética não é dialética do pensamento puro". Em poucas palavras, o sistema de Hegel é construído com base na confusão entre "contradição" e "contrariedade", isto é, na mistura indevida entre "contradição lógica" e "oposição real". As oposições reais, como, por exemplo, os contrastes de interesses, as revoluções etc., só podem ser descritas com discursos não-contraditórios e não têm nada a ver com as "contradições lógicas".

4. Arthur Schopenhauer e o mundo como "vontade" e "representação"

4.1. Contra Hegel, "sicário da verdade"

Schopenhauer mostra-se firme contra Hegel: "Depois de ter sido honrada por Kant, a filosofia tornou-se instrumento de interesses estranhos, interesses de Estado por cima e interesses pessoais por baixo (...); os interesses para os quais se tende são interesses pessoais, profissionais, eclesiais e estatais, ou seja, em

breve, interesses materiais". As numerosas penas dos sábios universais, nada mais do que vociferadores, não estão a serviço de motivos ideais. E a verdade é a última coisa em que se pensa. E prossegue Schopenhauer: "Ousaria dizer que nenhuma época pode ser mais desfavorável à filosofia do que a época na qual, por um lado, a filosofia é explorada ignobilmente como meio de governo e, por outro lado, como meio de lucro (...). A verdade não é meretriz, que se lança ao pescoço de quem não a quer: ela possui beleza tão altiva que até quem a ela tudo sacrifica não pode ainda estar certo de obter os seus favores."

É com horror que Schopenhauer constata o fato de que "hoje os governos fazem da filosofia um meio para os seus fins de Estado e os doutos vêem nas cátedras filosóficas apenas um ofício que, a exemplo de outros, está em condições de alimentar quem o exerce". E, sendo assim ele se pergunta: "Como é possível evitar (...) que a filosofia, degradada a instrumento de lucro, degenere em sofística? Precisamente por ser isso inevitável, e porque a norma 'cantarei os louvores de quem me dá o pão' sempre esteve em vigor, para os antigos, ganhar dinheiro com filosofia era a marca distintiva dos sofistas".

E Schopenhauer vê como o maior sofista de seus dias precisamente Hegel, "o acadêmico mercenário". Para ele, Hegel é "uma espécie de Caliban intelectual". Diz ele: "Instalado no alto, pelas forças do poder, Hegel foi charlatão de mente obtusa, insípido, nauseabundo e iletrado, que alcançou o cúmulo da audácia garatujando e difundindo os mais loucos e mistificadores contra-sensos. E esses contra-sensos foram barulhentamente celebrados como sabedoria imortal por seguidores mercenários, sendo prontamente aceitos como tais por todos os tolos, que assim se uniram para entoar um coro de admiração tão perfeito como nunca se ouvira antes. O imenso campo de influência espiritual posto à disposição de Hegel pelos que estavam no poder permitiu-lhe perpretar a corrupção intelectual de uma geração inteira."

Fichte e Schelling representam para Schopenhauer "a enfatuada vacuidade", ao passo que Hegel "o mero charlatanismo". E a sonora eloqüência dos catedráticos, confessa amargamente Schopenhauer, urdiu a conjura do silêncio em torno de sua (de Schopenhauer) filosofia, "para a qual a única estrela polar em cuja direção volta sempre o seu timão, sem olhar à direita nem à esquerda, é a simples, a crua, a não remunerada, a desprovida de amigos e a freqüentemente perseguida verdade".

Em suma, para Schopenhauer, o pensamento de Hegel é "palhaçada filosófica", reduzindo-se unicamente "à mais vazia e insignificante conversa fiada com que jamais se contentou algum pateta". Hegel é "charlatão pesado e mofino", que se expressa no

A. Schopenhauer (1788-1860): contra o otimismo de Hegel, considerado "acadêmico mercenário" e "sicário da verdade", sustenta que a vida é dor, a história é cego acaso e o progresso é ilusão.

"jargão mais repugnante e ao mesmo tempo insensato, que lembra o delírio dos loucos". Hegel, esse *sicário da verdade,* torna a filosofia serva do Estado e golpeia no coração a liberdade de pensamento: "Que melhor preparação para os futuros empregados do governo e chefes de seção do que essa, que ensinava a dar toda a vida ao Estado, a pertencer-lhe de corpo e alma como as abelhas à colméia, a não ter outro objetivo do que o de se tornar uma engrenagem capaz de ajudar a manter em pé a grande máquina do Estado? O chefe de seção e o homem, assim, eram uma única e mesma coisa (...)"

4.2. **Defesa da "verdade não remunerada"**

À filosofia servil dos charlatões, para os quais a remuneração e o lucro são as coisas mais importantes, Schopenhauer opõe sua própria "verdade não remunerada", verdade que registra em sua obra maior, *O mundo como vontade e representação,* publicada em 1819, quando tinha apenas trinta e três anos. Com efeito, Arthur Schopenhauer nascera em Dantzig, em 22 de fevereiro de 1788, filho do abastado comerciante Heinrich Floris Schopenhauer e de Johanna Henriette Trosenier. Encaminhado ao comércio pelo pai, Schopenhauer, porém, decide se dedicar aos estudos depois do desaparecimento do pai, que se suicidou (foi encontrado em um canal atrás do celeiro) em 1805. Matriculou-se na Universidade de Gotinga, onde teve por professor o cético G. E. Schulze, autor de *Enesídemo* (cf. p. 53). Foi por conselho de Schulze que ele estudou "o surpreendente Kant" e "o divino Platão". No outono de 1811, foi para Berlim, onde ouviu as lições de Fichte, mostrando-se decepcionado. Em 1813, recebeu a láurea em filosofia na Universidade de Jena, com a dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente.* Em Weimar, a mãe Johanna (escritora de romances e mulher da sociedade) criara um salão que Schopenhauer visitou algumas vezes, encontrando lá personagens como Goethe ou o orientalista Friedrich Mayer, que o introduziu no pensamento hindu, aconselhando a leitura dos *Upanixadas*. Em 1814, porém, Johanna abrigou estavelmente em sua casa um admirador, interrompendo-se então as relações já turbulentas entre mãe e filho. Assim, Arthur transferiu-se para Dresda, onde em 1818 concluiu a obra *O mundo como vontade e representação,* que, publicada no ano seguinte, teria mísera repercussão, tanto que a maior parte dessa primeira edição acabou inutilizada.

Em 1820, Schopenhauer troca Dresda por Berlim, com o objetivo de empreender aqui a carreira acadêmica. Em 23 de abril, realiza as lições de prova e, com toda a faculdade reunida, a discussão de *Sobre quatro diferentes espécies de causa.* Durante essa discussão, entra em conflito com Hegel. De 1820 a 1831, durante

nada menos que vinte e quatro semestres, tentaria ter aulas em concorrência com Hegel. Mas só alcançou o seu intento no primeiro desses semestres, já que, depois, não teve mais estudantes.

Homem de muita cultura e grande viajante, em 1831, para fugir à epidemia de peste que grassava em Berlim, Schopenhauer se estabeleceu em Francoforte, onde ficou até a sua morte, ocorrida em 21 de setembro de 1860. Nesse meio tempo, publicara *A vontade da natureza,* em 1836, e *Os dois problemas fundamentais da ética,* em 1841. Sua última obra, *Parerga e Paralipomena,* de 1851, é um conjunto de ensaios (entre os quais *A filosofia das universidades* e *Aforismos sobre a sabedoria da vida)* escritos de modo brilhante e popular, que, precisamente por isso, contribuíram para difundir o pensamento de Schopenhauer. Desse modo, nos últimos anos de sua vida, Schopenhauer teve a satisfação do reconhecimento público.

Foi grande a influência de Schopenhauer sobre a cultura posterior a ele: já se falou do schopenhauerismo de filósofos contemporâneos como Wittgenstein e Horkheimer e o seu pensamento, de alguma forma, marcou o romance europeu de Tolstoi, Maupassant, Zola, Anatole France, Kafka e Thomas Mann. Deve-se recordar ainda que, em 1858, na "Revista Contemporânea", De Sanctis publicou seu famoso artigo intitulado *Schopenhauer e Leopardi.*

4.3. "O mundo é representação minha"

Escreve Schopenhauer no início de sua obra maior: " 'O mundo é representação minha': eis uma verdade válida para todo ser vivo e pensante, ainda que o homem só possa alcançá-la por consciência abstrata e reflexa. Quando o homem adquire essa consciência, o espírito filosófico entrou nele. Então, sabe com clara certeza que não conhece o sol nem a terra, mas somente que tem um olho que vê o sol e uma mão que sente o contato de terra: sabe que o mundo circunstante só existe como representação, isto é, sempre e somente em relação com outro ser, com o ser que o percebe, com ele mesmo". Para Schopenhauer, nenhuma verdade é mais certa, mais absoluta e mais flagrante do que essa: "Tudo o que existe para o conhecimento, isto é, o mundo inteiro, nada mais é do que o objeto em relação com o sujeito, a percepção que se dá pelo espírito que percebe, em suma, representação (...). Tudo o que o mundo inclui ou pode incluir é inevitavelmente dependente do sujeito, não existindo senão para o sujeito. O mundo é representação".

A concepção segundo a qual o mundo é representação nossa, segundo a qual nenhum de nós pode sair de si mesmo para ver as coisas como elas são e de que tudo aquilo de que temos conhecimento certo se encontra dentro da nossa consciência constitui uma "verdade" da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley. E é verdade

antiga, como se pode constatar pela filosofia vedanta, segundo a qual a matéria não tem existência independente da percepção mental e a existência e a perceptibilidade são termos conversíveis entre si.

O mundo é representação. E a representação tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis, que são o objeto e o sujeito. O sujeito da representação é "o que conhece, sem ser conhecido por nada ou ninguém (...). O *sujeito,* portanto, é o sustentáculo do mundo, a condição universal, sempre subentendida, de todo fenômeno e de todo objeto: com efeito, tudo o que existe só existe em função do sujeito". O objeto da representação, aquilo que é conhecido, é condicionado pelas formas a priori do espaço e do tempo, através das quais se tem a pluralidade, pois toda coisa existe *no* espaço e *no* tempo. Já o sujeito está fora do espaço e do tempo, é inteiro e individual em cada ser capaz de representação, razão por que "até um só desses seres, juntamente com o objeto, basta para constituir o mundo como representação, tão completo como milhões de seres existentes; ao contrário, o desvanecimento desse único sujeito levaria ao desvanecimento do mundo como representação".

O sujeito e o objeto, portanto, são inseparáveis, também para o pensamento: cada uma das duas metades "não tem sentido nem existência senão por meio da outra e em função da outra, ou seja, cada uma existe com a outra e com ela se dissipa". Segue-se daí que o materialismo está errado por negar o sujeito, reduzindo-o a matéria, e o idealismo — o de Fichte, por exemplo — está errado também porque nega o objeto, reduzindo-o ao sujeito. No entanto, o idealismo, depurado dos absurdos elaborados pelos "filósofos de universidade", é irrefutável: o mundo é representação minha e "é preciso ser abandonado por todos os deuses para imaginar que o mundo intuitivo, posto fora de nós, tal como preenche o espaço em suas três dimensões, movendo-se no inexorável curso do tempo, regido a cada passo pela indeclinável lei da causalidade (...), existe fora de nós com absoluta realidade objetiva, sem qualquer concurso de nossa parte e que, depois, por meio das sensações, entre em nosso cérebro, onde começaria a existir segunda vez, como existe fora de nós".

Em suma, Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo, que nega o sujeito, reduzindo-o à matéria, como ao realismo, segundo o qual a realidade externa se refletiria por aquilo que está em nossa mente. A verdade é que "não pode haver de modo algum uma existência absoluta e, em si mesma, *objetiva* — isso é impensável. Tudo o que é *objetivo* tem sempre e essencialmente, como tal, sua existência na consciência de um sujeito, sendo, portanto, sua representação e sendo condicionado pelo sujeito e por suas formas representativas, que, como tais, são inerentes ao

sujeito e não ao objeto". Em outros termos, o mundo, como nos aparece em sua imediaticidade considerado como a realidade em si, é na verdade um conjunto de representações condicionadas pelas formas a priori da consciência, que, para Schopenhauer, são o tempo e espaço e a causalidade.

4.4. A categoria da causalidade

Como já mostrava Kant, espaço e tempo são formas a priori da representação: toda a nossa sensação e percepção de objetos é espacializada e temporalizada. E é sobre essas sensações e percepções espacializadas e temporalizadas que, depois, o intelecto entra em ação, ordenando-as em *cosmos* cognoscitivo mediante a categoria da causalidade (Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas à única categoria da causalidade): "É somente quando o intelecto entra em atividade e aplica a sua forma única, a lei da causalidade, que se realiza importante transformação e a sensação subjetiva torna-se intuição objetiva. Com efeito, em virtude da forma que lhe é própria e, portanto, *a priori* (...) ele toma a sensação orgânica dada como efeito (...), que, como tal, deve necessariamente ter causa."

É através da categoria da causalidade que os objetos determinados espacial e temporalmente, que acontecem aqui ou alhures, neste ou naquele momento, são postos um como determinante (ou causa) e outro como determinado (ou efeito), de modo que "toda a existência de todos os objetos, enquanto objetos, representações e nada mais, em tudo e por tudo se vincule àquela sua necessária e insubstituível relação". Isso significa que a ação causal do objeto sobre outros objetos é toda a realidade do objeto. Conseqüentemente, a realidade da matéria se exaure em sua causalidade, como testemunha inclusive o termo alemão W*irklichkeit,* que significa aí *realidade* e que deriva do verbo *wirken,* isto é, *agir.*

Aquilo que é determinado pelo princípio de causalidade, afirma Schopenhauer, não é simples sucessão no tempo, mas muito mais sucessão no tempo em relação a espaço determinado, nem é a presença em "lugar puro", mas muito mais a presença em lugar em relação a determinado tempo. Em suma, "a mudança que ocorre em virtude da lei causal diz respeito (...) vez por vez a determinada parte do espaço e a determinada parte do tempo, simultânea e juntamente: por isso, a causalidade conjuga o espaço com o tempo".

O mundo é representação minha e a ação causal do objeto sobre os outros objetos é toda a realidade do objeto. É compreensível, portanto, desde o escrito *Sobre a quádrupla raiz do princípio da razão suficiente,* a importância que Schopenhauer atribui ao princípio da causalidade, cujas diversas formas determinam as

categorias dos objetos cognoscíveis: 1) o princípio de razão suficiente do *devir* representa a causalidade entre os objetos naturais; 2) o princípio de razão do *conhecer* regula as relações entre os juízos pelos quais a veracidade das premissas determina a das conclusões; 3) o princípio de razão suficiente do *ser* regula as relações entre as partes do tempo e do espaço e determina a concatenação dos entes aritméticos e geométricos; 4) o princípio de razão suficiente do *agir* regula as relações entre as ações e seus motivos.

Para Schopenhauer, são essas as quatro formas do princípio da causalidade, quatro formas de necessidade que estruturam rigidamente todo o mundo da representação: necessidade física, necessidade lógica, necessidade matemática, necessidade moral. Esta última necessidade, pela qual o homem, como o animal, age necessariamente com base em motivos exclui a liberdade da vontade: como fenômeno, o homem submete-se à lei dos outros fenômenos, ainda que, como veremos, não se reduza ao fenômeno, tendo a possibilidade, ligada à sua essência numênica, de se reconhecer livre.

4.5. O mundo como vontade

O mundo, portanto, é representação minha ordenada pelas categorias do espaço, do tempo e da causalidade. O intelecto ordena e sistematiza, através da categoria da causalidade, os dados das intuições espácio-temporais, captando assim os nexos entre os objetos e as leis do seu comportamento. Mas, ainda que sendo esse o modo como as coisas se passam, o intelecto não nos leva além do mundo sensível.

Como representação, portanto, o mundo é *fenômeno* e, por isso, não é possível distinção real e clara entre o sonho e a vigília: o sonho tem somente menos continuidade e coerência do que a vigília. Há estreito parentesco entre a vida e o sonho e, diz Schopenhauer, "nós não nos envergonhamos de proclamá-la, tantos foram os grandes espíritos que a reconheceram e proclamaram". Os *Veda* e os *Purana* chamam a consciência do mundo de "o véu de Maia"; Platão afirma amiúde que os homens vivem no sonho; Píndaro diz que "o homem é o sonho de uma sombra"; Sófocles compara os homens a simulacros e sombras leves; Shakespeare sentencia que "nós somos da mesma matéria de que são feitos os sonhos e a nossa breve vida é circundada por sono"; e, para Calderón, "a vida é sonho".

Seguindo as pegadas desses pensadores e pela precisa razão de que "o mundo é representação minha", Schopenhauer escreve que "a vida e os sonhos são páginas do mesmo livro. A leitura corrida é a vida real. Mas, quando a hora habitual da leitura (o dia) já passou, chegando o momento do repouso, continuamos amiúde a folhear ociosamente o livro, abrindo ao acaso esta ou aquela

página, sem ordem e sem seqüência, defrontando-nos ora com uma página já lida, ora com uma nova; mas o livro que lemos é sempre o mesmo".

O mundo como representação não é a coisa em si, é fenômeno, "é objeto para o sujeito". Mas Schopenhauer não fala, como Kant, do fenômeno como de representação que não diz respeito e não pode captar o númeno, isto é, a coisa em si. Para Schopenhauer, o fenômeno, aquilo de que fala a representação, é ilusão e aparência, é aquilo que, na filosofia hindu, chama-se o "véu de Maia" que cobre a face das coisas. Para Kant, em suma, o fenômeno é a única realidade cognoscível, mas, para Schopenhauer, o fenômeno é a ilusão que envolve a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica.

Pois bem, na opinião de Schopenhauer, pode-se alcançar essa essência da realidade, o númeno que, para Kant, permanece incognoscível. Ele compara o caminho que leva à essência da realidade a uma espécie de passagem subterrânea que, de surpresa, leva precisamente ao interior daquela fortaleza considerada inexpugnável por fora. Com efeito, o homem é representação e fenômeno, mas não é somente isso, já que também é sujeito cognoscente. Ademais, o homem também, é "corpo". Entretanto, o corpo é dado ao sujeito cognoscente de dois modos inteiramente diversos: por um lado, como representação, e como objeto entre objetos, submetidos às suas leis; por outro lado, "é dado como algo de imediatamente conhecido de cada um e que é designado pelo nome de vontade. Todo ato real da sua vontade, infalivelmente, é sempre e também movimento do seu corpo; o sujeito não pode querer efetivamente um ato sem constatar ao mesmo tempo que ele aparece como movimento do seu corpo. O ato volitivo e a ação do corpo (...) são (...) uma só e mesma coisa, que nos é dada de dois modos essencialmente diversos: por um lado, imediatamente; por outro lado, como intuição pelo intelecto".

Claro, podemos olhar o nosso corpo e falar dele como de qualquer outro objeto — e, nesse caso, ele é fenômeno. Mas é através do nosso corpo que sentimos que vivemos, experimentamos prazer e dor e percebemos o anseio de viver e o impulso à conservação. E é através do próprio corpo que cada um de nós *sente* que "a essência íntima do próprio fenômeno (manifestando-se para ele como representação, tanto por meio de suas ações como por meio do seu substrato permanente, o corpo) nada mais é do que a sua vontade, que constitui o objeto imediato de sua própria consciência. E essa vontade não se enquadra no modo de conhecimento em que sujeito e objeto se contrapõem um ao outro, "mas se nos apresenta por via imediata, na qual não se pode mais distinguir claramente o sujeito do objeto".

A essência do nosso ser, portanto, é a vontade: a imersão no profundo de nós mesmos faz com que descubramos que somos vontade. Mas, ao mesmo tempo, essa imersão rompe o "véu de Maia" e faz com que nos vejamos como partes daquela vontade única, daquele "cego e irresistível ímpeto" que permeia, se agita e esquadrinha por todo o universo. Em outros termos, a consciência e o sentimento do nosso corpo como vontade levam-nos a reconhecer que toda a universalidade dos fenômenos, embora tão diversos em suas manifestações, tem uma só e idêntica essência: aquela que conhecemos mais diretamente, mais intimamente e melhor do que qualquer outra, aquela que, em fúlgida manifestação, toma o nome de "vontade".

E, afirma Schopenhauer, quem compreender isso "verá vontade (...) na força que faz crescer e vegetar a planta; na força que dá forma ao cristal; na força que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que se experimenta no contato entre dois metais heterogêneos; na força que se manifesta nas afinidades eletivas da matéria, em forma de atração e repulsão, de combinação e decomposição; e até na gravidade, que age com toda potência em toda matéria e atrai a pedra para a terra como a terra para o céu".

É essa, portanto, a reflexão que torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa em si. O fenômeno é representação e nada mais: "coisa em si é somente a vontade, que, nesse título, não é de modo algum representação; ao contrário, dela difere *toto genere*". Os fenômenos, ligados ao princípio de identificação que é o espaço-tempo, são múltiplos, ao passo que a vontade é *única*. E é cega, livre, sem objetivo e *irracional*. A insaciabilidade e a eterna insatisfação darão lugar a uma cadeia ascensional de seres nas forças da natureza, no reino vegetal, no reino animal e no reino humano, seres que, premidos por impulso cego e irresistível, lutam um contra o outro para se imporem e dominarem o real.

Essa dilaceração, essa luta sem trégua e sem fim, aguça-se na ação consciente do homem subjugando e explorando a natureza, por um lado, e no cruel conflito entre os diversos egoísmos indomáveis, por outro lado. Em poucas palavras, "a vontade é a substância íntima, o núcleo de toda coisa particular e do todo; é aquela que aparece na força natural cega e aquela que se manifesta na conduta racional do homem. A enorme diferença que separa os dois casos não diz respeito senão ao grau da manifestação: a essência do que se manifesta permanece absolutamente intacta".

4.6. **A vida oscila entre a dor e o tédio**

A essência do mundo é vontade insaciável. A vontade é conflito e dilaceração e, portanto, dor. E, "à medida que o conhecimento

torna-se mais distinto e que a consciência se eleva, cresce também o tormento, que alcança no homem o grau mais alto, tanto mais elevado quanto mais inteligente é o homem: o homem de gênio é o que sofre mais". Como diz o *Eclesiastes,* "Qui auget scientiam, auget et dolorem". A vontade é tensão contínua e, "enquanto todo tender nasce de descontentamento com o próprio estado, é, portanto, um sofrer enquanto não é satisfeito; mas nenhuma satisfação é durável, aliás, nada mais é do que o ponto de partida de novo tender. O tender se vê sempre impelido, está sempre em luta, sendo, portanto, sempre um sofrer. Não há nenhum fim último para o tender; portanto, nenhuma medida e nenhum fim para o sofrer".

A essência da natureza inconsciente é aspiração constante, sem objetivo e sem repouso. E, ao mesmo tempo, a essência do animal e do homem é querer e aspirar: sede inextinguível. E "o homem, sendo a objetivação mais perfeita da vontade de viver, é também o mais necessitado dos seres: nada mais é do que vontade e necessidade, de modo que se poderia defini-lo até como uma concretude de necessidades". O homem vive abandonado a si mesmo, incerto de tudo, imerso na indigência e no anseio, ameaçado por perigos sempre renovados. A realidade, diz Schopenhauer, é que, "as mais das vezes, a vida nada mais é do que luta contínua pela existência, com a certeza da derrota final".

A vida é mar semeado de escolhos e sorvedouros. E até aquele que consegue sobreviver nada mais faz do que "aproximar-se pouco a pouco do grande, fatal, inevitável e irremediável naufrágio, sabendo que sua vida é velejar em direção ao naufrágio, rumo à morte, último passo da penosa viagem, meta mais terrível do que os escolhos evitados". A vida é necessidade e dor. Se a necessidade é satisfeita, então mergulha na saciedade e no tédio: "O fim, em substância, é ilusório: com a posse, desvanece todo atrativo; o desejo, porém, renasce de nova forma e, com ele, a necessidade; caso contrário, eis a tristeza, o vazio, o tédio, inimigos ainda mais terríveis do que a necessidade".

Segue-se daí que a vida humana oscila, como pêndulo, entre a dor e o tédio. Dos sete dias da semana, seis são de dor e necessidade, um de tédio. Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer sustenta que, no fundo, o homem é animal selvagem e feroz. Conhecemos o homem somente naquele estado de mansidão e domesticidade chamado civilização, mas basta um pouco de anarquia para que nele se manifeste a verdadeira natureza humana: "o homem é o único animal que faz sofrer os outros pelo único objetivo de fazer sofrer"; o homem se compraz no mal alheio e, para ele, como diz Homero, a ira é mais doce que o mel; "o homem é animal de caça, que, nem bem vê surgir ao seu lado um ser mais fraco que ele, cai-lhe em cima".

A realidade é que "o mundo e os homens são, por um lado, as almas danadas e, por outro, os demônios". Por isso, ninguém é para ser invejado, mas infinitos homens são dignos de compaixão pois são condenados à vida: "o trabalho, a dor, o cansaço e a necessidade são certamente o destino de quase todos os homens por toda a sua vida" e "a infelicidade (...) é a norma". Essencialmente, o que é positivo, ou seja, real, é a dor, ao passo que o que é negativo, ou seja, ilusório, é a felicidade: "Nenhum objeto da vontade, uma vez alcançado, pode dar satisfação durável, que não mude mais: assemelha-se à esmola que, jogada ao mendigo, prolonga hoje a sua vida para continuar amanhã o seu tormento".

A dor e a tragédia não são somente a essência da vida dos indivíduos, mas também a essência da história de toda a humanidade: "A história nos fala da vida dos povos e só sabe nos contar guerras e revoltas (...). Assim, a vida de todo indivíduo é contínua luta, não apenas a luta metafísica com a necessidade ou com o tédio, mas também, a luta real com os outros indivíduos. A cada passo, encontra ele o seu adversário, vive em guerra contínua e morre de armas nas mãos". *A vida é dor e a história é acaso cego. O progresso é ilusão.* A história não é, como pretende Hegel, racionalidade e progresso: são injustificáveis todo finalismo e qualquer otimismo. A história é "destino", é a trágica repetição do mesmo acontecimento em formas diversas. Como bem disse Calderón, "o maior delito do homem foi o de ter nascido".

4.7. A libertação através da arte

Como fenômeno, o mundo é representação. Mas, em sua essência, é vontade cega e irrefreável, perenemente insatisfeita, dilacerando-se entre forças contrastantes. Mas quando, aprofundando-se em seu próprio íntimo, o homem consegue compreender isso, ou seja, que a realidade é vontade e que ele próprio é vontade, então está pronto para a sua redenção — e ela só pode se dar "com o deixar de querer".

Em suma, na opinião de Schopenhauer, só podemos nos libertar da dor e do tédio e nos subtrair à cadeia infinita das necessidades mediante a *arte* e a *ascese*. Com efeito, na experiência estética, o indivíduo se separa das cadeias da vontade, afasta-se dos seus desejos, anula as suas necessidades, deixando de olhar os objetos em função de eles lhe poderem ser úteis ou nocivos. Na experiência estética, o homem se aniquila como vontade e se transforma em *puro olho do mundo,* mergulha no objeto e esquece-se de si mesmo e de sua dor. E esse puro olho do mundo não vê mais objetos que têm relações com outras coisas, nem mais objetos úteis ou nocivos, mas percebe *idéias,* essências, modelos das coisas, fora do espaço, do tempo e da causalidade.

A arte expressa e objetiva a essência das coisas. E, precisamente por isso, ajuda-nos a nos afastarmos da vontade. O gênio capta as Idéias eternas e a contemplação estética mergulha nelas, anulando aquela vontade que, tendo optado pela vida e pelo tempo, é somente pecado e dor. Escreve Schopenhauer: "O prazer estético consiste em grande parte no fato de que, mergulhando no estado de contemplação pura, libertamo-nos por um instante de todo desejo e preocupação; despojamo-nos, em certo sentido, de nós mesmos; não somos mais o indivíduo que põe a inteligência a serviço do querer, o sujeito correlato à sua coisa particular, pela qual todos os objetos tornam-se motivo de volição; mas sim, purificados de toda vontade, somos o sujeito eterno do conhecimento, o correlato da Idéia".

Em suma, na experiência estética não somos mais conscientes de nós mesmos, mas somente objetos intuídos. A experiência estética é a anulação temporária da vontade e, portanto, da dor. Na intuição estética, o intelecto rompe a sua servidão à vontade, deixando de ser o instrumento que procura os meios para satisfazê-la e tornando-se puro olho contemplativo. E, "enquanto para o homem comum o seu patrimônio cognoscitivo é a lanterna que ilumina o caminho, para o homem genial é o sol que revela o mundo".

A arte — que, da arquitetura (que expressa a idéia das forças naturais) à escultura, da pintura à poesia, chega à tragédia, a mais elevada forma de arte — objetiva a vontade. E quem a contempla está, de certo modo, fora dela. Assim, "a tragédia expressa e objetiva a dor sem nome, o afã da humanidade, o triunfo da perfídia, a escarnecedora senhoria do acaso e o fatal precipício dos justos e inocentes" — e é desse modo que ela nos permite *contemplar* a natureza do mundo.

E, dentre as artes, a música não é aquela que expressa as idéias, isto é, os graus de objetivação da vontade, mas expressa a própria vontade. Por isso, ela é a arte mais universal e profunda: a música é capaz de narrar "a história mais secreta da vontade". A arte, portanto, é libertadora. Ela destaca o conhecimento da vontade e, portanto, nos liberta da necessidade e da dor. Ela faz de nós puros sujeitos contemplativos que, enquanto contemplam, não desejam e, portanto, não sofrem.

Entretanto, esses momentos felizes da contemplação estética, nos quais nos sentimos libertados da tirania furiosa da vontade, são instantes breves e raros. Naturalmente, eles nos indicam "como deve ser feliz a vida do homem cuja vontade não se aquietou por um só momento, como no êxtase estético, mas foi satisfeita para sempre, aliás, reduzida completamente ao nada, fora daquela pequena centelha que ainda anima o corpo e desvanece com a vida".

Conseqüentemente, a libertação da dor da vida e a redenção total do homem devem ocorrer por outro caminho. E esse caminho é o da ascese.

4.8. **Ascese e redenção**

A ascese significa que a libertação do homem em relação ao alternar-se fatal da dor e do tédio só pode se realizar suprimindo em nós mesmos a raiz do mal, isto é, a vontade de viver. E o primeiro passo para tal supressão se verifica pela realização da *justiça,* vale dizer, mediante o reconhecimento dos outros como iguais a nós mesmos. Entretanto, a justiça golpeia o egoísmo, mas nos faz considerar os outros como distintos de nós, como diferentes de nós. E, por isso, não acaba com o *principium individuationis* que fundamenta o nosso egoísmo e nos opõe aos outros.

É preciso então ultrapassar a justiça e ter a coragem de eliminar toda distinção entre a nossa individualidade e a dos outros, abrindo os olhos para o fato de que todos nós estamos envolvidos na mesma aventura. Esse novo passo é a *bondade,* o amor desinteressado para com seres que carregam a nossa mesma cruz e vivem o nosso mesmo destino trágico. Bondade, portanto, que é *compaixão,* sentir a dor do outro por meio da compreensão da nossa própria dor: "Todo amor (*agápe*, *charitas)* é compaixão."

E é precisamente a compaixão que Schopenhauer insere como fundamento da ética, de modo que, "em contraposição à (...) forma do princípio moral kantiano, eu gostaria de estabelecer a seguinte lei: não se deve apreciar objetivamente os homens com os quais entramos em contato segundo o seu valor e a sua dignidade; deve-se sobrevoar sobre a maldade de sua vontade e sobre a limitação do seu intelecto e de sua razão, já que a primeira poderia provocar o nosso ódio e a segunda o nosso desprezo; nossos olhos devem ver neles somente suas dores, suas misérias, suas angústias, seu sofrimento; então sentiremos a afinidade que nos liga a eles, experimentaremos simpatia por eles e, ao invés de ódio e desprezo, sentiremos por eles aquela piedade que é a única *agápe* à qual nos chama o Evangelho. O caminho mais oportuno para reprimir o ódio e o desprezo que os homens despertam em nós não é a consideração de sua pretensa 'dignidade', e sim a consideração de sua infelicidade, de onde nasce a piedade".

Como quer que seja, porém, também a piedade, isto é, o *compadecer,* ainda é *padecer*. E o caminho para erradicar de modo decisivo a vontade de viver e, portanto, a dor é o caminho da *ascese,* aquela ascese que faz Schopenhauer sentir-se próximo dos sábios hindus e dos santos ascetas do cristianismo. A ascese é o horror que experimentamos pela essência do mundo cheio de dor. E "o primeiro

passo na ascese ou na negação da vontade é a castidade livre e perfeita". A castidade perfeita liberta da realização fundamental da vontade no seu impulso de geração. A pobreza voluntária e intencional, o conformismo e o sacrifício também somam para o mesmo objetivo, isto é, a anulação da vontade.

Enquanto fenômeno, o homem é um elo da cadeia causal do mundo fenomênico. Mas, reconhecendo a vontade como coisa em si, esse conhecimento age sobre ele como *aquietante* do seu desejo. E é assim que o homem se torna livre, se redime e entra naquilo que os cristãos chamam de "estado de graça". A ascese arranca o homem da vontade de vida, do vínculo com os objetos — e é assim que lhe permite aquietar-se.

Quando a *voluntas* torna-se *noluntas,* o homem está redimido.

5. Sören Kierkegaard: o "Indivíduo" e a "causa do cristianismo"

5.1. Uma vida que levou a sério o cristianismo

"Algum dia, não somente os meus escritos, mas até a minha vida e todo o complicado segredo do seu mecanismo serão minuciosamente estudados". Isso foi o que Kierkegaard disse de si mesmo. E a profecia tornou-se verdadeira com o existencialismo contemporâneo, que se propôs explicitamente como uma *Kierkegaard-Renaissance,* trazendo novamente ao primeiro plano, no palco da filosofia, o pensamento daquele filósofo solitário que foi Sören Aabye Kiekegaard, nascido e crescido no restrito ambiente cultural da Dinamarca de então.

Kierkegaard veio ao mundo em 5 de maio de 1813, em Copenhaga. Seu pai, comerciante, desposara em segundas núpcias sua própria doméstica. Ao contrário do primeiro casamento, que fôra infértil, o segundo foi fecundo de nada menos que sete filhos. Sören foi o último dos sete filhos, tendo nascido quando o pai já tinha cinqüenta e seis anos e a mãe quarenta e quatro. Por isso, ele se definiu "filho da velhice". Cinco irmãos de Kierkegaard morreram antes dele. Somente Pedro, que depois tornou-se bispo luterano, lhe sobreviveu.

Em sua família, sobretudo no pai, Kierkegaard viu a marca de *trágico destino misterioso.* Falando de obscura culpa do pai, ele afirma que a revelação dessa culpa constituiu para ele o "grande terremoto" de sua vida. Em 1844, no seu *Diário,* fala de "relação entre pai e filho, na qual o filho descobre involuntariamente tudo o que está por detrás dos bastidores, mas sem ter a coragem de ir até o fundo. O pai é homem estimado, piedoso e austero. Somente

uma vez, em estado de embriaguez, escapam-lhe algumas palavras que fazem suspeitar de coisa mais horrenda. O filho não consegue sabê-lo por outra via. E não ousa nunca perguntar sobre o assunto ao pai ou a outras pessoas".

Talvez a culpa secreta do pai tenha sido a "maldição" que lançara, quando menino, contra Deus na deserta charneca de Jutland e que ainda não esquecera com a idade de oitenta e dois anos. Ou então o "pecado com Betsabéia", cometido com a doméstica poucos meses depois da morte da primeira mulher. Seja como for, a imprevista revelação da culpa do pai representaria para Kierkegaard uma como que lâmpada no escuro, que lhe permitiria a compreensão profunda do mistério de sua vida.

Escreveu ele: "Foi então que tive a suspeita de que a avançada idade do meu pai não fosse uma bênção divina, mas muito mais uma maldição, e que os eminentes dons de inteligência de nossa família nos houvessem sido dados só para que se extirpassem um ao outro. Então senti o silêncio da morte crescer em torno de mim: meu pai apareceu-me como condenado a sobreviver a todos nós, como cruz funérea plantada sobre o túmulo de todas as suas próprias esperanças. Alguma culpa devia pesar sobre a família inteira, pois um castigo de Deus pendia sobre ela: ela devia desaparecer, derrubada ao solo pela divina onipotência, cancelada como tentativa malograda (...)."

A relação de Kierkegaard com o pai e com a família é uma "cruz", uma dolorosa relação religiosa vivida sob a marca do castigo de Deus. É relação voltada para algo de *culpado* e *pecaminoso,* que a divina onipotência cancelaria como tentativa malograda. E também de natureza religiosa era aquele "espinho na carne" que bloqueou a tentativa de Kierkegaard de se realizar no *ideal ético* e impediu-o de casar com Regina Olsen ou de sé tornar pastor. Regina Olsen, filha de alto funcionário, tinha dezoito anos quando, em 1840, com vinte e sete anos, Kierkegaard pediu-a em casamento.

A doze anos de distância do seu primeiro encontro com Regina, eis o que Kierkegaard ainda escreve dela: "Era jovem deliciosa, de natureza amável, como que feita de propósito para que uma melancolia como a minha pudesse encontrar no encantá-la a sua única alegria. Ela estava verdadeiramente graciosa na primeira vez em que a vi: graciosa no seu abandono, era comovente em sentido nobre, não sem certa sublimidade no último momento da separação. Infantil do princípio ao fim, malgrado a sua cabecinha esperta, uma coisa sempre encontrei nela, algo que, para mim, vale como elogio eterno: silêncio e interioridade. E ela tinha um poder: olhar adorável, quando pedia, que teria podido comover até as pedras. Teria sido uma bem-aventurança poder encantar-lhe a vida e uma bem-aventurança poder ver a sua bem-aventurança indescritível."

Sören Kierkegaard (1813-1855) foi o "poeta cristão" que declarou "ridículo" o sistema hegeliano e para quem a existência do indivíduo só se torna autêntica diante da "transcendência" de Deus.

Essa atormentada recordação que o apaixonado tem de sua jovem amada testemunha o profundo significado da presença de Regina na vida de Kierkegaard. Sua relação com Regina foi a sua "grande relação". E, no entanto, ele não conseguiu concluir o noivado: "Pedi uma conversa com ela, que aconteceu na tarde de 10 de setembro. Não disse uma palavra sequer para iludi-la: consenti (...). Mas, no dia seguinte, no meu íntimo, vi que me tinha enganado. Um penitente como eu, com a minha vida *ante acta* e a minha melancolia... já devia ser o bastante. Naquele momento, sofri penas indescritíveis (...). O rompimento definitivo ocorreu cerca de dois meses depois. Ela se desesperou (...)"

Mais tarde, Regina casou-se com certo Schlegel e teve matrimônio tranqüilo. Mas Kierkegaard não a esqueceu: no fundo, continuou esperando que a oposição do mundo de que ele era vítima talvez lhe conferisse "novo valor" aos olhos de Regina. Além disso, confessa ele, "a lei de toda a minha vida é que ela retorna em todos os pontos decisivos. Como aquele general que comandou pessoalmente os que o fuzilavam, eu também sempre comandei quando devia ser ferido (...) O pensamento (e isso era amor) era: eu serei teu ou te será permitido ferir-me tão profundamente, no mais íntimo da minha melancolia e na minha relação com Deus que, ainda que de ti separado, continuo sendo teu".

O conteúdo daquele ano de noivado, observa Kierkegaard, "no fundo, nada mais foi para mim do que seqüela de penosas reflexões de consciência angustiada. Perguntava-me: ousarias noivar, ousarias te casar? Que estranho! Sócrates fala sempre do que havia aprendido com uma mulher. Também eu posso dizer que devo tudo o que tenho de melhor a uma moça: não o aprendi dela, propriamente, mas por causa dela".

Na opinião de Kierkegaard, um *penitente,* alguém que abraçou o ideal cristão da vida, com toda aquela tremenda seriedade que o cristianismo comporta, não pode viver a tranqüila existência de homem casado. Ele não pode aceitar o compromisso mundano e a gratificante inserção na ordem constituída. Regina não podia tornar-se sua esposa "porque Deus tinha a precedência". E essa também é a razão por que Kierkegaard renunciou a tornar-se pastor.

É ainda aí, na fé que relativiza todas as coisas humanas e que não pode ser reduzida à cultura, que Kierkegaard se lança à ruína, em violenta polêmica contra a cristandade de sua própria época. O bispo luterano Mynster — que, à renovação da vida cristã, como Kierkegaard a entendia, opôs a defesa da "ordem constituída" — morreu tranqüilamente em fins de janeiro de 1854 e, homenageado por seu povo, foi celebrado por seu sucessor, Martensen, como "um elo da cadeia sagrada que liga entre si as testemunhas da verdade".

Mas, em polêmica com Martensen, Kierkegaard se pergunta: *"O bispo Mynster era testemunha da verdade, uma daquelas verdadeiras testemunhas: será isso verdade?"*

A verdade, para Kierkegaard, era que não poderia ser celebrado como "testemunha da verdade quem viveu desfrutando a vida, ao abrigo dos sofrimentos, da luta interior, do medo e do temor, dos escrúpulos, das angústias da alma e das penas do espírito (...). A verdadeira testemunha da verdade é o homem que, na humildade e no rebaixamento, é desprezado, odiado, rejeitado, desconhecido, ironizado, que tem a perseguição como o seu pão cotidiano e é tratado como *resíduo*. Será que foi essa a vida do bispo Mynster?"

A polêmica de Kierkegaard desenvolveu-se nos nove fascículos de "O Momento", de maio a setembro de 1855. Foi nela que ele consumiu suas últimas energias antes de ceder de repente e morrer em 11 de novembro desse mesmo ano. Alguns anos antes, Kierkegaard escrevera: "Mynster pensa provavelmente (e, habitualmente, isso é a modernidade) que cristianismo é cultura. Mas esse conceito de cultura é pelo menos inadequado e talvez até diametralmente oposto ao cristianismo quando se torna desfrutamento, refinamento e pura cultura humana".

Na opinião de Kierkegaard, o contraste entre *cristianismo* e *cristandade estabelecida* é claro: "O cristianismo é de uma seriedade tremenda: é nesta vida que se decide a tua eternidade (...). Ser cristão é sê-lo como espírito, é a inquietude mais elevada do espírito, é a impaciência da eternidade, é temor e tremor contínuo, aguçados pelo fato de encontrar-se neste mundo perverso que crucifica o amor e abalado de estremecimento pela prestação de contas final, quando o Senhor e Mestre retornará para julgar se os cristãos foram fiéis".

Entretanto, depois de mil e oitocentos anos de cristianismo, "tudo se tornou superficialidade na cristandade atual". E isso porque o cristianismo é visto como instrumento capaz de "facilitar sempre mais a vida, a temporalidade no sentido mais trivial". O que se quer é "viver tranqüilo e atravessar o mundo em felicidade": essa é a razão por que "toda a cristandade é disfarce, mas o cristianismo não existe em absoluto". E Kierkegaard se escandaliza diante da realidade — para ele, terrível — de que, entre as heresias e os cismas, não se encontra nunca a heresia mais sutil e mais cheia de perigos: a heresia que consiste em "brincar de cristianismo".

5.2. **Kierkegaard: o "poeta cristão"**

Escreve Kierkegaard: "Na espécie animal, vale sempre o princípio: o indivíduo é inferior ao gênero. Já no gênero humano prevalece a característica, precisamente porque cada indivíduo é

criado à imagem de Deus, de que o Indivíduo é mais elevado do que o gênero". E, uma vez assumido com toda a seriedade que merece aquele acontecimento fundamental da história que é o cristianismo, é na defesa do Indivíduo que se concretiza e desenvolve toda a obra de Kierkegaard, cujo primeiro trabalho filosófico foi o *Conceito de ironia* (1841), no qual ele contrapõe o empenho ético da ironia socrática à ironia romântica (que, em nome do Eu absoluto, não leva a realidade a sério).

São de 1843 os dois volumes de *Aut-Aut,* dos quais emerge a idéia de que a existência finita do Indivíduo existente não é caracterizada pelo *et-et,* isto é, pela superação hegeliana, mas sim pela escolha, isto é, pelo *aut-aut.* No *Diário de um sedutor* — com o qual termina o primeiro volume —, Kierkegaard delineia o *ideal estético* da vida do sedutor, que vive segundo a segundo, dispersando-se na multiplicidade sem autêntico empenho ético e dissipando-se no prazer. E dessa forma de vida, que é precisamente o ideal estético, sai-se com um *salto* (eis o *aut-aut),* que leva à *vida ética* e, depois à *vida da fé.* E, segundo Kierkegaard, é exatamente a vida da fé que constitui a forma verdadeiramente autêntica da existência finita, vista como o encontro do Indivíduo com a singularidade de Deus.

Kierkegaard dedica à questão do significado da fé a obra *Temor e tremor* (1843). A fé vai além do próprio ideal ético da vida. O símbolo da fé é Abraão, que, em nome da fé em Deus, levanta o punhal sobre o seu próprio filho. Mas como fez Abraão para estar certo de que era realmente Deus que lhe ordenava matar o filho Isaac? Se aceitamos a fé, como Abraão, então a autêntica vida religiosa aparece em toda a sua paradoxalidade, já que a fé em Deus, que ordena matar o próprio filho, e o princípio moral que impõe amar o próprio filho entram em conflito e levam o crente a ser posto diante de escolha trágica.

A fé é paradoxo e angústia diante de Deus como possibilidade infinita. E é ao problema da angústia como modo de ser da existência do Indivíduo que Kierkegaard dedica *O conceito da angústia,* que é de 1844. "A angústia é a possibilidade da liberdade: somente essa angústia, através da fé, tem a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões". A angústia forma "o discípulo da possibilidade" e prepara "o cavaleiro da fé".

Ainda em 1844, Kierkegaard publicou a importante obra *Migalhas filosóficas,* na qual o autor examina a idéia da maiêutica religiosa e analisa o significado da categoria do possível. Entretanto, um ano antes, em 1843, dera à luz *A repetição,* onde, ao ideal estético da vida, é contraposta a reconquista de si, vale dizer, a autêntica existência através da fé. E os *Estágios no caminho da*

vida (1845) também examinam o mesmo tema. E, em *A doença mortal* (1849), explorando os resultados das análises realizadas nas obras anteriores, Kierkegaard contrapõe ao desespero, que é a verdadeira *doença mortal,* a salvação da fé, sustentando que, fora da fé, só existe o desespero.

No último ano de sua vida, como dissemos, Kierkegaard publicou nove fascículos do periódico "O Momento", através do qual pretendia restaurar o sentido genuíno do cristianismo. Em forte polêmica com os meios religiosos, Kierkegaard teve o último período de sua vida ainda mais amargurado em virtude de uma série de ataques quase cotidianos de um jornal humorístico "O Corsário".

Além disso, tem fundamental importância o seu *Diário.* Ele ocupa quase cinco mil páginas dos vinte volumes de que se constitui a edição póstuma de suas "Cartas". O *Diário* foi obra que Kierkegaard iniciou em 1833, quando tinha pouco mais de vinte anos, chegando até os últimos dias de setembro de 1855, menos de dois meses antes de sua morte. Como notou Cornélio Fabro, o *Diário* revela o espírito e o pensamento de Kierkegaard melhor do que qualquer outro escrito seu, "pela intimidade e sinceridade, pela vastidão de dimensões que o seu espírito alcança, pela profundidade de análise do homem interior e pela comoção de estilo que o aproximam das *Confissões* de santo Agostinho".

Com base nesses rápidos acenos à obra de Kierkegaard, não é difícil perceber que o seu pensamento é *pensamento essencialmente religioso:* é a defesa da existência do Indivíduo, existência que só se torna autêntica diante da transcendência de Deus. O Indivíduo e Deus e a relação do Indivíduo com Deus, eis os temas de fundo da filosofia de Kierkegaard, que, desse modo, se configura como verdadeira *autobiografia teológica.*

Como observa Kierkegaard em seu *Diário,* "o cristianismo não existe mais aqui, mas, para que se possa falar em revê-lo, era preciso despedaçar o coração de um poeta — e esse poeta sou eu". E o *poeta cristão,* que "não crê em si mesmo, mas somente em Deus", afirma em "O Momento" que morria tranqüilo: a luta acabou e ele se declara infinitamente grato à Providência, que lhe concedeu de sofrer para propagar a idéia do cristianismo como "verdade sofredora". E a verdade cristã, por meio da escola do sofrimento, o tornara livre: "Humilhado através de tremenda escola, também adquiri a franqueza."

5.3. O "fundamento ridículo" do sistema hegeliano

E é com corajosa franqueza que, em nome daquela indedutível realidade que é o *Indivíduo,* Kierkegaard ataca a filosofia especulativa, especialmente o sistema hegeliano. Diz ele: "A exis-

tência corresponde à realidade singular, ao Indivíduo (o que Aristóteles já ensinou): ela permanece de fora e de qualquer forma não coincide com o conceito (...). Um homem singular certamente não tem existência conceitual."

Mas a filosofia, reafirma Kierkegaard, pareceu interessada somente nos conceitos: ela não se preocupa com o existente concreto que podemos ser eu e tu, em nossa irrepetível e insubstituível singularidade; ao contrário, ela se preocupa com o homem em geral, com o conceito de homem. Mas a nossa existência não é em absoluto um conceito. Substancialmente, o Indivíduo é o ponto que Kierkegaard enfatiza para invalidar as pretensões do sistema. Confessa ele: "Se eu devesse encomendar um epitáfio para o meu túmulo, não pediria mais do que 'aquele Indivíduo', ainda que, agora, essa categoria não seja compreendida. Mas o será mais tarde. Com essa categoria, 'o Indivíduo', quando aqui tudo era sistema em cima de sistema, eu tomei polemicamente o sistema como alvo e, agora, não se fala mais de sistema".

Kierkegaard ligava a sua própria importância histórica à categoria de "Indivíduo", vinculando-a também ao desmascaramento da mentira contida nos sistemas filosóficos que, precisamente, se interessam pelos conceitos e não pela existência. "Isso acontece com a maioria dos filósofos em relação aos seus sistemas, como se alguém construísse um enorme castelo e depois, por sua própria conta, fosse morar em celeiro. Eles não vivem pessoalmente em seus enormes edifícios sistemáticos. Essa é e permanece (...) acusação decisiva."

E a acusação decisiva é dirigida sobretudo a Hegel, cujo sistema é a encarnação da pretensão de "explicar tudo" e demonstrar a "necessidade" de todo acontecimento. Mas o sistema não consegue engaiolar a existência, revelando-se unicamente uma contrafação e uma caricatura do que existe de singular, irrepetível, qualitativo e humano na existência. Na opinião de Kierkegaard, a figura do filósofo sistemática, em suma, a figura de Hegel, é figura *cômica*. É cômica a situação do "espírito sistemático, que acredita poder dizer tudo e está persuadido de que o incompreensível seja algo falso e secundário". Por isso, diz Kierkegaard, "brandi a brincadeira da ironia (...) contra a horrorosa solenidade dos especuladores".

E Kierkegaard mostra-se mais duro contra Hegel do que Schopenhauer. Com efeito, ele chega a dizer que o hegelianismo, "esse brilhante espírito de podridão", é "a mais repugnante de todas as formas de libertinagem". Kierkegaard fala da "murcha pompa do hegelianismo" e de sua "abominável pompa corruptora". Afirma ele: "Antes de Hegel, (...) houve filósofos que tentaram explicar a história. E a Providência só podia sorrir ao ver essas tentativas. Mas não se entregou ao riso desenfreado, porque neles havia

sinceridade humana e honestidade. Mas Hegel! Aqui, necessito da linguagem de Homero. A que explosão de risos não devem ter-se entregado os deuses! Um professorzinho tão sem graça, que pretende simplesmente ter descoberto a necessidade de toda coisa (...) e eilo agora dedicado a tocar toda a sua música no seu *organum*-zinho: escutai, portanto, ó deuses do Olimpo!"

Hegel pretende ver as coisas com os olhos de Deus, de *saber tudo,* mas cai no ridículo, já que o seu sistema se esquece da existência, isto é, do Indivíduo. E essa é a razão por que a filosofia sistemática não se apóia tanto em pressuposto equivocado, mas muito mais em "fundamento ridículo": presume falar do Absoluto e não compreende a existência humana. "O corvo que perde o queijo por culpa da eloqüência — eis uma imagem da doutrina idealista, que, depois que tudo se perdeu, nada mais mantém senão a si mesma". Na *Apostila conclusiva,* Kierkegaard escreve que a figura do filósofo tornou-se figura tão fabulosa que sequer a fantasia mais extravagante teria podido encontrar algo similar.

Por aí, já se pode ver que o ataque desferido por Kierkegaard contra Hegel é ataque de *natureza retórica.* Ele não entra no mérito do sistema hegeliano: para ele, todo o sistema é ridículo, não valendo a pena discutir os princípios do sistema hegeliano, pois é o sistema em sua totalidade que não interessa, que não tem importância. Esse sistema não é importante para compreender a existência: "o Indivíduo, ética e religiosamente acentuado ou existencialmente acentuado", está sempre e de qualquer modo fora do sistema.

Kierkegaard não discute os princípios de Hegel. Ele procura muito mais deslocar os interesses da filosofia: para ele, a filosofia não é *sistema especulativo,* e sim o *diário íntimo* de existência irrepetível. Em seu *Diário,* de 1844, perguntava-se Kierkegaard: "Por que, em nossos dias, a filosofia assumiu andamento tão enganoso e não diz palavra sobre o modo como os autores individuais se comportam? Não se consegue compreendê-los, porque não sabem como é que eles próprios existem. Assim, até as obras de primeira ordem escondem freqüentemente a mentira: o autor não compreendeu a si mesmo, mas sim esta ou aquela ciência, coisa bem mais fácil do que compreender-se a si mesmo".

5.4. O Indivíduo diante de Deus

"O 'Indivíduo' é a categoria através da qual devem passar, do ponto de vista religioso, o tempo, a história, a humanidade". Segundo Kierkegaard, é o Indivíduo que constitui a única alternativa válida ao hegelianismo. Para Hegel, o que conta, como na espécie biológica, não é o Indivíduo, e sim a humanidade. Mas, para

Kierkegaard, o Indivíduo conta mais do que a espécie: o Indivíduo é a contestação e a rejeição do sistema. E, ao mesmo tempo, também é o Indivíduo — original, irredutível, insubstituível — que põe em xeque todas as formas de imanentismo e de panteísmo, com as quais se tenta reduzir, isto é, reabsorver o individual no universo.

Desse modo, o Indivíduo torna-se o baluarte da Transcendência, como afirma Kierkegaard: " 'O Indivíduo': é com essa categoria que se mantém ou cai a causa do cristianismo (...). O Indivíduo é e permanece sendo a âncora que detém a confusão panteísta, é e permanece sendo o peso com o qual se pode comprimi-la (...). Para cada homem que eu posso atrair sob essa categoria de 'Indivíduo', esforço-me por fazê-lo tornar-se cristão, ou melhor, como um não pode fazer isso pelo outro, garanto-lhe que o será".

O "Indivíduo" e a "fé", portanto, são correlatos. E, para Kierkegaard, a fé, isto é, "o fato de ser cristão" constitui o dado central da própria existência. Mas, uma vez assumido esse dado, logo se vê que "a filosofia e o cristianismo nunca se deixam conciliar. E isso porque, se eu devo manter uma das coisas essenciais do cristianismo, vale dizer, a Redenção, ela deve necessariamente ser estendida ao homem todo. Ou será que deverei supor as suas qualidades morais como defeituosas e o seu conhecimento, ao contrário, como intacto? Desse modo, eu posso admitir a possibilidade de uma filosofia depois do cristianismo ou depois que o homem se tornou cristão, mas essa filosofia seria cristã".

Em outros termos, o crente não pode filosofar como *se* a Revelação não houvesse ocorrido. Com Cristo, tivemos a irrupção do eterno no tempo. E, para o *conhecimento cristão,* esse é *fato absoluto,* que, enquanto tal, não precisa ser demonstrado, pela simples razão de que os fatos não são para serem demonstrados, e sim para serem aceitos ou rejeitados, bem como pelo outro motivo de que, quanto ao absoluto, "não podemos dar razões: no máximo, podemos dar razões de que não existem razões".

Para Kierkegaard, a verdade cristã não é verdade para ser demonstrada: ela é muito mais verdade para ser testemunhada, "reproduzindo" a Revelação na própria vida, "sem reservar, para o caso de necessidade, um esconderijo para si mesmo e um beijo de Judas para as conseqüências". E essa *reduplicação* implica em testemunho total, porque, no que se refere a Deus, é impossível assumi-lo "até certo ponto", pelo fato de que Deus é a negação de tudo o que é "até certo ponto".

Lessing sustentara que não se pode passar de fato histórico a consciência eterna. Mas Lessing, segundo Kierkegaard, está enganado, porque não se trata de "acomodar as verdades do cristianismo em parágrafos". A questão é outra: "para mim, tanto para a simples doméstica como para o professor, há em expectativa o sumo

bem, que se chama 'bem-aventurança eterna'. Eu ouvi dizer que o cristianismo é a condição para obter esse bem. E agora me pergunto: como posso eu reportar-me a essa doutrina?"

Aquilo que Kierkegaard contesta é a "consideração especulativa do cristianismo", vale dizer, a tentativa de justificá-lo com a filosofia. Não se trata de justificar, mas de crer. E, para crer, não é necessário ser contemporâneo de Jesus. A verdade é que ver um homem não é suficiente para fazer-me crer que aquele homem é Deus. É a fé que me faz ver em fato histórico algo de eterno: e, no que se refere ao eterno, "qualquer época está igualmente próxima". A fé é sempre salto, tanto para quem é contemporâneo de Cristo como para quem não é.

Por isso, é compreensível a expressão de Kierkegaard, segundo a qual "a verdade é subjetividade": *ninguém pode se pôr em meu lugar diante de Deus.* "A lei da existência (que, por seu turno, é graça) que Cristo instituiu para ser homem é: põe-te como Indivíduo em relação com Deus". O "cavaleiro da fé" "não dispõe em tudo e por tudo senão de si mesmo, em isolamento absoluto". Mas esse fato de isolamento diante de Deus é, "para o pobre homem, algo de imensamente angustiante". E, conseqüentemente, ele *fica com medo,* não ousa se pôr em relação com Deus e considera *mais prudente ser "como os outros".*

Naturalmente, afirma Kierkegaard, os milhões de homens que têm como lei da existência o "antes ser como os outros" constitui uma massa de macacos que dá a impressão de ser alguma coisa, muito, uma força imensa. E, aparentemente, as coisas parecem ser assim, "mas idealmente toda essa massa, esses milhões, não conta nada: trata-se de existências desperdiçadas e perdidas". Deus teve tal misericórdia dos homens a ponto de conceder a graça de querer se pôr em contato com cada Indivíduo. Por isso, "quando os homens preferem ser como os outros, isso é delito de lesa-majestade contra Deus. A massa dos macaquinhos é culpada de lesa-majestade! E a punição será que Deus os ignorará!"

5.5. **O princípio do cristianismo**

Portanto, o homem deve ter a coragem de, como Indivíduo, pôr-se em relação com Deus: "antes em relação com Deus e não antes 'com os outros' ". E a essência dessa relação é que "há infinita e abissal diferença qualitativa entre Deus e o homem. Isso significa ou se expressa dizendo que o homem não pode absolutamente nada, que é Deus quem dá tudo, que é ele quem possibilita ao homem crer etc. Isso é a Graça, e aí temos o princípio do cristianismo". Mas é precisamente esse princípio que torna *autêntica* a existência, já que, quando nos pomos *diante de Deus,* não há mais espaço algum

para os fingimentos, os disfarces e as ilusões: "Para nadar, é preciso ficar nu; para aspirar à verdade, é preciso ficar nu em sentido muito mais íntimo, é preciso desfazer-se de vestimentas muito mais interiores de pensamentos, de idéias, do egoísmo e de coisas similares, antes de poder ficar nu o quanto é necessário".

Em suma, para Kirkegaard, o cristianismo é a verdade "por parte de Deus" e não "por parte do homem". Por isso, "professores" e "pastores" são unicamente *canalhas:* sua função seria a de *satisfazer a eternidade,* mas eles pretendem *satisfazer o tempo;* trata-se de "velhacos", que consideram que "é mais cômodo adular os contemporâneos". E "eis por fim, com tanta bravura, esses canalhas, como Goethe, Hegel e, entre nós, Mynster, pregando ou pelo menos levando a efeito o princípio de que a verdadeira seriedade é satisfazer o tempo".

Erguendo-se contra eles, Kierkegaard quis posicionar-se ao lado da verdade cristã, mas não para demonstrá-la ou falar inutilmente sobre ela — coisa que, precisamente, fazem os "professores" e os "pastores" — mas, muito mais experienciando-a em sua própria existência: "Eu me consagrei a esclarecer o que é o cristianismo, impelido por necessidade pessoal e também porque compreendi que era disso que o nosso tempo tinha necessidade (...) O cristianismo e o devir cristão constituíram a tarefa da minha vida, porque, com piedade profunda, compreendia que até a mais longa vida não seria demais para essa tarefa".

Nesse contexto, pode-se compreender então por que, no *Ponto de vista explicativo da minha obra* (1848), Kierkegaard insiste em dizer que "sempre fui e sou escritor religioso". A filosofia existencial de Kierkegaard é verdadeira *teologia experimental* ou, ainda mais exatamente, *autobiografia teológica.*

5.6. **Possibilidade, angústia e desespero**

Segundo Kierkegaard, como já observamos, a característica do homem enquanto espírito é a de que, diversamente das espécies animais, o Indivíduo é superior à espécie. O animal tem uma *essência,* sendo, portanto, determinado, já que a essência é o reino do necessário, cujas leis a ciência procura. A existência, ao contrário, é o reino do devir, do contigente e, portanto, da história. Em suma, a existência é o reino da liberdade: o homem é o que ele escolhe ser, é o que se torna. Isso quer dizer que o modo de ser da existência não é a realidade ou a necessidade, e sim *a possibilidade.*

Mas, escreve Kierkegaard em *O conceito da angústia,* "a possibilidade é a mais pesada das categorias". É bem verdade que se ouve dizer o contrário, isto é, que a possibilidade é muito leve e que a realidade, ao inverso, é muito pesada. Mas esses discursos

provêm de "homens miseráveis", que confundem a possibilidade com aquela "invenção falaz que os homens, em sua corrupção, brandem para terem menos um pretexto para lamentarem-se da vida e da Providência e para terem uma oportunidade de se tornarem importantes aos seus próprios olhos". Diz Kierkegaard que, *na possibilidade, tudo é igualmente possível.* E que quem foi realmente educado mediante a possibilidade, compreendeu também o seu lado terrível e sabe "que não pode pretender absolutamente nada da vida e que o lado terrível, a perdição, o aniquilamento, mora ao lado do homem, porta a porta".

A existência é liberdade, é poder-ser, isto é, possibilidade: possibilidade de não escolher, de ficar paralisado, de escolher e de se perder — possibilidade como "ameaça do nada". A realidade é que a existência é possibilidade e, portanto, *angústia.* A angústia é o puro sentimento do possível, é o sentido daquilo que pode acontecer e que *pode ser muito mais terrível do que a realidade.* Porque, se alguém sai da escola da possibilidade e "soube tirar proveito da experiência da angústia", então "dará à realidade outra explicação: exaltará a realidade e, até quando ela pesar duramente sobre ele, recordar-se-á de que ela é muito mais leve do que era a possibilidade".

O possível, afirma Kierkegaard, corresponde perfeitamente ao futuro. Para a liberdade, o possível é o futuro. E, para o tempo, o futuro é o possível. Por isso, angústia e futuro estão conjugados. A angústia caracteriza a condição humana: quem vive no pecado, se angustia pela possibilidade do arrependimento; quem vive, tendo-se libertado do pecado, vive na angústia de nele recair. Mas o importante é compreender que a *angústia forma:* com efeito, ela "destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões. E nenhum grande inquisidor tem prontas tantas torturas tão terríveis quanto a angústia; nenhum espião sabe atacar com tanta astúcia a pessoa suspeita, precisamente no momento em que está mais fraca, nem sabe preparar tão bem os laços para agarrá-la, como sabe a angústia; por mais sutil que seja, nenhum juiz sabe examinar tão a fundo o acusado como a angústia, que não o deixa escapar nunca, nem na diversão, nem na algazarra, nem no trabalho, nem de dia ou de noite".

Claro, a angústia pode levar à tentação do suicídio, mas isso significaria subentender a angústia, não aprender em sua escola. O que verdadeiramente importa, ao contrário, é dar as boas-vindas à angústia, fazê-la entrar no espírito, deixar que o perquira e permitir-lhe esmagar "todos os pensamentos finitos e mesquinhos". E é desse modo que "Deus, que quer ser amado, desce, com a ajuda da inquietude, à caça do homem".

E, enquanto a angústia é típica do homem na sua relação com o mundo, o desespero é próprio do homem na sua relação consigo

mesmo. Para Kierkegaard, o *desespero* é a culpa do homem que não sabe se aceitar a si mesmo em sua profundidade. Por vezes, odiando a existência, o homem quer ser tão plenamente ele mesmo a ponto de transformar-se em horrível deus, ao passo que outras vezes sai de si mesmo e se dissipa na distração. Mas tanto em um como em outro caso há um mal-entendido consigo mesmo. E, tanto buscando-se como fugindo, ele não se possui. E daí o desespero.

Para Kierkegaard, o desespero é *doença mortal:* "eterno morrer sem no entanto morrer", "autodestruição impotente". Do ponto de vista cristão, "sequer a morte é 'doença mortal', muito menos qualquer sofrimento terreno e temporal, pobreza, doença, miséria, tribulações, adversidades, tormentos, penas espirituais, luto, fadigas". A morte pode ser o fim de doença, mas, no sentido cristão, a morte não é o fim. "Se se quisesse falar de doença mortal no sentido mais estrito, dever-se-ia tratar de doença cujo fim fosse a morte e em que a morte fosse fim. E aí está precisamente o desespero".

O desesperado está mortalmente doente. O desespero, escreve Kierkegaard, é "o viver a morte do eu". Assim, todo homem é desesperado. E, talvez mais do que qualquer outro, o seja aquele que não sente em si nenhum desespero. Entretanto, precisa ele, todo homem é desesperado exceto quando, "orientando-se em sua própria direção, querendo ser ele mesmo, o seu eu emerge, através de sua própria transparência, na potência que o colocou". O desespero brota no não querer se aceitar como estando nas mãos de Deus. Mas, negando Deus, o homem aniquila-se a si mesmo, pois separar-se de Deus equivale a arrancar suas próprias raízes e afastar-se do "único poço do qual pode se obter água".

Mas, se a raiz do desespero está em não querer se aceitar nas mãos de Deus, então está claro que a autêntica existência é aquela que está disponível para o amor de Deus, a existência daquele que não crê mais em si mesmo, mas em Deus somente. E essa fé em Deus, esse testemunho da "verdade que está do lado de Deus", leva o cristão a "entrar em sério e direto conflito com este mundo" e, ao mesmo tempo, o faz compreender que, do ponto de vista cristão, o "objetivo desta vida é ser levado ao mais alto grau de tédio da vida".

E, quando se chegou a esse ponto, então passamos de modo cristão pela *prova* da vida e estamos maduros para a eternidade: "Assim como o homem que houvesse empreendido a volta ao mundo para encontrar o cantor ou cantora do timbre mais perfeito, da mesma forma, no céu, Deus também está à escuta. E, toda vez que escuta o louvor de homem que ele levou ao ponto extremo do tédio pela vida, Deus diz de si para consigo: eis aí o tom certo. E diz 'eis aí' como se fosse uma descoberta que ele faz. Mas Deus já sabia disso, porque ele próprio já estava presente junto àquele homem e o ajudava, porquanto Deus pode ajudar naquilo que, no entanto, só

a liberdade pode fazer. Só a liberdade pode fazê-lo, mas que surpresa para o homem poder se expressar agradecendo a Deus, como se Deus o houvesse feito! E, em sua alegria de poder lhe agradecer, ele está tão feliz que não quer ouvir nada mais, em absoluto a não ser o próprio Deus. Cheio de reconhecimento, ele tudo refere a Deus e ora a Deus para que as coisas permaneçam assim, pois é Deus que faz tudo, porque ele não crê mais em si mesmo, mas somente em Deus".

5.7. Kierkegaard: a ciência e o cientificismo

Para Kierkegaard, portanto, "é Deus que tem a precedência". Conseqüentemente, *a ciência deste mundo* não tem muita importância, já que, para o cristão, a existência *autêntica* estabelece-se no plano da fé: como forma de vida, a ciência é existência inautêntica. Diz ele: "Considerar a descoberta ao microscópio como pequeno passatempo ou uma pequena perda de tempo, tudo bem, mas considerá-la como coisa séria é tolice (...). Se Deus se pusesse a vaguear, com bastão nas mãos, veríeis como o buscariam, especialmente tais observadores tão empertigados com seus microscópios! E, com seu bastão, Deus acabaria com toda hipocrisia deles e dos naturalistas."

E a "hipocrisia" consiste em dizer que *as ciências levam a Deus*. O que Kierkegaard combate é a apologética "científica". Ele se revolta contra os que — como homens superiores! — gostariam de "fazer de Deus uma beleza grave, um artista fenomenal que nem todos estão em condições de compreender". Mas "alto lá! A exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente ninguém, pode compreender Deus: o mais sábio deve se ater humildemente à 'mesma coisa' que o ingênuo. Aí está a profundidade da ignorância socrática: *'renunciar com toda a força da paixão'* a todo saber curioso para ser simplesmente ignorante diante de Deus".

Se o naturalista que quer compreender Deus com a sua ciência é hipócrita, também é verdade que é funesto e perigoso levar tal cientificidade para a esfera do espírito: "Que se trate desse modo as plantas, as estrelas e as pedras; mas tratar desse modo o espírito humano é blasfêmia que serve somente para enfraquecer a paixão pela ética e pela religiosidade". Existe abismo infinito entre o homem e Deus. Os problemas éticos e religiosos não se deixam tratar com os métodos das ciências naturais e não podem ser resolvidos pela observação ao microscópio.

O naturalista que presuma de alguma forma conhecer Deus é hipócrita. O cientista que quer tratar os problemas éticos e religiosos com o método da ciência é perigoso e funesto. E arrogante é a classe dos naturalistas, que, sentindo-se forte com seus sucessos e seus experimentos, escreve ainda Kierkegaard no *Diário*, "quer liqui-

dar Deus completamente, como supérfluo, substituindo-o pelas leis naturais" e presumindo que, "no fundo o homem se transforma em Deus". A presunção dos cientistas se expressa em luta contra Deus e tende a criar "toda uma multidão de homens que fará das ciências naturais a sua religião". Isso, porém, é pura loucura. As ciências naturais não podem dar mais do que a si próprias — *e não são nem ética nem religião.* O espírito exige certeza moral e esperança que não deve esperar as últimas notícias do correio. Isso, porém, a ciência não pode dar. E, quando se fala de ética, então, "é perfeitamente indiferente se os homens acreditam que a terra esteja parada e o sol se mova". E sentencia Kierkegaard: "Não, só a ética deve ser acentuada; e, no campo da ética, não me parece que as ciências naturais tenham feito alguma descoberta".

Por outro lado, lembra Kierkegaard, "as ciências naturais não pretendem (...) ter descoberto tudo, nem que, em mil anos, não se possa descobrir que muitos dos nossos modos de viver e pensar eram uma ilusão". Entretanto, até quando se admite que as ciências naturais têm razão contra várias expressões das Escrituras (sobre a idade do universo, sobre a astronomia etc.), aquilo que "permanece completamente imutado é a ética cristã, suas exigências de mortificação etc. A respeito disso, parece-me que a ciência natural não fez nenhuma descoberta que implique em qualquer modificação. Mas o que não se quer é precisamente essa imutabilidade da ética, pois quer-se gozar a vida de forma pagã. É com esse fim que se pretende desembaraçar-se do cristianismo, mas ainda com certo medo do cristianismo, quer-se fazê-lo hipocritamente... isto é, por razão científica".

O Mestre (Deus), porém, é a própria seriedade. E, por isso, fará de tudo para que o seu discípulo não se distraia: "Por isso, ele não chama a atenção de modo algum para qualquer outra coisa senão para a ética; quanto a todo o resto, fala completamente como falam os homens a quem está falando". Deus não se preocupou em revelar aos homens a máquina a vapor ou a arte da impressão. "Sim, Deus está tão longe de querer informar os homens sobre essas coisas com a revelação que, ao contrário, precisamente para tentar os homens, se compraz em introduzir aqui ou ali algumas confusões, o que é feito de propósito para servir de escândalo para todos os naturalistas, para todo o distinto público científico, para todas as sociedades pela difusão das ciências naturais, para todos juntos — 'um por todos, todos por um!' "

5.8. **Kierkegaard e a "teologia científica"**

Sendo assim, então é evidente a situação cômica (e trágica) em que se encontra a teologia: "A ciência teológica também deseja

muito ser ciência, mas também nisso deverá perder a aposta. Se a coisa não fosse tão séria, seria muito cômico pensar a penosa situação da ciência teológica; entretanto, ela o merece, pois isso é a nêmesis de sua cobiça em querer se arvorar em ciência". Para Kierkegaard, a realidade é que "a teologia é incrédula, carece de franqueza diante de Deus e age de má fé em relação à Sagrada Escritura. Ela não pode respirar — como teria feito, por exemplo, Lutero — com um decreto do seguinte teor: 'Nosso Senhor pouco se importa com as ciências naturais!' "

É insensato propor uma "teologia científica", da mesma forma como é insensato fazer uma "teologia sistemática (isto é, hegeliana)". Faz-se isso só porque se tem medo e não se tem fé. Diz Kierkegaard: "Em si mesmos, os protestos da ciência não têm muita importância: mas uma opinião forte e uma cultura mundana podem tornar os teólogos assustados, de modo que eles nada mais ousam do que darnos a aparência de que também possuem vernizes de ciência etc. Na verdade, eles teriam medo de ficar frente à frente com o homem da ciência, como aconteceu outrora em relação ao 'sistema'. O que precisaríamos seria de "vis comica" e coragem pessoal: "vis comica" para mostrar quanto o protesto é ridículo, já que, por mais que as ciências naturais tenham razão do ponto de vista da ciência, erram o 'alvo' da religião; coragem pessoal para ousar temer a Deus mais do que aos homens."

A pesquisa científica não tem fim, não se conclui nunca. E, "se o naturalista não sente esse tormento, significa que ele não é pensador. Esse é o suplício de Tântalo da intelectualidade. O pensador experimenta as penas do inferno enquanto não conseguir experimentar a certeza do espírito: *'Hic Rhodus, hic salta'*. A esfera da fé está onde se trata de que 'tu deves crer' (ainda que todo o mundo ardesse em chamas e todos os elementos se fundissem). Aqui, não se deve ficar esperando pelas últimas notícias do correio ou pelas novidades dos navegantes. Essa sabedoria do espírito, a mais humilde de todas, a mais mortificante para a alma vaidosa (porque observar ao microscópio é tão aristocrático!), é no entanto a única certeza".

Para concluir, a objeção principal que Kierkegaard esgrima contra as ciências naturais (na realidade, contra o *cientificismo positivista)* é a seguinte: "Não se pode absolutamente pensar que o homem que tenha refletido sobre si mesmo como espírito possa ter a idéia de escolher as ciências naturais (com matéria empírica) como tarefa das suas aspirações". Quando se trata de homem de talento, o naturalista tem faro e é engenhoso, *mas não se compreende a si mesmo.* Se a ciência torna-se modo de viver, então esse "é o modo mais terrível de viver: o de encantar todo mundo e se extasiar com as descobertas e a genialidade, sem no entanto conseguir compreender-se a si mesmo".

Quinta parte

A FILOSOFIA NA FRANÇA NA ÉPOCA DA RESTAURAÇÃO E A FILOSOFIA ITALIANA NA ÉPOCA DO RESSURGIMENTO

"A liberdade é república — e república é pluralidade, ou seja, federação."

Carlos Cattaneo

"Empregar a força externa para forçar alguém a uma crença religiosa, ainda que verdadeira, é absurdo lógico e manifesta lesão ao direito."

Antônio Rosmini

"Entre Maistre e eu existe essa grande diferença: ele faz do Papa instrumento de barbárie e servidão e eu me esforço por fazer dele instrumento de liberdade e de cultura."

Vincenzo Gioberti

V. Cousin (1792-1867): figura proeminente do espiritualismo eclético na filosofia francesa da época da Restauração.

Capítulo VI

A FILOSOFIA NA FRANÇA NA ÉPOCA DA RESTAURAÇÃO

1. Os ideólogos: Destutt de Tracy e Cabanis

A passagem do século XVIII para o XIX, na França, marca a transição da época da Revolução para a época do Império e, depois, para a época da Restauração. Pois bem, no *tumultuado ocorrer* desses acontecimentos, o pensamento filosófico toma caminhos profundamente divergentes. Com efeito, por um lado temos os "ideólogos", que, liberais em política e, portanto, adversários da política autoritária de Napoleão, procuram levar adiante a bandeira do iluminismo. Por outro lado, porém, ainda sob a influência do romantismo, há quem, como os "tradicionalistas", sustenta a corrupção intrínseca da "razão individual" e, em nome de uma "razão comum" revelada originariamente, proponha o retorno à tradição e a legitimidade do poder absoluto. É nesse clima que, depois do parênteses iluminista, ressurge com força a tradicional tendência filosófica francesa ao *espiritualismo,* que, nesse momento, encontra em Victor Cousin e Maine de Biran os seus representantes mais ilustres.

Mas vejamos, antes de mais nada, os ideólogos. Foi Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) quém cunhou o termo *ideologia* para indicar a "análise das sensações e das idéias". Nas pegadas de Condillac (mas criticando-o em vários pontos, como, por exemplo, no que se refere à sua crença na existência da alma), os ideólogos procurariam aprofundar a questão cognoscitiva, corrigindo aqueles que, em sua opinião, eram os defeitos do sensismo e relacionando, com o médico Pierre Cabanis (1757-1808), o problema do conhecimento com a questão da fisiologia cerebral.

Como já observamos, os ideólogos — que eram juristas, administradores, cientistas atentos à questão geral da teoria do conhecimento, homens de negócios etc. — referindo-se à filosofia iluminista, posicionavam-se como adversário do autoritarismo da política napoleônica. Em nome da "razão iluminista", haviam combatido a violência de Robespierre e do Terror, mas não se sentiram tampouco em condições de engolir a Restauração napoleônica. E a reação de Napoleão contra eles não se fez esperar muito: em 1803, Napoleão fechou o Conselho da Instrução Pública e a Academia das Ciências Morais, que tinham muitos ideólogos entre seus membros. E, depreciativamente, os rotulou de "doutrinários", isto é, como falastrões privados de contato com a realidade efetiva e carentes de qualquer sentido prático.

Destutt de Tracy é o autor dos *Elementos de ideologia* (que apareceram divididos em várias partes, entre 1801 e 1815: *Ideologia,* 1801; *Gramática geral,* 1803; *Lógica,* 1805; *Tratado sobre a vontade,* 1815). Amigo de Jefferson, Destutt de Tracy, precisamente por iniciativa de seu amigo, publicou nos Estados Unidos, por causa da oposição napoleônica, um *Comentário ao "espírito das leis" de Montesquieu:* aparecendo em inglês em 1811, o livro só foi publicado em francês em 1819.

Para Destutt de Tracy, "idéia" significa "fato psíquico", isto é, "modificação da nossa faculdade de sentir, da nossa consciência". E, sendo precisamente "análise das sensações e das idéias", a ideologia é "filosofia primeira". Escreve Destutt de Tracy: "Sentir é fenômeno do nosso organismo físico, qualquer que seja a sua causa, e pensar nada mais é que sentir". Mas as funções da sensibilidade são diversas: *sente-se* (a ação dos objetos sobre os órgãos do sentido), *recorda-se* (os traços que as sensações passadas deixaram nos órgãos), *julga-se* (os objetos que as sensações mostraram em relação entre si) e *quer-se* (trata-se de sensações que nascem das necessidades, do desejo e da vontade de satisfazê-las).

E, mais do que "explicar" essas funções (como sustenta Condillac), devemos é *descrevê-las* atentamente. A ideologia, afirma Destutt de Tracy, tem a função de "descrever as nossas faculdades intelectuais, os seus principais fenômenos e suas várias circunstâncias mais relevantes". Desse modo, uma primeira grande diferença entre Condillac e Destutt de Tracy é que, neste último, prevalece "a tendência a opor a observação imediata e concreta aos resultados mais ou menos arbitrários da análise redutora" (E. Bréhier). Condillac quis reduzir as faculdades uma à outra, mas segundo Destutt de Tracy, trata-se de grande erro, já que, por exemplo, recordação, juízo e desejo são faculdades irredutíveis uma à outra.

Por outro lado, também é original, em comparação com Condillac, a prova que Destutt de Tracy apresenta do mundo exter-

no. Em sua opinião, os "cinco sentidos" não são suficientes para nos garantir o conhecimento da existência dos corpos externos. Com efeito, até o tato, no qual se costuma basear o conhecimento da realidade do mundo externo, não vai muito além dos outros sentidos, pois uma sensação tátil nada mais é do que "modificação interna" do sujeito. Por isso, Destutt de Tracy tomou outro caminho, afirmando que nós conseguimos descobrir o mundo externo graças à "motilidade": o sujeito se dá conta do mundo externo em virtude do impacto entre o próprio sujeito em movimento e um objeto.

Essa argumentação, porém, não pareceu muito mais forte do que as outras. E foi assim, então, que Destutt de Tracy a modificou, substituindo o movimento em geral pelo *movimento desejado*. Assim, seria o confronto entre um movimento desejado e um corpo que a ele resiste que forçaria o sujeito a admitir a realidade do mundo externo.

No que se refere à concepção política, por fim, Destutt de Tracy é liberal, contrário a Bonaparte. Ademais, defendia o divórcio consensual. Na questão da educação, criticava tanto os programas de ensino centrados na religião como os centrados na matemática. Em sua opinião, formativo é o estudo das ciências naturais, porque ensina a aprender com os próprios erros.

Outro prestigioso representante dos ideólogos foi o médico Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), cuja principal obra é constituída pelas *Relações entre o físico e o moral do homem* (1802). Nesse trabalho, ele combate a concepção tradicional, que via a psicologia como parte daquela filosofia que teria por objetivo o estudo da alma e de suas faculdades. E delineia traços fundamentais daquela disciplina que, mais tarde, se chamaria psicofisiologia.

Como Condillac, Cabanis dá grande peso à sensação. Entretanto, enquanto Condillac reduzia a vida mental do homem às sensações provenientes de objetos externos, Cabanis afirma que "as impressões internas também contribuem igualmente para a produção das determinações morais e das idéias, seguindo certas leis cuja constância o estudo do homem sadio e doente pode nos fazer observar". Com efeito, Cabanis estudou as doenças mentais, atentando para os efeitos, por exemplo, da idade, do clima, do temperamento ou do sexo sobre a mente das pessoas.

Mas a idéia central do livro de Cabanis vai além das questões puramente psicofisiológicas. Com efeito, Cabanis pretende delinear verdadeira imagem do homem: ele *reduz* toda a vida consciente à fisiologia, ao funcionamento do sistema cerebral, sistema que é "órgão do pensamento e da vontade". E, analogamente ao funcionamento dos outros órgãos, que, como o estômago e o fígado, produzem e filtram os sucos gástricos e a bílis, escreve Cabanis, "o cérebro digere de algum modo as impressões e produz organicamente

a secreção do pensamento". A essa concepção mecanicista, mas antidualista (e, portanto, anticartesiana), se opõe a *Carta ao senhor Fauriel sobre as causas primeiras,* que Cabanis publicou em 1806, na qual admite a alma como substância, a sua imortalidade, a necessidade de um Ente supremo inteligente e o finalismo do mundo.

2. O espiritualismo de Maine de Biran

O pensador que atraiu a atenção, que os ideólogos haviam direcionado para o mundo interior do homem, para a concepção decididamente espiritualista é Marie-François-Pierre Maine de Biran (1766-1824). Embora tendo exercido diversos cargos públicos, tanto durante a Revolução como sob o Império e também mais tarde, no período da Restauração, Maine de Biran dedicou-se intensamente à filosofia, sendo autor de numerosos escritos, em grande parte publicados postumamente: *A influência do hábito sobre a faculdade de pensar* (1802), *Exame das lições de filosofia de Laromiguière* (1817), *A exposição da doutrina filosófica de Leibniz* (1819), esses são os três escritos que Biran publicou durante a vida; postumamente (em parte, organizados por Cousin), apareceram o *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia e sobre as relações com o estudo da natureza* (escrito em 1812), o *Exame crítico da filosofia de Bonald* (1818) e os *Novos ensaios de antropologia ou da ciência do homem interior* (1823-1824). E, em seu *Diário íntimo* (1814-1824), é possível seguir todo o desenvolvimento do seu pensamento.

A primeira coisa que se deve dizer da filosofia de Maine de Biran é que ela é contínua *reflexão sobre a sua própria vida íntima.* E, ao entrar em seu próprio íntimo, ele logo capta o que lhe parece o erro fundamental de Condillac: ele não distinguiu entre sensação e consciência, entre sentir e sentir que sente. Escreve Biran: "Desde criança, recordo-me que ficava maravilhado ao sentir que existia". E esse é precisamente o primeiro dado indubitável que nos é revelado pela reflexão interior: sem aquele sentimento de existência individual que chamamos de *consciência* não há conhecimento, afirma Biran. E não há conhecimento se não admitimos "um sujeito permanente que conhece".

Mas o que é essa *consciência* que ilumina a vida mental, que ordena e coordena as sensações? Ela é "o sentimento idêntico que temos continuamente e sempre da nossa existência particular ou do nosso *eu".* Em suma, é o *eu,* "que tem o sentido íntimo de sua existência individual, una, idêntica e que permanece sempre a mesma, ao passo que todas as modificações que ocorrem variam sem cessar e todos os fenômenos externos e internos, sensações, representações e imagens passam e se sucedem em fluxo contínuo".

E a consciência não se revela como a *res cogitans* da tradição cartesiana: ela se revela imediatamente como *causa* ou *força*. É essa força que move o corpo e que se chama *vontade*. O eu *é* essa força agente. Escreve Biran: "O eu nada mais é que o sentimento da força agente, que está em exercício efetivo para fazer o corpo se mover e deslocar-se, para transportá-lo no espaço e para pôr as suas diversas partes em contato com os objetos que são causas de sensações".

A exemplo de Destutt de Tracy, também para Maine de Biran o fato primitivo revelado pelo "sentido íntimo" é a vontade ou esforço: se o indivíduo não se movesse, não haveria conhecimento, "se não houvesse nada a resistir-lhe, (o indivíduo) não conheceria nada". Conseqüentemente, à forma cartesiana "Cogito, ergo sum" Biran opõe a seguinte fórmula: "Eu ajo, eu quero (...), logo, eu sou minha causa e, portanto, eu sou, existo realmente em virtude de causa ou força".

A vida da consciência, portanto, é atividade e liberdade. Mas, para combater a ameaça contínua do hábito, o esforço *(l'effort)* criativo da inteligência deve voltar continuamente ao assalto. O exame de si mesmo mostra, assim, que o indivíduo não se reduz à sua fisiologia. A fisiologia não consegue explicar a consciência e o pensamento. "Tudo o que existe de passivo no homem" pertence ao *físico:* a "parte livre e ativa do homem", ao contrário, é a sua parte moral. Deus é estranho ao mundo dos sentidos, mas não o é ao *espírito,* visto que o espírito conhece a si mesmo, mas também conhece Deus.

Sendo assim, é preciso abandonar as opiniões fúteis e dar as costas a todas as incertezas de que estão cheios os livros e tratados. Mas é urgente, ao contrário, ouvir o "sentido íntimo": ele "nos dirá que existe um Ser ordenador de todas as coisas". É o sentido íntimo que "nos faz ver Deus na ordem do universo". Deus está presente na alma como esta está no corpo, pelo fato de que "a consciência pode ser considerada como uma espécie (...) de revelação divina". A palavra de Deus se expressa "na própria voz da consciência".

A filosofia de Maine de Biran representa ponto central daquele espiritualismo francês que antes dele, por exemplo, se expressava nas obras de Montaigne, Descartes ou Pascal e que, depois dele, conheceria as finezas e os resultados das análises de Bergson.

3. Os tradicionalistas: Bonald, Maistre e Lamennais

No âmbito da cultura, a época da Restauração pós-napoleônica se expressa com toda uma série de pensadores — *literatos,* por um lado, e *filósofos,* por outro — que, avessos às

pretensões da razão iluminista, fazem sua a instância do retorno à *tradição* religiosa e política do período pré-revolucionário. Esses pensadores são precisamente os *tradicionalistas*. E eles buscam os seus princípios inspiradores na *revalorização* que o romantismo fizera das tradições, do espírito dos povos, do valor básico da religião e do sentimento.

Contrariamente à razão iluminista, os tradicionalistas vêem na religião o fundamento único da sociedade; em política, os tradicionalistas propugnam o retorno ao princípio da autoridade e ao princípio da legitimidade. Assim, não nos encontramos diante de movimento que a partir de perspectivas contemporâneas procura compreender e reler o passado: ao contrário, nos encontramos diante de movimento que, rejeitando o presente, volta ao passado como modelo de vida.

Através de sua obra *Sobre a Alemanha* (1813), foi Germaine Necker de Staël (1766-1817) quem introduziu na França os grandes temas do romantismo. Outro escritor que defendeu atitudes análogas foi René de Chateaubriand (1768-1848), o conhecido autor de *O gênio do cristianismo* (1802). Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Robert de Lamennais (1782-1854) são, ao invés, os representantes mais destacados do tradicionalismo filosófico-político.

Bonald é autor de *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil* (1796) e de *Legislação primitiva* (1802). Segundo ele, Deus teria dado ao homem, desde a criação, uma *linguagem primitiva* que, passando de geração a geração, conserva a revelação divina originária e as verdades inatas que Deus gravou na mente de todos os homens. Existe, portanto, uma revelação natural de Deus a todos os homens. E é de Deus que deriva a soberania do Estado e a legitimidade de quem o representa. E, se o homem dos iluministas tinha direitos individuais a propor e fazer valer, para Bonald o homem tem muito mais deveres a cumprir, tanto em relação à autoridade política quanto em relação à autoridade religiosa. Escreve Bonald: "O homem só existe para a sociedade e a sociedade só o forma para si".

Autor de uma obra intitulada *O papa* (1819) e de *As noitadas de Petroburgo* (trabalho publicado postumamente em 1821), o saboiano Joseph de Maistre é o representante mais decidido da polêmica "antigalicana". Com ele, a reação "ultramontanista" chega talvez ao seu ponto mais elevado. Avesso ao individualismo e à abstração do iluminismo, via ele na Revolução a obra atroz do demônio e considerava todas as "diabólicas estranhezas" do mundo moderno (a Revolução, o Terror, Napoleão etc.) como inequívoca conseqüência da rejeição da teocracia medieval e da monarquia fundada no direito divino.

O que deveria estar nos fundamentos da vida e da história não é a razão individualista do iluminismo, e sim as verdades eternas da religião, que Deus revelou ao homem desde as origens. Entretanto, com o pecado original, o homem assinou sua condenação à ignorância. Daí, para ele, a necessidade de aceitar e se submeter àquelas instituições como a Igreja e o Estado, ou melhor, àquelas autoridades que, como o papa e o soberano, representam aquelas verdades e são instrumentos da Providência. Com efeito, para Maistre, o papa é o *demiurgo* da sociedade ocidental e o monarca governa *por direito divino,* ao passo que toda a história é guiada por aquele "geômetra universal" que é Deus.

Com base nisso, "Maistre considera toda a filosofia do século XVIII como aberração culpada e usa para com ela a mesma linguagem que os iluministas utilizaram contra a tradição religiosa e política" (N. Abbagnano).

No *Ensaio sobre a indiferença em matéria da religião* (1817-1823), Robert de Lamennais sustenta que a indiferença religiosa (que ele considera como "a doença do século") é conseqüência direta da confiança exagerada que se teve na *razão individual* (para ficar bem claro, a razão de Descartes e dos iluministas). E, à razão individual dos iluministas, Lamennais opôs a "razão comum" a todos os homens, depositária das verdades eternas cristalizadas na tradição universal e fruto de revelação primitiva e originária, custodiada pela Igreja.

Essa doutrina, porém, não convenceu de modo algum a Igreja. É verdade que Lamennais defendera a superioridade do poder papal e mostrava-se firme em suas posições antigalicanas. Entretanto, a Igreja não podia aceitar a idéia de que não era a única depositária da verdade e de que houvera uma revelação originária para difundir a verdade junto a *todos.* Nem viu de bom grado o fato de Lamennais haver retirado todo suporte racional à verdade de fé.

Desse modo, essa forma de tradicionalismo e fideísmo foi condenada por Gregório XVI duas vezes, em 1832 *(Mirari vos)* e em 1834 *(Singulari nos).* Depois da condenação, Lamennais reviu os seus princípios filosóficos, como está claro no *Ensaio de uma filosofia* (1841-1846), onde se aproxima dos católicos liberais e esboça uma doutrina metafísica que se refere à filosofia do ser ideal de Rosmini.

4. Victor Cousin e o espiritualismo eclético

Com sua *Carta ao senhor Fauriel,* o ideólogo Cabanis expressou-se em favor da existência e imortalidade da alma, situando-

se assim na trilha daquele espiritualismo que, como já observamos, apresentara representantes ilustres na França, como Pascal, e que, em nosso século, Bergson aprofundaria com argumentações muito engenhosas e fineza de análise. Pois bem, o afastamento em relação ao sensismo de Condillac e o reaparecimento da *consciência,* não somente como lugar privilegiado de investigação e fonte de verdades certas, mas também como princípio ativo e autônomo, emergem com clareza em um grupo de pensadores franceses, os *ecléticos,* que encontram em Victor Cousin o seu representante mais destacado.

Pierre Laromiguière (1756-1837) pôs ao lado e acima da sensibilidade a *reflexão* ou consciência, que reage ativamente à sensibilidade com a *atenção.* É interessante o seu trabalho sobre *Os paradoxos de Condillac,* que Laromiguière publicou em 1805. Já Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1843) e Théodore Jouffroy (1796-1842) estão próximos à filosofia escocesa do senso comum. Para Jouffroy, o sujeito não se reduz de modo algum ao conjunto mais ou menos articulado e ordenado de suas sensações, posto que não se pode negar a existência da consciência: esta é "o sentimento que o eu tem de si mesmo", não tanto como consciência passiva das sensações, e sim muito mais como princípio ativo e causante das mesmas manifestações espirituais ou mentais.

Entretanto, como observamos, a figura proeminente do espiritualismo eclético foi Victor Cousin (1792-1867). Aluno de Laromiguière, professor na Escola Normal e na Sorbonne, historiador de filosofia (publicou pesquisas sobre Aristóteles, Pascal, a filosofia antiga e a filosofia medieval), tradutor de Platão e Proclo, organizador das obras de Descartes e dos inéditos de Maine de Biran, Cousin teve oportunidade de conhecer pessoalmente Jacobi, Schelling, Goethe e Hegel durante suas viagens à Alemanha. Foi precisamente por influência de Hegel que escreveu o seu *Curso de história da filosofia moderna* (1815-1820), publicado em cinco volumes em 1841. E assim como Hegel foi o filósofo do Estado prussiano, do mesmo modo Cousin foi o filósofo oficial da monarquia de Luís Filipe. Foram diversos os cargos públicos que ele exerceu (conselheiro de Estado, reitor da Universidade e também ministro da Educação Pública) e sua influência sobre o pensamento filosófico francês do século XIX foi notável.

O método que Cousin adota em suas pesquisas filosóficas é o da observação interior da consciência para evidenciar as indubitáveis verdades que ele atesta. E o resultado da filosofia de Cousin é a justificação das "boas causas" religiosas e políticas. Como escreve ele em sua obra principal, que é *Sobre o verdadeiro, o belo e o bem,* "a nossa verdadeira doutrina, a nossa verdadeira bandeira, é o espiritualismo".

O espiritualismo — que nasceu com Sócrates e Platão, que o Evangelho difundiu pelo mundo, que Descartes teorizou com a força do gênio e que a França, depois de tê-lo encostado, agora redescobria-o com Royer-Collard, Chateaubriand e Madame de Staël — aparece para Cousin como uma filosofia "sólida e, ao mesmo tempo, generosa". Com efeito, o espiritualismo "ensina a espiritualidade da alma, a liberdade e a responsabilidade das ações humanas, as obrigações morais, a virtude desinteressada, a dignidade da justiça, a beleza da caridade".

Ademais, o espiritualismo ensina também que "além dos limites deste mundo há um Deus", que cria a humanidade, que lhe confia fim nobre e que "não a abandonará no curso do misterioso desenvolvimento do seu destino". Mas não é só isso, pois o espiritualismo é a filosofia que "sustenta o sentimento religioso" e que "favorece a verdadeira arte (...) e a grande literatura". Em suma, a filosofia espiritualista é "a aliada natural de todas as boas causas". E, entre essas *boas causas,* Cousin vê também o fato de que ela "é o apoio do direito, rejeita igualmente a demagogia e a tirania, ensina todos os homens a respeitarem-se e a amarem-se e leva pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, esse sonho de todas as almas generosas, que na Europa, em nossos dias, somente a monarquia constitucional pode realizar.

Capítulo VII

A FILOSOFIA ITALIANA NA ÉPOCA DO RESSURGIMENTO

1. Lineamentos gerais

Embora em contexto histórico e políticos diferentes do quadro francês, também na Itália a filosofia das primeiras décadas do século XVIII, de um ou de outro modo, acerta as contas com a cultura do iluminismo, com o sensismo de Condillac e com o pensamento dos ideólogos. Enquanto, por um lado, pensadores como Romagnosi, Cattaneo e Ferrari procuravam prosseguir na linha do iluminismo (e Ferrari inclusive na linha do positivismo), por outro lado, filósofos como Galluppi, Rosmini e Gioberti mostravam-se seriamente avessos ao pensamento iluminista e sensista, propondo o retorno à tradição espiritualista e à filosofia metafísica, embora trilhando caminhos diversos.

Como poderemos constatar nas páginas seguintes, deve-se notar que tanto o pensamento de Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, como também a filosofia e as atividades de Rosmini e, sobretudo, de Gioberti, entrelaçam-se com os acontecimentos sociais e políticos do Ressurgimento italiano.

Além dos filósofos citados, cujo pensamento exporemos neste capítulo, devem-se pelo menos mencionar os nomes de José Mazzini (1805-1872, cujo pensamento e cujas atividades são expostos nos textos de história), Vicente Cuoco (1770-1823), Melquior Gioia (1767-1829) e do padre Francisco Soave (1743-1806).

Soave, religioso da Ordem dos padres somascos, foi professor da Universidade de Parma, conheceu Condillac durante o período que este transcorreu na corte de Parma e foi autor de textos escolares de filosofia que tiveram muito sucesso. Através do pensa-

mento de Locke, Soave procurou atenuar o sensismo rígido de Condillac: em suma, Locke serve a Soave porque, com sua ênfase na reflexão interior, lhe permite a reafirmação da vida espiritual e da verdade da tradição religiosa, verdade cuja defesa constitui o verdadeiro objetivo da atividade filosófica do padre Soave.

O placentino Melquior Gioia, além de filosófo, também foi economista e político. Na perspectiva filosófica, seu pensamento parte do núcleo da tradição de Condillac e dos ideólogos (*Elementos de filosofia,* 1818; *Ideologia,* 1822). Entretanto, diante da passividade do sujeito defendida por alguns sensistas, Gioia sustenta que "a faculdade de combinar as sensações é diferente da faculdade de sentir". Substancialmente próximo a Bentham no que se refere à moral, Gioia quis aplicar um método rigorosamente empírico aos estudos que Romagnosi compendiava sob o nome de "filosofia civil". Escrevia Gioia: "Eu não digo uma só palavra sobre a natureza da alma". A alma não pode ser conhecida, razão por que, acrescentava ele, "me limito (...) a observar os efeitos que derivam de sua ação, como os naturalistas se limitam a observar os fenômenos do ímã sem decidir o que ele é". Também é importante o fato de Gioia ter introduzido (defendendo a sua relevância) a estatística nos estudos de economia e sociologia. *A filosofia da estatística* foi publicada por Gioia em 1826.

Vicente Cuoco foi o autor do famoso *Ensaio histórico sobre a revolução napolitana de 1799* (aparecido em 1801), que vê a causa da falência dessa revolução na pretensão *universalista* e *abstrata* da ideologia revolucionária que pretende impor uma revolução — nascida e desenvolvida em contexto bem preciso — a um povo cuja história peculiar e sua particular mentalidade eram visivelmente incompatíveis com esse tipo de revolução. Falando a propósito do projeto de constituição para a República Partenopéia, redigido por Francisco Mário Pagano (1748-1799), e pondo-se contra as veleidades jacobinas, Cuoco escreve a Vicente Russo (1770-1799) que "as constituições são semelhantes às vestes: é necessário que cada indivíduo tenha a sua própria; se quiseres dá-la a outro, ela ficará mal". E prossegue: "Essa é a idéia que tenho da constituição francesa de 1795. Essa constituição é boa para todos os homens? Pois bem, isso quer dizer que não é boa para nenhum!" Pagano e Russo morreram no patíbulo depois da queda daquela República Partenopéia, que, generosa, mas a-historicamente, tentara concretizar os ideais iluministas em situação histórica que não podia permiti-lo objetivamente.

2. A "filosofia civil" de Gian Domenico Romagnosi

Gian Domenico Romagnosi nasceu em Salsomaggiore, em 1761, e morreu em Milão, em 1835. Estudou no Colégio Alberoni de

Placência e, depois de passar alguns anos em Trento, ensinou Direito nas universidades de Parma e Pavia. Depois da queda de Napoleão e do retorno dos austríacos, foi por eles perseguido; implicado no processo Pellico-Maroncelli, foi aprisionado. Saindo da prisão, passou seus últimos anos de vida em meio a dificuldades econômicas (entre outras coisas, foi-lhe proibido até dar aulas particulares, depois de ter sido afastado do ensino público).

Os interesses filosóficos de Romagnosi seguem duas direções solidamente inter-relacionadas: a orientação metodológica e a ético-política. Os seus escritos fundamentais são: *O que é a mente sadia?* (1827), *Pontos de vista fundamentais sobre a arte lógica* (1832), *Gênese do direito penal* (1791), *Introdução ao direito público universal* (1805), *Sobre a índole e os fatores da civilização* (1832). Colaborou ativamente com o "Conciliador", a "Biblioteca Italiana" e os "Anais Universais de Estatística".

A intenção de fundo de Romagnosi foi a de construir uma "filosofia civil" consistente. Com efeito, disciplinas como a *moral,* o *direito* e a *política* precisam de fundamentos sólidos, isto é, necessitam de leis comprovadas da natureza humana, assim como "a agricultura e a mecânica baseiam-se nas leis da natureza física". Mas, para encontrar as leis da natureza humana, devemos deixar de nos comportar como "visionários" e de correr atrás das quimeras dos filósofos. O que precisamos, muito mais, é ser "experimentais indutivos", ou seja, trabalhar usando o método empírico.

Em *O que é a mente sadia?,* escreve Romagnosi: "Vale mais um opúsculo que me explique como nasce em nós a crença, como age a analogia, como se gera a compaixão etc., do que todos os tratados dos categoremas de Aristóteles, toda a filosofia crítica de Kant e todo o teorismo de certos filósofos dos dias de hoje". Portanto, é preciso usar o método empírico. Mas, para Romagnosi, o método empírico não equivale ao sensismo (por exemplo, de Condillac). Antes de mais nada, usar o método empírico não significa se perder no caos das sensações, já que a mente humana procede da síntese à análise: de sínteses que expressam a compreensão de "totalidade" a análises que, dessas totalidades, diferenciem depois as "particularidades". Em essência, formulam-se hipóteses que depois se procura controlar através da análise.

Disso se pode ver, em segundo lugar, que o conhecimento não é mera passividade, pois não se reduz a sensações. Em suma, no processo cognoscitivo, existe a participação ativa do sujeito que, propondo "sentidos lógicos", elabora e coordena os dados sensíveis. As sensações não são conhecimentos, e sim instrumentos de conhecimento. E "a Mente Sadia nada mais é do que a faculdade de aprender, qualificar e confirmar as nossas idéias, de modo que,

adequadas à nossa compreensão, elas nos ponham em condições de agir com efeito conhecido de antemão, como a maioria dos homens costuma fazer."

Pois bem, equipado com essas concepções metodológicas, Romagnosi estabelece os alicerces para a construção de sua "filosofia civil", cujo objetivo é o de conhecer o "homem de fato", vale dizer, o *homem social.* E esse *homem social de fato* pode ser conhecido investigando-se "o conjunto do desenvolvimento do pensamento humano, isto é, a cultura intelectual dos povos". Em suma, o homem não alcança o conhecimento discorrendo em abstrato sobre esta ou aquela sua faculdade espiritual, mas muito mais analisando a sua história e a história dos seus produtos culturais: é pelo produto que conhecemos o produtor, já que não se conhece o homem de fato "nem com as visões platônicas, nem com as qüididades peripatéticas, nem com as nuanças transcendentais, nem com os minuciosos experimentos acadêmicos".

Do estudo sobre o homem de fato emerge então a realidade da "civilização", que é "aquele modo de ser da vida de um Estado pelo qual ele vai concretizando as condições de convivência culta e satisfatória". Entretanto, consciente da distinção entre fatos e valores, entre "leis de fato", que descrevem o estado de civilização de um povo, e "leis de dever", que dizem como deve se desenvolver a civilização humana, Romagnosi estava cônscio do fato de que não existe lei incontível de progresso, pois "a decadência pode acontecer em qualquer estágio, como atesta a história".

No que se refere a questões mais particulares, Romagnosi concebe o direito como conjunto de normas técnicas adequadas para alcançar fins particulares, que, para ele, são o "útil", o "amor próprio" e o "interesse", onde, porém, o útil e o interesse não são os puramente egoístas do indivíduo: "a constituição essencial da razão", escreve Romagnosi, requer que "o interesse pessoal seja identificado com o interesse social". E isso pelo fato de que "o estado de verdadeira e natural independência da espécie humana tanto de fato quanto de direito, na verdade só se verifica no estado de sociedade em conformidade com a ordem moral".

Por fim, no que se refere à sua doutrina do direito penal, Romagnosi legitima a pena com base no direito natural do homem à felicidade e à vida, direito que, em sua opinião, é preciso defender, até com a força: "Todos os meios necessários para afastar o prejuízo e garantir a segurança constituem parte integrante do direito de defesa entre homem e homem". E entre esses meios estão incluídos "a dor, a escravidão, a morte do injusto ofensor". O direito de punir, portanto, encontra o seu fundamento somente na conservação da sociedade.

3. A filosofia como ciência das "mentes associadas" e a política do federalismo em Carlos Cattaneo

3.1. Carlos Cattaneo: "a filosofia é milícia"

O maior gênio da escola de Romagnosi, sem dúvida, foi Carlos Cattaneo, que nasceu em Milão, em 1801, formou-se seguindo o ensino particular de Romagnosi, laureou-se em jurisprudência pela Universidade de Pavia em 1824 e lecionou até 1835 nos ginásios de Milão. Em 1835, abandonou o ensino para dedicar-se ao jornalismo. Em 1839, fundou a revista "O Politécnico", que se apresentou como "repertório mensal de estudos aplicados à cultura e à prosperidade social". E participou das Cinco Jornadas de Milão de 1848, mas, como federalista convicto, foi contrário à anexação da Lombardia ao Piemonte. Com a volta dos austríacos, Cattaneo refugiou-se na Suíça, onde em 1852 foi nomeado professor de filosofia no Liceu Cantonal de Lugano. Morreu em 1869.

A produção filosófica de Cattaneo não consiste em grandes volumes, mas sim em penetrantes e ainda instrutivos artigos e ensaios, entre os quais merecem menção os seguintes: *Considerações sobre o princípio da filosofia* (1844), *O estado presente da Irlanda* (1844), *Introdução às notícias naturais e civis da Lombardia* (1844), *A insurreição de Milão* (primeira edição francesa em 1848) e *Psicologia das mentes associadas* (1859-1866).

Na opinião de Cattaneo, a filosofia é "milícia". Sua função não é a de especular nem a de contemplar: a filosofia deve "aceitar todos os problemas do século", já que deve tender a "transformar a face da terra". É desse pressuposto que deriva o desprezo de Cattaneo tanto pelos filósofos idealistas como pela "filosofia das escolas".

No que se refere ao idealismo, a sua idéia é a de que os nomes de Kant, Fichte e Schelling não tardariam a desaparecer. E eis a sua opinião sobre a filosofia tradicional: "Para alguns, parece um grande título de louvor o fato de poderem ter lido ainda em nossos dias Anselmo de Aosta e Tomás de Aquino. Parece-lhes sensato ter induzido a juventude a dedicar alguns dos seus mais preciosos dias de vida à doutrina das idéias inatas e da harmonia preestabelecida. Mas, pergunto eu, que maior valor têm em filosofia as idéias inatas e a harmonia preestabelecida do que têm em física a hipótese dos vórtices ou a do horror ao vácuo?"

A metafísica é feita de "idéias puras a priori", sem contatos com a experiência: é apenas um tecido de "hipóteses fantásticas". Saindo em defesa de Romagnosi contra Rosmini (que, em *A renovação da filosofia italiana,* de 1836, levantara dúvidas sobre a sinceridade da fé religiosa de Romagnosi), Cattaneo escreve: "Nós, que, à força de economia, de estatística e de coisas ainda piores, nos

tornamos um pouco calejados, estamos grosseiramente pelo sistema progressivo e em absoluto não queremos voltar atrás, sequer se fosse o caso de contentar aquele bom homem que imprime furiosamente para provar que santo Tomás era aluno de Kant. Nós perdoamos de bom grado a pequena ambição que espera vender como *Restauração filosófica* as velhas sopas da Eléia".

O "bom homem" era Rosmini. Que, para Cattaneo, "é um pobre diabo, que cai por terra sozinho. Que trevas babélicas! Que vertigem! (...)". E Rosmini cai sozinho por terra pelo fato de que sua filosofia é uma filosofia metafísica, abstraída da realidade "positiva" e desligada das ciências. A filosofia deve ser útil, exatamente como as ciências. Enquanto as ciências unem, as metafísicas dividem, já que, afirma Cattaneo, não existe *uma* metafísica, mas sim *seitas* metafísicas. Conseqüentemente, é preciso renunciar à "ciência do absoluto" para reingressar "nos limites do mundo": "Para sair da clausura das seitas metafísicas e conquistar alguma benemerência da sociedade, a filosofia deve se colocar paciente e modestamente na escola da ciência".

3.2. A filosofia como "ciência" das "mentes associadas"

Substancialmente, "para encontrar também na filosofia aquela novidade e aquela fecundidade que fazem o prestígio e a força das outras ciências, não é preciso aventurar-se a estranhos vôos em espaços imaginários: basta apenas que a filosofia se comporte como o fazem, com sua sorte e sua glória, as outras ciências". Isso significa que, enquanto, por um lado, a filosofia é vista positivamente como "nexo comum de todas as ciências", por outro lado ela consiste no estudo histórico e experimental do *pensamento humano* assim como ele se manifesta "com seus atos e suas elaborações".

É "nas histórias, nas línguas, nas religiões, nas artes e nas ciências" que se conseguirá conhecer o espírito humano e não naquelas especulações filosóficas que pretendem "perscrutar a sua essência". E precisamente a história, a lingüística e a economia são os três campos de investigação nos quais Cattaneo exerce a sua inteligência de pesquisador. E tais investigações mostram que o homem individualmente permanece incompreensível se as suas idéias, as suas ações, os seus comportamentos, em suma, os produtos de sua cultura não são situados na sociedade em que ele vive e atua: "É mister (...) estudá-lo (o homem) em quanto mais situações e mais diversas for possível". E essa é a razão pela qual se precisa passar do estudo da "mente solitária" ao das "mentes associadas".

O escrito de Cattaneo sobre a *Psicologia das mentes associadas* constitui etapa fundamental e contribuição bastante original

C. Cattaneo (1801-1869) foi o grande teórico da política do federalismo.

à psicologia social. Escreve ele: "O maior número das nossas idéias não deriva do nosso sentido individual e do nosso intelecto individual, mas sim dos sentidos e intelectos dos homens associados na tradição e no intercâmbio do saber comum e dos erros comuns". E, como logo veremos, foi precisamente a atenção que dava à história, à história dos "povos em particular", que estabeleceu os fundamentos da grande idéia federalista de Cattaneo.

Cattaneo, escreve N. Bobbio, foi "iluminista renascido no século do historicismo, mas iluminista sob certos aspectos genuíno, pela confiança incondicional no poder iluminador e civilizador da inteligência, que dissipa as trevas da ignorância e da superstição e que destrói pouco a pouco a barbárie do homem primitivo, pela concepção otimista do homem e da história, pelo flagrante entusiasmo de discípulo direto dos enciclopedistas diante de toda descoberta científica ou inovação técnica, pela convicção de que o progresso técnico e o progresso civil deviam proceder a pari passu e por arraigada atitude reformista, que fazia o progresso consistir na libertação do homem em relação às instituições opressivas e cristalizadas e, portanto, na liberdade de reforma das instituições. E, se chegou a parecer positivista, foi precisamente por aquilo que o positivismo acolheu e reproduziu do iluminismo, unindo o século XVIII ao XIX acima do idealismo transcendental e do ontologismo espiritualista".

3.3. **A teoria política do federalismo**

Anti-revolucionário e reformista, Cattaneo entendia a liberdade como "exercício da razão", como libertação gradual e inteligente dos laços criados em torno do homem social pela barbárie e a ignorância (N. Bobbio). Por isso, ao contrário da tese de Vico relativa aos avanços e retrocessos históricos, Cattaneo pensa mais em um progresso ininterrupto da humanidade: "As mentes livres estão em eterno movimento e só podem ser unânimes na verdade. Vale mais a dúvida de filósofo do que toda a doutrina morta de mandarim ou de frade".

Cattaneo foi genuíno liberal. Em *economia,* defendeu o livre intercâmbio, repudiou o protecionismo estatal e se alinhou em defesa da propriedade privada, da "promoção da plena e livre propriedade". Avesso às idéias dos primeiros socialistas de então (por exemplo, de Saint-Simon e Proudhon), Cattaneo considerava que "a propriedade privada é fundamento da economia privada e da felicidade pública" (N. Bobbio). Na opinião de Cattaneo, o comunismo é doutrina que "demoliria a riqueza sem atender à pobreza".

Em *matéria religiosa,* o laicismo liberal de Cattaneo afirma a tolerância em relação a todas as crenças e defende o casamento civil.

Em *política,* o seu liberalismo torna-se luta contra todo despotismo, até larvar (por isso, desconfiava de Mazzini), preferência pela república em relação à monarquia ("As famílias reinantes são todas estrangeiras. Não querem ser de nenhuma nação. Desenvolvem interesses à parte, sempre dispostas a conspirar com os estrangeiros contra os seus povos"), patriotismo sincero ("A pátria é como a mãe, sobre a qual o filho não pode falar como fala das outras mulheres. E, em relação aos estrangeiros, não se renovará o exemplo daquele vício *todo italiano* de falar mal de seu país *quase que por escandescência de amor pátrio.).*

Mas ainda no plano político, sua teoria de maior relevância é a do *federalismo:* o federalismo europeu e o federalismo interno de cada Estado nacional. Cattaneo se definia como "verdadeira e incorrigivelmente" federalista. Enquanto para os neoguelfos o federalismo era *meio* para alcançar a independência, para Cattaneo o federalismo é o *fim.* O federalismo "é a única forma de unidade possível com liberdade, espontaneidade e naturalidade". O federalismo é o fim do novo Estado nacional, da revolução italiana: "Eu imagino uma família unida pela língua, pela fraternidade, pelos interesses e, sobretudo, pela amizade, por amizade que não seja arrogante nem avara, e não pelas ataduras, as correntes e os ódios, como futuro Sicília e Nápoles, Sardenha e Piemonte".

Para Cattaneo, "o federalismo é a teoria da liberdade, a única teoria possível da liberdade". Sustenta ele: "Liberdade é república e república é pluralidade, ou seja, federação." Cattaneo coloca na base do seu federalismo o princípio de que o *Estado unitário* não pode ser autoritário e despótico e de que a unidade não pode se transformar em asfixiamento das *autonomias,* da livre iniciativa e da história das diversas comunidades humanas. "Só a pluralidade dos centros políticos, ou melhor, a unidade articulada e não indiferenciada, a unidade na variedade e não a unidade sem distinções, constitui a única garantia real da liberdade, o único ambiente no qual pode prosperar a sociedade,. em direção ao progresso civil" (N. Bobbio).

Por isso, "somente ao modo da Suíça e dos Estados Unidos é que se pode acoplar unidade e liberdade". E sentencia ainda Cattaneo: "Para mim, a única possível forma de unidade entre os povos livres é um pacto federal. O poder deve ser limitado. E só pode ser limitado pelo próprio poder". No que se refere mais especificamente aos *Estados Unidos da Europa,* Cattaneo era de opinião que "só teremos uma verdadeira paz quando tivermos os Estados Unidos da Europa. (...) Naquele dia em que, por consenso repentino, a Europa pudesse fazer-se semelhante à Suíça e semelhante à América, naquele dia em que ela escrevesse em seu frontispício *Estados Unidos da Europa,* ela não só se livraria dessa mortal

necessidade de batalhas, incêndios e patíbulos, mas também lucraria milhões e bilhões".

Por fim, no que se refere ao Estado federal na Itália, eis as motivações de Cattaneo: "Não, qualquer que seja a comunhão de pensamentos e sentimentos que uma língua propaga entre as famílias e os indivíduos, um parlamento reunido em Londres nunca contentará a América, como um parlamento reunido em Paris nunca satisfará Genebra, da mesma forma que as leis discutidas em Nápoles nunca ressuscitarão a adormecida Sicília nem uma maioria piemontesa jamais se verá na obrigação de pensar noite e dia em transformar a Sardenha ou poderá tomar todas as suas providências toleráveis em Veneza ou em Milão". Na realidade, "em um país de povos tão diversamente educados como a Itália, é possível até dar a dez *Estados* um só *príncipe* ou uma só *presidência* ou qualquer outra representação em relação ao exterior, mas, internamente, é preciso respeitar as instituições de todo o povo e também as suas vaidades".

4. José Ferrari e a "filosofia da revolução"

Outro aluno de Romagnosi foi José Ferrari. Nascido em Milão, em 1811, laureou-se em jurisprudência em Pavia, em 1832. Mas os seus interesses eram predominantemente filosóficos. Atraído pelo pensamento de Vico, republicou as suas obras. À exceção do breve parênteses de 1848, Ferrari residiu na França até 1859, onde ensinou filosofia no Liceu de Rochefort e na Universidade de Estrasburgo. Voltando à Itália em 1859, ensinou filosofia em Milão, Turim e Roma. Morreu em 1876. São três os seus escritos mais importantes: *A mente de G. B. Vico* (1835-1837), que é a apresentação da edição das obras completas de Vico, que foi precisamente Ferrari o primeiro a publicar; *A revolução e as reformas na Itália,* publicada em 1848 na França (e em francês); *A filosofia da revolução* (1851).

Segundo Ferrari, a Revolução Francesa de 1789 ficou incompleta, cabendo à nova filosofia positivista levá-la ao seu termo. Desse modo, é urgentemente necessário contrastar o tradicionalismo espiritualista, que despreza as conquistas de Locke, que considera "desvios de um povo febricitante" as idéias de Rousseau e Voltaire e que se pergunta "se a revolução não será um acidente". Contra essa filosofia, que põe a razão "fora de sentido" e que se remete a Leibniz, Descartes e a "todas as filosofias derrotadas", Ferrari desfere a dúvida cética de Hume, persuadido de que aquilo que importa é "reconquistar o fato e mantê-lo como base, a despeito de toda insídia lógica e ontológica" (Ferrari chama "lógica" à razão abstrata e especulativa).

G. Ferrari (1811-1876), para quem o positivismo é a filosofia da revolução, que vai além das conquistas do iluminismo.

Portanto, é preciso ater-se aos fatos e não se perder atrás das "conjecturas" e "hipóteses". É inútil procurar "um fenômeno além dos fenômenos". Os fenômenos e os fatos "bastam-se a si mesmos". Essa é a grandeza e a civilização que procedendo do iluminismo se estabiliza com o positivismo, que Ferrari chama "a época da revolução". Essa época vem depois da época da religião e da época da metafísica, sendo a época da ciência.

É verdade, diz Ferrari, que o iluminismo e a revolução combateram a religião e os privilégios. Entretanto, é preciso ir além. A revolução levou à liberdade de culto, mas Ferrari defende a supressão das Igrejas: em sua opinião, "o ponto decisivo da emancipação está em negar positivamente a existência de Deus". A revolução quis a liberdade para o rico e o pobre, mas é óbvio que, sendo o rico mais forte, ele esmaga o pobre. Conseqüentemente, está certo o socialismo que requer com força a transformação econômica da sociedade e distribuição da riqueza bem diferente. A revolução arrancou o poder das mãos da nobreza, mas o pôs nas mãos daquela classe privilegiada que é a burguesia, ao passo que ele deve estar é nas mãos do povo. Esse o caminho que Ferrari apresenta para que a revolução, bloqueada pela revanche dos reacionários, possa percorrer a sua trajetória até o fim. Nesse sentido, "a revolução é o triunfo da filosofia, chamada a governar a humanidade". No que se refere à situação italiana, no escrito de 1848, A revolução e as *reformas na Itália,* Ferrari afirma: "A Itália quer sair do sono secular que a oprime. Dois caminhos se abrem diante dela: o caminho das reformas e o caminho da revolução. O primeiro conduz a melhorias administrativas e ao bem-estar material; o segundo conduz à liberdade com as instituições". Posto diante da encruzilhada, entre as reformas e a revolução, Ferrari afirma: "As reformas fortalecem o absolutismo, deixando-o como o juiz da sorte da península; já a revolução quebra o jugo da autoridade e confia o futuro da Itália ao gênio italiano".

5. Pascoal Galluppi e a "filosofia da experiência"

5.1. A realidade do eu e a existência do mundo externo

Pascoal Galluppi (1770-1846) contribui para fazer conhecer na Itália a filosofia européia. Nascido em Tropea em 1770, Galluppi estudou filosofia e matemática na Universidade de Nápoles e, inicialmente, formou-se nas obras de Descartes, Leibniz e Wolff. Por volta dos trinta anos de idade, leu Condillac, autor que exerceu poderosa influência sobre ele. Escreve Galluppi em sua *Autobiografia:* "As obras desse filósofo fizeram com que mudasse a direção

dos meus estudos sobre filosofia (...). Compreendi que antes de afirmar qualquer coisa sobre o homem, Deus e o universo, era preciso examinar os motivos legítimos dos nossos juízos e dar base sólida à filosofia, ou seja, que era preciso remontar às origens dos nossos conhecimentos".

Em 1807, publicou o ensaio *Sobre a análise e a síntese.* Nesse meio tempo, entrou em contato com a filosofia de Kant e, em 1819, publicou os primeiros dois volumes do *Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento* (o terceiro e o quarto volumes das obras foram publicados em 1822; o quinto e o sexto volumes, em 1832). Em 1831, Galluppi obteve a cátedra de "filosofia intelectual" na Universidade de Nápoles. E o fruto dos seus ensinamentos está registrado nas *Lições da lógica e metafísica* (1832-1836). De 1827 são as *Cartas sobre as peripécias da filosofia de Descartes a Kant,* cartas que Galluppi escreveu a pedido de seu amigo, o cônego Fazzari, professor no Seminário de Tropea, que desejava ter informações sobre a filosofia moderna.

Preocupado em salvaguardar os núcleos fundamentais da tradição religiosa e metafísica (como a existência de Deus, a realidade do eu ou até a existência do mundo externo), Galluppi não gostava do método kantiano do *a priori,* na convicção de que "a realidade dos nossos conhecimentos só pode estar fundamentada na experiência". A experiência é interna e externa. E é da *análise* da experiência interna que Galluppi, seguindo os ecléticos e os ideólogos franceses, dá início à sua filosofia.

E a primeira *realidade* que a experiência interna nos testemunha é a realidade do eu: "Entremos no seio do nosso pensamento: o ato com que o *eu* percebe a *si* mesmo está em *mim* mesmo. O eu e os seus modos não estão separados do ato da consciência, mas sim presentes; portanto, a consciência os toma imediatamente, não havendo qualquer intervalo entre essa percepção e os objetos percebidos. Essa consciência e essa percepção, portanto, são a *apreensão* e a *intuição* da coisa percebida. Assim, nós temos idéias que estão imediatamente unidas aos objetos e que não são representações ou imagens, e sim *intuições imediatas.* Essas idéias são verdadeiras, não porque estejam de acordo com os objetos, mas porque agem imediatamente sobre os objetos e os captam." Portanto, o *eu existe,* trata-se de verdade imediatamente evidente, é "verdade primitiva". Chamo consciência, diz Galluppi, ao ato com que me capto como existente que pensa: a *consciência* é "a percepção de *mim* no estado dos seus pensamentos".

Se a análise psicológica revela a realidade do eu, ela também mostra a realidade do mundo externo. Escreve Galluppi: "A sensação, por sua natureza, é relativa ao objeto sentido: ou ela é sensação de alguma coisa ou não é em absoluto sensação. Mas não se deve

confundir o sentimento da sensação com a sensação e com o objeto da sensação: o sentimento da sensação é a percepção das sensações e o objeto desse sentimento da sensação é a própria sensação. Eu chamo de *consciência* a percepção da sensação. E dessa sensação, objeto da consciência, deve haver um objeto diverso da própria sensação, já que, caso contrário, ela não teria objeto, o que é absolutamente falso. Ora, se toda sensação deve necessariamente se referir a um objeto, se todos os objetos não podem ser diversos de *mim,* de suas modificações e daquilo que é externo a *mim,* se o eu e as suas modificações e, conseqüentemente, as sensações, são objeto do ato chamado *consciência*, que é o sentimento daquilo que acontece em nós, não resta outro objeto para as sensações que um objeto externo a *mim.* Assim, toda sensação é a percepção de existência externa."

5.2. O princípio da causalidade e a demonstração da existência de Deus

Contra Destutt de Tracy e Condillac, para quem as sensações atestam modificações do sujeito pensante e não diretamente a realidade dos corpos do mundo externo, que, assim, seriam inferidos, Galluppi sustenta que a sensação leva-nos precisamente para fora de nós mesmos, entre as coisas. A sensação nos faz perceber uma realidade distinta do ato de sentir: "Todo pensamento e, em conseqüência, toda sensação referem-se essencialmente e por sua própria natureza a um objeto, qualquer seja ele. Dizer *eu sinto, mas não sinto coisa alguma* é o mesmo que dizer "eu sinto e não sinto nada". Mas é a consciência que me diz: "eu sinto a mim, que sente alguma coisa". Em suma, a sensação (...) ou é sensação de alguma coisa ou não é de modo algum sensação". Portanto, "o *eu* se manifesta a si mesmo como um sujeito que percebe algo *fora de si*". E esse *fora de si* não é criado pelo sujeito. O eu percebe objetos externos que o modificam. Os objetos externos são *causa* das percepções: "O fora de mim não existe porque me modifica, mas me modifica porque existe". É aqui que, contra as devastadoras análises de Hume e Kant, Galluppi recupera o princípio de causalidade da tradição e, através dele, demonstra a existência de Deus. Com efeito, escreve Galluppi: "Eu sou ser mutável. E essa verdade é dado da experiência". Pois bem, prossegue ele com argumentação já clássica, "um ser mutável não pode existir por si mesmo. E essa verdade é resultado do raciocínio, que demonstra a identidade entre a idéia do ser em si mesmo e a idéia do ser imutável". Ora, da primeira verdade, extraída da experiência, e da segunda verdade, extraída do raciocínio, Galluppi via derivar "a conseqüência de que eu não existo por mim mesmo, ou seja, sou um efeito". E, levado "a

esse conhecimento por uma análise incontrastável, eu procuro mais além, para ver se a causa que me produziu é inteligente ou cega. E descubro que a minha razão pode chegar ao ponto de mostrar-me a inteligência da causa primeira do meu ser".

E mais ainda: Galluppi afirma que "o testemunho da consciência deve ser visto como infalível". E a consciência nos testemunha que existe "em nosso espírito a potência de não querer algumas coisas que se quer e de querer algumas coisas que não se quer. E precisamente nessa potência é que consiste a liberdade em relação à necessidade da natureza". E a consciência atesta também "a exigência do bem e do mal e, conseqüentemente, de uma lei moral natural". Na realidade, "sendo a nossa natureza efeito da vontade divina e sendo nós como somos porque Deus quis que fôssemos como somos, Deus quis também que a nossa razão nos mostrasse os deveres que ela nos mostra, pois ele quis manifestar-nos os seus divinos preceitos por meio de nossa razão. É essa a lei inscrita por Deus em nossos corações".

A realidade do eu, a existência do mundo externo, a existência de Deus e a existência e a validade da lei moral natural são, portanto, os resultados de maior destaque da filosofia de Galluppi. Trata-se de resultados tradicionais, certamente, mas é interessante notar o modo como Galluppi os alcançou. Esse modo consiste em refinada argumentação e em sutil e minuciosa análise da experiência da consciência, análise que, por vezes, pode ser equiparada a algumas das mais belas páginas dos fenomenólogos contemporâneos, a começar por Husserl.

6. Antonio Rosmini e a filosofia do "ser ideal"

6.1. A vida e as obras

Antonio Rosmini-Serbati nasceu em Rovereto, na região de Trento, em 1797. Estudou teologia (mas seguiu também os cursos de medicina, ciências agrárias e belas letras) na Universidade de Pádua. Ordenado sacerdote em 1821, volta a Trento, onde se empenhou profundamente pela renovação da vida pastoral, trabalho que, em determinado momento, teve de interromper porque recaiu em suspeitas por parte da polícia. Em 1826, transferiu-se para Milão, onde estreitou forte amizade com Manzoni. Dedicado aos estudos e de caráter reservado, Rosmini desenvolveu, por insistência de Gioberti, uma missão diplomática junto a Pio IX, com o objetivo de induzir o Papa a aliar-se em uma guerra contra a Áustria. Não ignorando as dificuldades da iniciativa, Rosmini considera mais oportuno sugerir o seguinte: ele trataria de uma concordata com a

Santa Sé para estabelecer as bases de uma confederação de Estados italianos, tendo o Papa por chefe. Se as coisas andassem bem, então poder-se-ia esperar também por uma aliança militar. Essas suas sugestões são aceitas e Rosmini vai a Roma. O Papa logo começou a estimá-lo.

Nesse meio tempo, porém, as coisas se precipitam no Piemonte. E, como o novo ministério de Perrone e Pinelli pretende logo o acordo militar, Rosmini dessiste de seu encargo diplomático. Por ordem do Papa, porém, permanece em Roma. Fala-se até de sua nomeação para Secretário de Estado. Nesse meio tempo, em 15 de novembro, o primeiro ministro pontifício Pellegrino Rossi (que os conservadores criticavam porque muito liberal e que os liberais atacavam porque muito conservador) é assassinado na escadaria do Palácio da Chancelaria. Mas ele não aceitou presidir um gabinete "anticonstitucional, porque nomeado por um Papa não livre".

Em 24 de novembro, o Papa fugiu para Gaeta. E, por expresso desejo do pontífice, Rosmini o acompanha. A idéia de Rosmini era a de que o Papa deveria reentrar o mais depressa possível em seu Estado, sem a ajuda de forças estrangeiras, e iniciar a obra de reconquista, lançando ao povo uma proclamação que fosse um chamado à razão e, ao mesmo tempo, uma promessa de manutenção do regime constitucional. Entretanto, em Gaeta, prevaleceu a política do cardeal Antonelli, política voltada para a minimização da Constituição e para o pedido de ajuda às armas estrangeiras.

"A franqueza de Rosmini em condenar aquelas diretrizes, que julgava danosas tanto para os interesses temporais da Santa Sé como aos da Itália, o fez cair em desgraça junto à Cúria. Desse modo, aborrecido também pela polícia borbônica, em junho de 1849 ele despediu-se do Papa e partiu de volta para Stresa" (D. Morando). Durante a viagem, teve a notícia de que suas obras *A constituição segundo a justiça social* e *As cinco pragas da Igreja* haviam sido incluídas no Índice dos livros proibidos. Atacado pelos jesuítas, mas confortado pela visita de amigos (entre os quais o devotíssimo Manzoni), Rosmini passa seus últimos anos em Stresa, onde morreu em 1º de julho de 1855.

A produção filosófica de Rosmini é vastíssima. Eis, pela ordem, os seus principais escritos: *Novo ensaio sobre a origem das idéias* (1830), *Princípios da ciência moral* (1831), *Antropologia* (1838), *Tratado de ciência moral* (1839), *Filosofia da política* (1839), *Filosofia do direito* (1941-1845), *Teodicéia* (1845), *Psicologia* (1850). Dentre as obras publicadas postumamente, devem-se recordar a *Teosofia,* a *Antropologia sobrenatural* e *Aristóteles exposto e examinado.*

A. Rosmini (1797-1855) tentou interpretar a kantiana "síntese a priori" como fundamento de saber não fenomênico, mas objetivo, baseando-se na intuição originária da "Idéia do ser" e em uma original tentativa de mediação entre o criticismo e o platonismo.

Homem de grande retidão moral e de clara e sincera fé, Rosmini fundou em 1828, no Sagrado Monte Calvário, perto de Domodossola, uma nova congregação religiosa, que chamou de Instituto da Caridade (que só seria aprovado pela Igreja em 1839). Na década de 30, Rosmini fundou o ramo feminino de sua congregação: as Irmãs da Providência, que ficariam conhecidas junto ao grande público com o nome de Mestras Rosminianas. As Irmãs da Providência se dedicavam (e se dedicam) à educação das crianças nos asilos infantis (nos quais, naquela época, aplicavam o método de Ferrante Aporti), nas escolas primárias e nos orfanatos.

Uma informação final: a polêmica dos jesuítas com os rosminianos não acabou com a morte de Rosmini. Basta ver que, ainda em 1880, foram oficialmente condenadas quarenta proposições rosminianas, extraídas, em sua maioria, das obras póstumas. Mais tarde, com a progressiva afirmação do pluralismo cultural no âmbito da Igreja, a polêmica entre tomistas e rosminianos pouco a pouco foi se extinguindo e *As cinco pragas da Igreja* acabaram sendo retiradas do Índice.

6.2. Crítica do sensismo empirista e do apriorismo kantiano

Preocupado com os prejuízos que a filosofia moderna acarreta à tradição religiosa, Rosmini identifica no subjetivismo o erro filosófico fundamental, tanto no sensismo e no empirismo como no apriorismo kantiano. A primeira parte do *Novo ensaio* é dedicada ao exame das doutrinas filosóficas relativas à origem das idéias. Pois bem, Locke, Condillac e os filósofos da escola escocesa (Raid, Dugald Stewart), segundo Rosmini, propuseram "teorias falsas por deficiência": eles sustentam que a única fonte das nossas idéias é a *experiência,* não admitindo nada de *a priori* na origem de nossas idéias.

Mas, assim fazendo, não conseguem explicar os fatos do espírito, já que assumem "menos do que é necessário para explicá-los". Com efeito, observa Rosmini, as sensações "não podem nos fazer perceber a coisa como ela está em si, mas somente em relação conosco: *sensação* nada mais quer dizer do que modificação nossa", ao passo que é a idéia e só ela que nos dá "a concepção de uma coisa que existe independentemente de qualquer modificação".

Em outros termos, as sensações não podem nos dar conhecimentos universais e necessários. Sem idéias, as sensações permanecem ininteligíveis. E a realidade é que "qualquer que seja a coisa que nós conhecemos, ela deve ser conhecida mediante uma percepção intelectiva ou idéia". Por tudo isso, os sensistas, os empiristas e os escoceses estão enganados. As sensações não são conhecimento: elas só adquirem sentido se forem iluminadas por

idéias ou enquadradas em teorias. De acordo com Kant, Rosmini afirma que as sensações são matéria do conhecimento e não ainda o conhecimento.

As doutrinas de Platão, Aristóteles, Leibniz e Kant são contrárias às teorias que pretendem reduzir o conhecimento a sensações. Eles destacaram bem a atividade do intelecto, embora, na opinião de Rosmini, as suas teorias sejam "falsas por excesso". Na explicação dos fatos do espírito humano, não se deve assumir mais do que o necessário para explicá-los, sendo necessário preferir aquela explicação "que é a mais simples e que exige menos suposições do que as outras". E esses filósofos, embora falando todos de algo inato, inseriram em suas explicações "também coisas excessivas e arbitrárias".

Kant teve o mérito de considerar inatas "somente as formas das cognições, deixando à experiência dos sentidos o encargo de oferecer a matéria para elas". Mas Rosmini considera que as dezessete formas admitidas por Kant no espírito humano para explicar o fato das cognições são demais: "Todo esse novelo de formas é demasiado". E é demasiado porque "o formal da razão é muito mais simples". Na realidade, diz Rosmini, quando tomamos as formas *a priori* de Kant e delas extraímos "o puro formal, sem deixar nada de material", então não será difícil nos convencermos de que "o formal da razão" se reduz somente à *idéia do ser*.

6.3. A idéia do ser

Em todo o nosso conhecimento, nós não apenas percebemos esta coisa, sentimos outra ou vemos outra ainda. Quando tomamos consciência daquilo que, pouco a pouco, as sensações nos oferecem, sempre pressupomos que essas coisas existem, que *há* algo. E reconhecer o ser de algum conteúdo oferecido por alguma sensação não é sensação. É muito mais *percepção intelectiva*. Nós não podemos conhecer nada se a ele não atribuirmos um *ser*. É a *Idéia de ser* que se encarna nos dados sensíveis para nos permitir julgar existente tudo o que sentimos e percebemos.

Portanto, é a *Idéia de ser* que fundamenta todo ato cognoscitivo do homem. Escreve Rosmini: "Tomai qualquer objeto que vos agrade e, com a abstração, retirai dele as suas qualidades próprias, as qualidades menos comuns e, pouco a pouco, as mais comuns: aquilo que vos restará como a última qualidade de todas será a existência, e, por meio dela, ainda podereis pensar alguma coisa, um ente (...)". E ainda: "Pensar o ser em modo universal nada mais quer dizer senão pensar aquela qualidade que é comum a todas as coisas, sem falar em todas as outras qualidades genéricas, expecíficas ou próprias (...). E, de fato, quando faço o usual discurso de que 'a

razão é própria do homem, o sentir lhe é comum com os animais, mas o ser lhe é comum com todas as coisas', eu considero o *ser comum* independentemente de todo o resto".

O homem, portanto, pensa o ser "de modo universal", isto é, pensa "naquela qualidade que é comum a todas as coisas, sem atentar para todas as suas outras qualidades": ele pode ter "a idéia do ser sozinha, sem todas as outras idéias". A *Idéia do ser* é a idéia de existência indeterminada, na qual todas as qualidades da coisa nos são desconhecidas, à exceção do seu ser. Todas as nossas idéias são "adquiridas", só a Idéia do ser não o é: ela é o *a priori* ou "o formal da razão". E é o *único* formal da razão, pois o resto provém da sensação.

Agora, porém, depois de ter precisado que a Idéia do ser é a *forma do conhecimento,* vale dizer, aquele elemento constante que é constitutivo de todo nosso conhecimento, Rosmini se pergunta de onde ela deriva. E, por meio de exclusão, demonstra que a Idéia do ser só pode ser *inata*. Ela é universal e necessária e, por isso, 1) não pode derivar das sensações, que nos põem em contato unicamente com conteúdos particulares e contingentes; 2) não pode derivar da idéia do eu, já que também essa idéia, a exemplo das outras, é a idéia de ser particular; 3) também não é produzida pela abstração ou reflexão, já que tais operações nada mais fazem do que analisar e distinguir aspectos particulares de coisas que *já existem;* 4) não provém do espírito de sujeito finito, pelo fato de que o sujeito finito não pode produzir objeto universal; 5) não é criada por Deus no ato da percepção, porque desse modo se reduziria Deus a servidor dos homens em cada ato do conhecimento.

Por tudo isso, pode-se ver que a *Idéia do ser* — que, depois Rosmini chamaria de *ser ideal* — é a *forma* da mente e a luz da razão. Todo conhecimento é a síntese de dois elementos: a *forma* (que é a Idéia do ser, indeterminado) e a *matéria* (oferecida pela experiência sensível, que delineia as determinações do ser) (D. Morando). Mas, uma vez mais, de onde deriva a Idéia de ser? Como, nascendo, todos os homens conhecem a Idéia do ser? Remetendo-se a Agostinho e a são Boaventura, Rosmini sustenta que por disposição *ab aeterno* de Deus todos os homens têm inata aquela Idéia de ser que constitui o fundamento de seus conhecimentos específicos.

A idéia de ser é inata: nós nascemos com a presença e a visão do ser possível, embora só atentemos para isso bastante tarde. A Idéia do ser é a "capacidade de captar o ser" onde quer que ele esteja, é "a luz da razão" *co-natural* ao homem e que ele, nos esforços e riscos de sua investigação, "aplica" ao material que lhe é oferecido por sua experiência da realidade. E, "como a fonte da luz não é a luz, como o mestre não é a doutrina que ensina, da mesma forma o ser ideal não é Deus. Deus é o ser real por excelência, ao

passo que o ser presente na mente desde o nascimento é o ser ideal, que tem existência somente mental. Pode-se, porém, dizer que ele é *divino* no mesmo sentido em que se diz que a verdade é divina, porque tem as características da necessidade e da universalidade, que só a Deus convêm propriamente e que só dele derivam" (D. Morando).

6.4. O "sentimento corpóreo fundamental" e a "realidade do mundo externo"

Todo juízo, portanto, tem uma matéria e uma forma. A matéria está no *sujeito* do juízo, ao passo que a forma está no *predicado,* que atribui ao sujeito o ser de determinado modo. Se dizemos que "o vinho é vermelho", atribuímos o ser de determinado modo (o ser vermelho) a uma matéria ou sujeito (o vinho). E assim acontece com todo juízo, onde, precisamente, encontramos sempre a Idéia do ser em todas aquelas determinações, que nada mais são do que variações da mesma idéia do ser (G. di Napoli).

Pois bem, estabelecida desse modo a Idéia do ser, dela Rosmini deriva os princípios fundamentais do conhecimento, isto é, aquelas que ele chama de *idéias puras,* como as de *identidade, contradição, substância, causa, unidade, número, possibilidade, necessidade, imutabilidade* e *absoluticidade,* idéias que derivam unicamente da idéia de ser (e que, por isso, são chamadas *puras*). Essas idéias constituem os princípios primeiros, como: *o princípio de cognição,* segundo o qual "o objeto do pensamento é o ser"; o *princípio de não-contradição,* pelo qual "aquilo que é — o ser — não pode não ser"; o *princípio de substância,* que diz que "não se pode pensar o acidente sem a substância"; o *princípio de causalidade,* pelo qual "não se pode pensar *novo* ser sem *causa*".

Tais princípios, afirma Rosmini, não podem ser negados sem contradição. E essa é a razão por que, em sua opinião, Hume se engana. E também se engana Berkeley, que nega a existência da substância corpórea e do mundo externo. A demonstração da realidade do mundo externo nos leva a dois outros núcleos fundamentais da filosofia de Rosmini, o das idéias não puras e o do "sentimento fundamentalmente corpóreo".

Com efeito, enquanto as idéias puras derivam unicamente da Idéia do ser, existem outras idéias (as idéias não puras), como as de *corpo, tempo, movimento, espaço* e *realidade externa,* que não podem ser alcançadas sem a contribuição das sensações. Mas as sensações pressupõem o nosso corpo, ou melhor, "o sentimento fundamentalmente corpóreo", vale dizer, o fato de nos sentirmos corpóreos. As sensações são modificações subjetivas, modificações do nosso sentimento corpóreo fundamental.

Escreve Rosmini: "Se me coloco em lugar de perfeita escuridão e fico perfeitamente imóvel por longo tempo e, ademais, se procuro tirar de minha fantasia toda imagem sensível recebida, acabarei por me encontrar em tal estado que me parecerá não ter mais conhecimento dos limites do meu corpo, da posição das mãos e dos pés e de todas as outras partes. E, fazendo essa experiência do modo mais perfeito que se possa, digo que, no entanto, restará em mim um sentimento vital de todo o meu corpo".

E, por fim, eis como Rosmini chega à existência dos corpos externos: "A consciência nos diz: 1) que somos modificados, 2) que essa modificação é feita em nós, mas não por nós (...). O entendimento aplica então ao segundo elemento, isto é, à consciência de que a ação é feita em nós mas não por nós, o conceito de substância e, assim, separa e faz objeto seu as coisas externas, sobre as quais, depois, medita e raciocina."

6.5. **Pessoa, liberdade e propriedade**

Rosmini apresenta ainda uma sistematização ulterior da doutrina do ser na obra, saída postumamente, intitulada *Teosofia,* onde sustenta (e também aqui é evidente a referência a Agostinho) que o ser tem três formas: a forma *real*, a forma *ideal* e a forma *moral.* O ser real é objeto das *ciências metafísicas*: a *teosofia* estuda o ser infinito de Deus; a *psicologia* estuda o ser infinito do homem; a *física* estuda a natureza. O ser ideal é objeto das *ciências ideológicas,* nas quais, como no *Novo ensaio,* Rosmini indaga sobre a origem das idéias e do conhecimento. O ser moral é objeto das *ciências deontológicas,* como a *moral,* o *direito* e a *política.*

O *Novo ensaio* apareceu em 1830, os *Princípios da ciência moral* são de 1831 e a *Filosofia do direito* é de 1841-1845. Rosmini define o direito como "faculdade de operar aquilo que agrada, protegida pela lei moral, que infunde aos outros o respeito". Com efeito, é a lei moral que, "ao mesmo tempo que concede à pessoa a liberdade de operar, proíbe às outras perturbarem aquela operação". O direito, portanto, se baseia na moral e pressupõe "uma pessoa, um autor das próprias ações". E, para que "um ser possa se dizer autor de suas ações, é preciso que seja *ele* que as faz: esse *ele*, porém, só existe se conhece e se quer, em suma, se é pessoa".

O conceito de *pessoa* é o fulcro da concepção ética e política de Rosmini, já que é na "pessoa" que ele se baseia para atacar tanto o individualismo, o subjetivismo e o utilitarismo dos empiristas e iluministas como o universalismo idealista de tipo hegeliano, que, para afirmar a eticidade da história, submergia o indivíduo no absoluto (G. Fassò). Contra o naturalismo e o idealismo, Rosmini afirma a concepção espiritualista da pessoa na qual o homem

emerge como portador de valor ético-religioso. A pessoa tem valor moral. E é desse valor que, por parte dos homens, decorre o dever de respeitar os outros enquanto pessoas. Desse modo, do dever deriva o direito, subvertendo-se então aquela "doutrina funestíssima de egoísmo humano" segundo a qual "queria-se derivar os deveres dos direitos, ao invés de derivar os direitos dos deveres". O direito é assim reconduzido à moral, enquanto é "ele próprio dever moral, que obriga uma pessoa a deixar intacta e livre qualquer atividade própria de outra pessoa".

Além da liberdade, também é direito co-natural do homem a *propriedade:* "A propriedade constitui uma esfera em torno da pessoa, da qual a pessoa é o centro. Nessa esfera, ninguém pode entrar, pois ninguém pode separar da pessoa o que lhe está conjugado por essa ligação, já que tal separação ocasionaria dor à pessoa e toda dor causada à pessoa, considerada em si mesma, é proibida pela lei moral como mal." Em suma, "a pessoa do homem é o direito humano existente". Em nome da pessoa, Rosmini defende a liberdade religiosa: "Empregar a força externa para forçar alguém a uma crença religiosa, ainda que verdadeira, é absurdo lógico e manifesta lesão do direito."

6.6. **Estado, Igreja e o princípio da moralidade**

Sempre em nome da pessoa e da religião, no campo político Rosmini procura restringir os poderes do Estado, posicionando-se contra a teoria "estatolátrica" de Hegel e de todos os que nele se inspiram. Estes, como os "doutrinários franceses", por exemplo, "destruindo a religião e a moral, que são as moderadoras naturais do poder civil, abandonam os povos à mercê do arbítrio dos governantes".

O Estado pode se ocupar da esfera do *útil* só na condição de que esse útil se subordine ao bem. E o árbitro desse bem só pode ser autoridade divina como a Igreja. A Igreja é o único remédio contra a tirania do Estado. É ela que constrói aquela "sociedade teocrática" absolutamente necessária, ao passo que a "sociedade civil" é sociedade "artificial (...) que não tem por fim próximo um bem dado pela natureza, e sim um bem encontrado pelo gênio e a arte humana". Com efeito, a sociedade civil "é a união de famílias feita com o único objetivo de regular convenientemente a relação dos seus direitos, de modo que uma não seja obstáculo para a outra, mas sua coexistência sobre a terra seja pacífica, segura e reciprocamente benéfica".

Está claro que, se a sociedade teocrática, isto é, a Igreja, é a sociedade que, baseando-se na autoridade divina, é necessária para salvaguardar a pessoa do super poder onívoro do Estado,

então a renovação da política passa através da renovação religiosa. Daí, entre outras razões, o interesse de Rosmini para que se sanassem aqueles que ele considerava como os maiores males da Igreja de então, males que, em *Sobre as cinco pragas da Igreja* (1831), ele identifica na divisão do povo cristão em relação ao clero, na falta de unidade entre os bispos, na interferência do poder secular na nomeação dos bispos e na falta de prestação pública de contas da administração dos bens da Igreja.

Assim, a pessoa constitui o valor em torno do qual Rosmini faz girar suas considerações de filosofia do direito e de filosofia da política. Mas o reconhecimento da pessoa como valor ou bem se insere no reconhecimento mais amplo que o homem tem dos diversos níveis metafísicos do ser. "Como a idéia do ser se distingue das formas kantianas, enquanto é objeto da mente, que se distingue da mente e se relaciona com a transcendência de Deus, da mesma forma a lei moral não é expressão da autoridade legisladora da razão, mas assume em relação ao homem valor objetivo, diante do qual ele 'é meramente passivo' e 'súdito' " (M. dal Pra).

Em outros termos, contra o subjetivismo moral, Rosmini defende *o objetivismo moral, no qual o dever-ser encontra o seu critério no ser.* Os seres são conhecidos em uma hierarquia determinada (Deus, a pessoa humana etc.) e a moral consiste em respeitar a hierarquia estabelecida por Deus, onde alguns seres são fins e outros são meios. Nessa hierarquia, Deus é o fim supremo; o homem vem depois de Deus; os outros seres vêm depois do homem. Assim, conhecemos o bem de alguma coisa quando conhecemos o seu ser e a sua ordem na hierarquia dos seres.

Por isso, para Rosmini, o princípio da moralidade é o seguinte: *"Quer, ou seja, ama o ser em toda parte onde o conheces, naquela ordem que ele apresenta à tua inteligência."* Respeita o ser na sua ordem, não confundir o fim com o meio e vice-versa — eis, portanto, o princípio da moralidade para Rosmini. Se "eu amasse mais as *coisas* do que as *pessoas,* eu odiaria o ser (...) e daria às coisas uma parte de ser que não têm, pondo-as acima das pessoas". Assim como para os antigos escolásticos, também para Rosmini "ens et bonum convertuntur": com efeito, escreve ele, o bem "nada mais é do que o ser".

7. Vicente Gioberti e a filosofia do "ser real"

7.1. A vida e as obras

Vicente Gioberti nasceu em Turim, de família humilde, em 1801. Ficando órfão de pai, transcorreu infância difícil. Laureou-se em teologia em 1822. Três anos depois, foi ordenado sacerdote. Em 1826,

foi nomeado capelão da corte. Leu muito: Platão, Agostinho, os Padres da Igreja, Vico, Lamennais, Cousin. Nesse meio tempo, seguia os acontecimentos políticos e interessava-se por teoria da política: inicialmente, aceitou o absolutismo de Maistre; depois, afastou-se dele, rejeitou a idéia monárquica, tornou-se amigo de Pellico e defensor de um "cristianismo republicano". Nesse período, dado o sentido religioso das idéias mazzinianas, sentia-se próximo a Mazzini.

Detido por suas idéias republicanas e por suas atividades patrióticas, foi para o exílio em 1833, instalando-se primeiramente em Paris. Em 1834, transferiu-se para Bruxelas, onde ensinou filosofia e história até 1845. Foi durante esse período que escreveu a maior parte de suas obras. A *Teoria do sobrenatural* é de 1838. A *Introdução ao estudo da filosofia,* de 1838/1840, é o seu trabalho teórico mais consistente e de maior relevância filosófica: é sobretudo a ele que nos referiremos nas páginas seguintes. Ainda de 1840 são as *Considerações sobre as doutrinas filosóficas de Victor Cousin.* A *Carta sobre as doutrinas filosóficas e políticas de Lamennais* foi publicada em 1841. O grande trabalho escrito contra Rosmini sob o título *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini* leva a data de 1841/1843.

Nesse meio tempo, porém, em 1842, Gioberti havia escrito a obra que tanta influência exerceria no clima do Ressurgimento italiano e que ficaria no centro de tantas polêmicas: *Sobre o primado moral e civil dos italianos.* Em 1845, Gioberti voltou a Paris e, em 1846/1847, publicou uma dura polêmica contra os jesuítas: *O jesuíta moderno.* Criticado por muitos católicos e atacado também na alta hierarquia da Igreja, em 1848 Gioberti escreveu a *Apologia do jesuíta moderno,* concebida em defesa do seu livro *O jesuíta moderno.*

Os acontecimentos de 1848 levam Gioberti de volta à Itália: deputado e ministro, foi eleito presidente do Conselho. Mas, revelando-se utópicas as suas concepções neoguelfas, à luz dos acontecimentos, Gioberti retomou o caminho do exílio. Voltando a Paris, aqui veio a morrer em 26 de outubro de 1852. Durante esse segundo exílio, publicou outra obra de caráter político: *A renovação civil da Itália* (1851). As obras publicadas postumamente foram: *A filosofia da revelação* e a *Protologia,* ambas aparecidas em 1857. Na *Protologia* (ou "ciência primeira"). Gioberti reelaborou, considerando inclusive as idéias de Hegel, os motivos teóricos que expusera na *Introdução ao estudo da filosofia* nos primeiros anos de exílio.

7.2. Contra o "psicologismo" da filosofia moderna

Em sua *Introdução ao estudo da filosofia,* Gioberti toma posição contra o *psicologismo* que, a partir de Descartes, invadiu toda a filosofia moderna. É precisamente em Descartes é que Gioberti vê

o primeiro responsável por aquela decadência subjetivista da filosofia que chegou até Kant e que, no fundo, marca o próprio sistema de Hegel (sistema aparentemente "objetivo", mas que, substancialmente, é só psicologismo disfarçado) e ao qual sequer Rosmini soube resistir.

Se partimos do homem e aceitamos a autonomia da sua razão, então, diz Gioberti, são inevitáveis "a anarquia das idéias, a liberdade absoluta de pensar nos campos filosófico e religioso e a licenciosidade civil". O psicologismo pretende partir do homem para depois erigir sobre essa base a fábrica de "todo o cognoscível humano". "Os objetos externos, as substâncias, as causas, as informações sobre a ordem mundial e moral e, por fim, a própria idéia", tudo deveria ser alcançado a partir do sujeito.

Entretanto, essa base e esse ponto de partida são muito frágeis e não conseguem suportar toda a construção. O resultado da doutrina do livre-exame de Lutero e da doutrina do primado do sujeito de Descartes é a anulação do critério absoluto da verdade e da moralidade. E nem mesmo Rosmini escapa à armadilha do subjetivismo, como afirma Gioberti no livro *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini.* Rosmini cai no "ceticismo e no nulismo": ele parte da idéia entendida como *forma da mente humana,* mas, com base nesse fundamento, não consegue passar da idéia de ser possível para o ser real. Trata-se de absurda pretensão pensar em remontar a Deus considerando-o como construção da nossa mente, como "conceito nosso".

São essas, portanto, as razões pelas quais Gioberti, visando evitar os perigos deletérios do psicologismo, retoma o caminho do "platonismo", vale dizer, da doutrina da realidade objetiva das idéias. O Ser não é uma idéia construída pela mente; a Idéia é muito mais o Ser (ou Deus) que revela à própria mente e que se põe como fundamento e garantia de todo o saber. Não se trata do saber feito pelo homem e elaborado pela "livre busca pelo fundamento de Deus"; ao contrário, é Deus, isto é, o Ser real e absoluto, que constitui o fundamento e dá validade aos nossos conhecimentos. Esse é o núcleo da *filosofia do ser real* ou *ontologismo* de Gioberti.

7.3. A "fórmula ideal"

Assim como Malebranche afirmava que nós intuímos todas as coisas em Deus, da mesma forma Gioberti afirma que Deus se revela à mente humana. E, nessa manifestação de Deus à mente, ela é puramente passiva e, desse modo, não deforma nem falseia a realidade que se lhe apresenta. A evidência de Deus, do Ente real e absoluto ou Idéia, escreve Gioberti, "não brota do espírito humano (...), é objetiva e não subjetiva, pertence à realidade conhecida e não

V. Gioberti (1801-1852) foi um dos teóricos mais destacados do ontologismo, segundo o qual o homem, "em todo instante de sua vida, é espectador direto e imediato da criação".

ao nosso conhecimento; ela, portanto, é marcada pela necessidade objetiva, absoluta, que cabe à própria natureza, não ao intuito que a contempla; a evidência não nasce do espírito, e sim nele entra e penetra; vem de fora, não de dentro; o homem a recebe, não a produz; é partícipe dela, não seu autor".

Esse, portanto, é o modo como Gioberti tenta inverter a marcha triunfal do psicologismo da filosofia moderna. Para ele, há revelação originária da Idéia (ou Deus) à mente humana. De acordo com Bonald e o tradicionalismo francês, Gioberti está convencido de que a filosofia "é filha primogênita da religião". Em suma, a filosofia é *reflexão* sobre a revelação originária de Deus: "A filosofia começou quando, pela primeira vez, o homem começou a trabalhar com a reflexão sobre a parte racional de suas crenças religiosas".

A filosofia, portanto, procura transpor em palavras a revelação imediata e objetiva da Idéia à mente. Daí deriva aquela "fórmula ideal", que nada mais é do que "uma proposição que expressa a Idéia de modo claro, simples e preciso, através de um juízo". Ora, o primeiro conteúdo da fórmula ideal é que *o Ente existe necessariamente*. Isto é, Deus "revela-se a si mesmo e declara sua própria realidade ao nosso pensamento". Esse primeiro juízo "é legítimo e tem valor objetivo". E assim é, como escreve Gioberti, pela razão de que ele "é a simples repetição do juízo intuitivo, que o precede, o fundamenta e o autoriza".

Da revelação originária e objetiva de Deus como absoluto e necessário também deriva que ele é causa eficiente *do que existe*. O *existente* não é realidade que se auto-explica: ele requer o Ente como sua causa, razão por que o Ente é a causa do existente. Com isso, estamos na segunda parte da fórmula ideal: o *Ente cria o existente*. As realidades existentes encontram a sua razão de ser na causa primeira, que é Deus. Deus se revela como criador e, escreve Gioberti, a criação é "ação positiva e real, mas livre, pela qual o Ente (...) cria as substâncias e as causas segundas (...) e as conserva no tempo com a imanência da ação causante que, em função das coisas produzidas, é criação contínua". Desse modo, o espírito humano é "espectador direto e imediato da criação".

As coisas, porém, não param por aí, já que o homem não é somente espectador, mas, através da vida moral, também é ator do seu retorno ao Ente. E eis então a terceira parte da fórmula ideal: *o existente retorna ao Ente*. Escreve Gioberti: "Saída de Deus e retorno a Deus — eis a filosofia e a natureza, a ordem universal dos conhecimentos e a ordem universal das existências". Portanto, na base do nosso saber (a filosofia) e da realidade (a natureza) há uma estrutura objetiva que Deus revela originariamente ao homem e que as nossas palavras traduzem na "fórmula ideal" segundo a qual "o Ente procura o existente" e "o existente retorna ao Ente".

O caminho do ontologismo é o caminho para não se cair no pântano do subjetivismo, para evitar o panteísmo e para salvaguardar assim a liberdade e a autonomia da pessoa. O Ente é criador e não se confunde com os existentes. E o retorno do homem ao Ente não se concretiza "mediante a identificação absurda dos panteístas, e sim por meio daquela união que, ao invés de destruir a personalidade finita, a preserva e a aperfeiçoa".

A fórmula ideal expressa dois ciclos essenciais da estrutura da realidade: no primeiro, Deus cria o existente; no segundo, o existente volta a Deus. "A ontologia, que é a ciência dos princípios, diz respeito principalmente ao primeiro ciclo, ao passo que a ética concerne ao segundo: uma é a base e a outra é o cume do saber." E Gioberti projeta nova enciclopédia do saber precisamente a partir da fórmula ideal: a filosofia estuda os elementos racionais do Ente e a teologia "trabalha em torno do supra-inteligível, conhecido por revelação". Depois, "o conceito de criação insere (...) as matérias da matemática, da lógica e da moral". É verdade que os temas dessas disciplinas são "muito diversos"; entretanto, elas "têm o seguinte em comum: expressam uma síntese média entre o ente e o existente, entre o inteligível e o sensível". Por seu turno, o existente é o objeto das ciências físicas, que "se exercem sobre os sensíveis" estudando a natureza e o universo, mas de ponto de vista externo, ao passo que a psicologia, a cosmologia, a estética e a política os vêem de ponto de vista interior. Se a psicologia tenta compreender "a existência espiritual do homem", em cosmologia não é difícil perceber que é de Ente criador que deriva a ordem do universo. E, se a estética nos mostra que "no belo prevalece o sensível (e) no sublime o inteligível", no que se refere à política Gioberti destaca os males nela provocados pelo psicologismo e pelo subjetivismo modernos: a política está imersa em "caos espantoso", já que, pelo menos entre "os fautores dos governos livres", o que conta é "o arbítrio do indivíduo" e "não a ordem moral das coisas".

7.4. O "primado moral e civil dos italianos"

Falando de Gioberti, Rodolfo Mondolfo escreve o seguinte: "A filosofia deve ser a base da política: esse objetivo anima e aquece com o seu calor toda a especulação giobertiana". E, com base em sua filosofia, na obra *Sobre o primado moral e civil dos italianos,* Gioberti teoriza o seu programa político e delineia os fundamentos do movimento neoguelfo.

Em política, dissera Gioberti, "abundam as opiniões, mas falta a ciência". E, precisamente para suprir essa falta de ciência e de objetividade, Gioberti escreveu o *Primado,* derivando suas teses centrais das premissas teóricas já expostas e na convicção de que

uma política que não encontre a sua base em Deus está destinada ao malogro: "Só a idéia pode tornar unânimes os estadistas e os filósofos; sem a idéia, pode-se seduzir, mas não persuadir". Se aplicamos à sociedade humana a fórmula ideal "o Ente cria o existente", essa fórmula significa unicamente que "a religião cria a moralidade e a civilização do gênero humano".

Mas a religião na qual se conserva intacta a revelação de Deus ao homem é o cristianismo, do qual a Igreja católica é o custódio e intérprete fiel. Entretanto, o catolicismo tem o seu centro de difusão na Itália e é em Roma que se encontra o Papa. Foi a Itália que difundiu aquelas verdades comuns que fizeram a Europa. *A Itália criou a Europa,* mas, depois de Lutero e Descartes, a Europa afastou-se sempre mais da verdade objetiva revelada por Deus, passando a confiar e se basear no homem. E foi assim que a Europa caiu no caos do arbítrio.

A Europa só voltará ao caminho justo *se voltar à Itália.* Diz Gioberti: "Trata-se agora de refazer o que os apóstolos fizeram, isto é, estabelecer pela segunda vez o cristianismo na Europa e abater a gentilidade ressuscitada (...)." O destino da Itália, portanto, é o mesmo destino da Europa. A Itália, portanto, deve retomar sua missão de civilização no interior da história da humanidade. E Gioberti atribui essa missão e essa tarefa ao Ressurgimento, que, eliminando os municipalismos, unificando clero e leigos, dando nova dignidade ao clero e ao povo a capacidade de se reconhecer na Igreja, construindo o progresso sobre tradição, daria novamente à Itália o seu lugar na história da civilização e sua força civilizadora.

Na prática, Gioberti via a realização do Ressurgimento em uma unidade nacional a ser alcançada por meio das armas do Estado saboiano, sob a guia ideal e moral do Papa. Escreve Gioberti: "A unidade nacional dos povos é o dote e a condição mais vital do seu ser". De modo que, "centrada no catolicismo, essa concepção giobertiana é um neoguelfismo, mas o catolicismo que ele tem em mente é progressista, é liberalismo e racionalismo, celebrador do pensamento e da civilização" (R. Mondolfo).

Em suma, o sonho de Gioberti era uma federação de Estados italianos, tendo o Papa como chefe e do qual o exército do Reino da Sardenha deveria constituir o instrumento secular. A propósito da função que atribui ao Papa, Gioberti faz questão de distinguir sua posição da de Maistre. Com efeito, em carta (a Massari), de 1844, podemos ler: "Entre Maistre e eu existe essa grande diferença: ele faz do Papa instrumento de barbárie e servidão e eu me esforço por fazer dele instrumento de liberdade e cultura."

Entretanto, essas idéias de Gioberti, dentro em pouco, revelar-se-iam como nada mais que sonho. E, depois do insucesso da política neoguelfa, Gioberti, em 1851, escreve *A renovação política*

da Itália. No *Primado* (que dedicara a Sílvio Pellico), Gioberti escrevera que o povo, diferentemente do que pensava Mazzini, não estaria em condições de se organizar e alcançar a unidade por si só. Agora, ao contrário, na *Renovação,* Gioberti recorre ao povo, vendo a soberania no povo instruído. Fala também da melhoria das condições econômicas do povo, mas se mostra firmemente contrário à teoria comunista, que exige a abolição da propriedade privada. Por fim, persuadido de que o papado não se colocaria à frente da unificação nacional, Gioberti expressa a convicção de que essa unificação é tarefa do Reino da Sardenha.

A *Renovação* foi vista como profecia da década cavouriana, no sentido de que Cavour teria seguido os caminhos indicados por Gioberti. Escreve Massari (que organizou as *Recordações biográficas e carteio* de Gioberti), dedicando a edição a Cavour: "No rápido desenvolvimento da feliz sorte da Itália em 1859 e em 1860, quantas vezes exclamamos: como Gioberti tinha razão! E continuaremos prorrompendo na mesma exclamação enquanto os destinos de nossa pátria não se cumprirem!"

Sexta parte

O POSITIVISMO

"Ciência, logo previsão; previsão, logo ação: essa é a simples fórmula que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando esses dois termos em sua acepção total."

Auguste Comte

"A ciência e só a ciência pode dar à humanidade aquilo sem o que ela não pode viver: símbolo e lei."

Ernest Renan

"A evolução só pode terminar com o estabelecimento da mais elevada perfeição e da mais completa felicidade."

Herbert Spencer

A. Comte (1798-1857) foi o propugnador messiânico da sociedade baseada na metafísica da ciência.

Capítulo VIII

O POSITIVISMO

1. Lineamentos gerais

O positivismo representa amplo movimento de pensamento que dominou grande parte da cultura européia, em suas manifestações filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas e literárias (a propósito de literatura, basta pensar no verismo e no naturalismo), de cerca de 1840 a até quase às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Passado o furacão de 1848, excetuando-se o conflito da Criméia em 1858 e a guerra franco-prussiana de 1870, a era do positivismo foi época de paz substancial na Europa e, ao mesmo tempo, a época da expansão colonial européia na África e na Ásia.

Dentro desse quadro político, a Europa consumou sua transformação industrial e os efeitos dessa revolução sobre a vida social foram maciços: o emprego das descobertas científicas transformou todo o modo de produção; as grandes cidades se multiplicaram; cresceu de forma impressionante a rede de intercâmbios; rompeu-se o antigo equilíbrio entre a cidade e o campo; aumentaram a produção e a riqueza; a medicina debelou as doenças infecciosas, antigo e angustiante flagelo da humanidade.

Em poucas palavras, a revolução industrial mudou radicalmente o modo de vida na Europa. E os entusiasmos se cristalizaram em torno da idéia de *progresso humano e social* irrefreável, já que, de agora em diante, possuíam-se os instrumentos para a solução de *todos* os problemas. Para o pensamento da época, esses instrumentos eram sobretudo a ciência e suas aplicações na indústria, bem como o livre intercâmbio e a educação.

Ademais, no que se refere à ciência, deve-se dizer que, no período que vai de 1830 a 1890, freqüentemente se entrelaçando com o desenvolvimento da indústria (num entrelaçamento que não foi unilateral), a ciência registrou muitos passos adiante em seus mais importantes setores: na matemática, entre outros, temos as contribuições de Cauchy, Weierstrass, Dedekind e Cantor: na geometria, as de Riemann, Bolyai, Lobacewskij e Klein; a física apresenta os resultados das pesquisas de Faraday sobre a eletricidade e de Maxwell e Herz sobre o eletromagnetismo; ainda na física, temos os trabalhos fundamentais de Mayer, Helmholtz, Joule, Clausius e Thompson sobre a termodinâmica; o saber químico é desenvolvido por Belzelius, Mendelejev e Von Liebig, entre outros; Koch, Pasteur e seus discípulos desenvolvem a microbiologia, obtendo estrondosos êxitos; Bernard constrói a fisiologia e a medicina experimental. Além disso, é a época da teoria evolucionista de Darwin. E os projetos tecnológicos encontram o seu símbolo na Torre Eiffel de Paris e na abertura do canal de Suez.

Substancial estabilidade política, o processo de industrialização e o desenvolvimento da ciência e da tecnologia constituem os pilares do meio sociocultural que o positivismo *interpreta, exalta e favorece.* É bem verdade que os grandes males da sociedade industrial não tardarão a se fazer sentir (desequilíbrios sociais, lutas pela conquista de mercados, condição de miséria do proletariado, exploração do trabalho do menor etc.). Esses males eram diagnosticados pelo marxismo em direção diferente da interpretação do positivismo, que, embora não ignorando de modo algum tais males, pensava que eles logo desapareceriam, como fenômenos transitórios elimináveis pelo crescimento do saber, da educação popular e da riqueza.

Os representantes mais significativos do positivismo são Auguste Comte (1798-1857), na França; John Stuart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903), na Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) e Ernst Heckel (1834-1919), na Alemanha; Roberto Ardigò (1828-1920), na Itália. O positivismo, portanto, situa-se em tradições culturais diferentes: na França, inseriu-se no racionalismo, que vai de Descartes ao iluminismo; na Inglaterra, se desenvolveu inserindo-se na tradição empirista e utilitarista e, em seguida, entrelaçando-se com a teoria darwiniana da evolução; na Alemanha, assume a forma de cientificismo e de monismo materialista; na Itália, com Ardigò, aprofunda suas raízes no naturalismo renascentista, embora dê seus maiores frutos, dada a situação social da nação recém-unificada, no campo da pedagogia e também na antropologia criminal.

Apesar de tais diversificações, o positivismo apresenta traços comuns que nos permitem a sua identificação como movimento de pensamento:

1) Diversamente do idealismo, o positivismo reivindica *o primado da ciência:* nós conhecemos somente aquilo que as ciências nos dão a conhecer, pois *o único método de conhecimento é o das ciências naturais.*

2) O método das ciências naturais (identificação das *leis causais* e seu domínio sobre os *fatos*) não vale somente para o estudo da natureza, mas também para o *estudo da sociedade.*

3) Por isso, entendida como ciência dos "fatos naturais" que são as relações humanas e sociais, *a sociologia* é fruto qualificado do programa filosófico positivista.

4) O positivismo não apenas afirma a unidade do método científico e o primado desse método como instrumento cognoscitivo, mas também exalta a ciência como o único meio em condições de resolver, ao longo do tempo, *todos* os problemas humanos e sociais que até então haviam atormentado a humanidade.

5) Conseqüentemente, a era do positivismo é época perpassada por otimismo geral, que brota da certeza de progresso incontível (por vezes concebido como fruto da engenhosidade e do trabalho humano e por vezes, ao contrário, visto como necessário e automático) rumo a condições de bem-estar generalizado em uma sociedade pacífica e prenhe de solidariedade humana.

6) O fato de a ciência ser proposta pelos positivistas como o único fundamento sólido da vida dos indivíduos e da vida associada, de ela ser considerada como a garantia absoluta do destino progressista da humanidade e de o positivismo se pronunciar pela "divindade" do *fato* induziu alguns estudiosos a interpretarem o positivismo como parte integrante da mentalidade romântica. Somente que, no caso do positivismo, seria exatamente a ciência a ser infinitizada. Assim, por exemplo, o positivismo de Comte, diz Kolakowski, "contém uma construção de filosofia da história oniabrangente, que se consuma em visão messiânica".

7) Essa interpretação, porém, não impediu que outros intérpretes (por exemplo, Geymonat) vissem no positivismo temas fundamentais tomados da tradição iluminista, com a tendência a considerar os fatos empíricos como a única base do verdadeiro conhecimento, a fé na racionalidade científica como solução dos problemas da humanidade ou ainda a concepção leiga da cultura, entendida como construção puramente humana, sem dependências em relação a pressupostos e teorias teológicos.

8) Sempre em linhas gerais, o positivismo (neste caso, John Stuart Mill é exceção) é caracterizado pela confiança acrítica e, amiúde, leviana e superficial, na estabilidade e no crescimento sem obstáculos da ciência. Essa confiança acrítica na ciência chegou a se tornar fenômeno de costumes.

9) A "positividade" da ciência leva a mentalidade positivista a combater as concepções idealistas e espiritualistas da realidade, concepções que os positivistas rotulavam como metafísicas, embora mais tarde tenham caído em metafísicas igualmente dogmáticas.

10) A confiança na ciência e na racionalidade humana, em suma, os traços iluministas do positivismo induziram alguns marxistas a considerarem insuficiente e até reducionista a usual interpretação marxista, que só vê no positivismo a ideologia da burguesia da segunda metade do século XIX.

2. Auguste Comte e o positivismo na França

2.1. A lei dos três estágios

Nascido em Montpellier de família modesta "eminentemente católica e monárquica", discípulo e secretário (e, depois, decidido antagonista) de Saint-Simon, aluno da famosa *École Polytechnique* (e, aqui, não devemos esquecer a função de *modelo* da famosa *École Polytechnique,* que, nascida como forja do exército da Revolução, foi depois transformada tendo em vista a preparação dos engenheiros e técnicos especializados de que a indústria francesa em desenvolvimento precisava cada vez mais), versado em matemática e, nos anos de sua formação, leitor dos empiristas ingleses, de Diderot, d'Alembert, Turgot e Condorcet (mais tarde, "por higiene mental", leria o menos possível), Auguste Comte (1798-1857) é o iniciador do positivismo francês, o pai oficial da sociologia e, em certos aspectos, o expoente mais representativo da orientação positivista do pensamento. "Nem bem completara catorze anos, já experimentava a necessidade fundamental de regeneração universal, ao mesmo tempo política e filosófica, sob o impulso ativo da crise revolucionária salutar cuja fase principal precedera meu nascimento. A luminosa influência de uma iniciação matemática que tive em família, felizmente desenvolvida na *École Polytechnique* fez-me pressentir instintivamente o único caminho intelectual que podia realmente conduzir a essa grande renovação". É o que escreve Comte sobre o seu itinerário intelectual e moral, acrescentando que foi em 1822 que teve claro o seu projeto filosófico, "sob a constante inspiração da minha grande lei relativa ao conjunto da evolução humana, individual e coletiva": a lei dos três estágios. A leitura desse trecho nos convence da justeza da observação de Leszek Kolakowski, para quem "toda a doutrina de Comte, especialmente a sua doutrina científica, só é compreensível como parte de seus projetos de reforma universal, que abrangem não somente a ciência, mas também os outros setores da vida humana".

No trecho citado, Comte fala de sua "grande lei". Trata-se da lei dos três estágios, segundo a qual a humanidade, da mesma forma que o psiquismo dos indivíduos, passa através de três estágios: o teológico, o metafísico e o positivo. Diz Comte no *Curso de filosofia positiva* (1830-1842): "Estudando o desenvolvimento da inteligência humana (...) de sua primeira manifestação até hoje, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, à qual ela está submetida por necessidade invariável e que me parece poder-se estabelecer solidamente, tanto pelas provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nós mesmos como pela verificação histórica que se pode fazer pelo exame atento do passado. Essa lei consiste no seguinte: cada uma das nossas principais concepções e cada ramo dos nossos conhecimentos passam necessariamente por três estágios teóricos diferentes, o estado teológico ou fictício, o estado metafísico ou abstrato e o estado científico ou positivo (...). Daí três tipos de filosofia ou de sistemas conceituais gerais sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente. O primeiro é ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é seu estado fixo e definitivo; o segundo é destinado unicamente a servir como etapa de transição".

No estágio teológico, os fenômenos são vistos como "produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos"; no estágio metafísico, são explicados em função de essências, idéias ou forças abstratas (os corpos se uniriam graças à "simpatia"; as plantas cresceriam em virtude da presença da "alma vegetativa"; o ópio, como ironizava Molière, adormece porque possui a "virtude soporífera"); mas é somente no "estágio positivo que o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter conhecimentos absolutos, renuncia a perguntar-se qual é a sua origem, qual o destino do universo e quais as causas íntimas dos fenômenos para procurar somente descobrir, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, as suas leis efetivas, isto é, as suas relações invariáveis de sucessão e semelhança".

É essa, portanto, a lei dos três estágios, o conceito-chave da filosofia de Comte, para quem ela encontraria confirmação tanto no desenvolvimento da vida dos indivíduos (todo homem é *teólogo* na sua infância, é *metafísico* em sua juventude e é *físico* em sua maturidade) como na história humana. Até sem conhecer Vico nem Hegel, Comte constrói com sua lei dos três estágios grandiosa filosofia da história, que se apresenta como o esquema de toda a evolução da humanidade.

2.2. **A doutrina da ciência**

Agora, portanto, estamos no estágio positivo. Os métodos teológicos e metafísicos não são mais empregados por ninguém,

exceto no campo dos fenômenos sociais, observa amargamente Comte no *Curso de filosofia positiva,* "embora a sua insuficiência a esse respeito já seja plenamente sentida por todos os espíritos um pouco evoluídos". Eis, portanto, sublinha Comte, "a grande e única lacuna que se trata de preencher para construir a filosofia positiva". A filosofia positiva, portanto, deve submeter a sociedade rigorosa pesquisa científica, já que somente uma sociologia científica pode "ser considerada como a única base sólida para a reorganização social, que deve encerrar o estado de crise em que se encontram há longo tempo as nações mais civilizadas".

Não se podem resolver crises sociais e políticas sem o devido conhecimento dos fatos sociais e políticos. E é por essa razão que Comte vê como tarefa extremamente urgente a do desenvolvimento da *física social,* vale dizer, da sociologia científica. Mas, antes de mais nada, em que consiste a ciência para Comte? Na opinião dele, o objetivo da ciência está na *pesquisa das leis,* já que "só o conhecimento das leis dos fenômenos, cujo resultado constante é o de fazer com que possamos prevê-los, evidentemente, pode nos levar, na vida ativa, a modificá-los em nosso benefício". A lei é necessária para prever e a previsão é necessária para a ação do homem sobre a natureza. Afirma Comte: "Em suma, *ciência, logo previsão; previsão, logo ação:* essa é a fórmula simples que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando esses dois termos em sua acepção total."

Na trilha de Bacon e Descartes, Comte pensa que a ciência é que deve fornecer ao homem o domínio sobre a natureza. E, no entanto, ele não é em absoluto de opinião que a ciência, essencialmente e por sua natureza, esteja voltada para os problemas práticos. Comte é claro sobre a natureza teórica dos conhecimentos científicos, que ele se apressa a distinguir claramente dos conhecimentos técnico-práticos. A esse respeito, chega a citar uma consideração de Condorcet: "O marinheiro preservado do naufrágio graças à observação exata da longitude deve sua vida a uma teoria concebida dois mil anos antes por homens de gênio, que tinham em vista simples especulações geométricas".

Mas Comte também não é empirista de tipo antigo, que cuida somente dos dados de fato e exclui as teorias. Ainda no *Curso de filosofia positiva,* podemos ler: "Nós reconhecemos que a verdadeira ciência (...) consiste essencialmente de leis e não mais de fatos, embora estes sejam indispensáveis para o seu estabelecimento e sua sanção". A pura erudição consiste em fatos sem lei; a verdadeira ciência consiste em leis controladas com base nos fatos. E esse controle com base nos fatos exclui da ciência toda busca de essências e causas últimas metafísicas.

Essas idéias de Comte sobre a doutrina da ciência influenciaram o pensamento posterior em virtude de sua clareza e validade.

De qualquer modo, porém, já em alguns trechos do *Curso de filosofia positiva* e depois, sobretudo, no *Sistema de política positiva* (1851-1854), Comte enrijece a sua imagem de ciência, quase ao ponto de absolutizá-la: condena pesquisas especializadas, inclusive experimentais, o uso excessivo do cálculo e qualquer pesquisa científica cuja utilidade não seja evidente. Por isso, em sua opinião, deve-se confiar a ciência não aos cientistas, mas aos "verdadeiros filósofos", ou seja, a todos os que estão "dignamente dedicados ao sacerdócio da humanidade". O desenvolvimento posterior das ciências desmentiu essas idéias de Comte. Ademais, um conhecimento que hoje parece inútil pode se tornar necessário amanhã. Entretanto, no sistema de Comte, um saber estável e bloqueado está em função de uma ordem social estável.

2.3. A sociologia como física social

Para passar de uma sociedade em crise para a "ordem social", há necessidade de saber. O conhecimento é feito de leis provadas com base nos fatos. Desse modo, é preciso encontrar as leis da sociedade se quisermos resolver suas crises: "Abandonando-se também na filosofia política a razão das idealidades metafísicas, em benefício das realidades observadas, por meio de subordinação sistemática, direta e contínua da imaginação à observação, necessariamente as concepções políticas deixam de ser absolutas para serem relativas ao estado da civilização humana, de modo que as teorias, podendo seguir o curso natural dos fatos, permitem prevê-los (...). É na previsibilidade racional do desenvolvimento futuro da convivência social que se pode resumir o espírito fundamental da política positiva".

Portanto, para a sociologia, através do raciocínio e da observação, é possível estabelecer as leis dos fenômenos sociais, como a física pode estabelecer as leis que guiam os fenômenos físicos. Comte divide a sociologia ou física social em *estática social* e *dinâmica social*. A estática social estuda as condições de existência comuns a todas as sociedades em todos os tempos. Tais condições são a sociabilidade fundamental do homem, o núcleo familiar e a divisão do trabalho, que se concilia com "a cooperação dos esforços". A lei fundamental da estática social é a conexão entre os diversos aspectos da vida social, de modo que, por exemplo, uma constituição política não é independente de fatores como o econômico e o cultural.

Por seu turno, a dinâmica social consiste no estudo das leis de desenvolvimento da sociedade. Sua lei fundamental é a dos três estágios. Também o progresso social segue essa lei. Ao estágio teológico, corresponde a supremacia do poder militar (é o caso do

feudalismo); ao estágio metafísico, corresponde a resolução (que começa com a Reforma protestante e termina com a Revolução Francesa); ao estágio positivo, corresponde a sociedade industrial.

Não há espaço, aqui, para registrar as considerações vivas e interessantes de Comte sobre "a liberdade ilimitada de consciência", sobre a escravidão (a escravidão que o horroriza é "aquela das nossas colônias, que, por sua natureza, constitui verdadeira monstruosidade política, e a escravidão organizada" dentro da indústria contemporânea), sobre a Idade Média, o catolicismo, a Reforma, a educação, a mulher (o sexo feminino está "em uma espécie de contínuo estado de infância", embora afirme que "quem se cansa de agir e até de pensar nunca se cansa de amar"), sobre o divórcio (uma "aberração"), sobre a Revolução Francesa ("essa crise decisiva era indispensável") etc.

Seja como for, é preciso destacar alguns pontos decisivos da sociologia de Comte: 1) A estática social indaga sobre as condições da *Ordem;* a dinâmica estuda as leis do *Progresso.* 2) "O progresso humano, em seu conjunto, sempre se concretizou seguindo etapas obrigatórias, porque *naturalmente* necessárias; a história da humanidade é o desdobramento da natureza humana". 3) O desenvolvimento da humanidade vai do estágio teológico ao estágio positivo; no entanto, Comte não desvaloriza o passado e a tradição em nome da exaltação do futuro. É o passado que está grávido do futuro e "a humanidade é composta mais de mortos que de vivos"; "os mortos governam sempre mais os vivos". 4) A física social é o pressuposto necessário de uma política racional. E o desastroso, diz Comte, é que a política está nas mãos dos advogados e dos literatos, que nada sabem sobre o modo de funcionamento da sociedade. A exemplo dos fenômenos naturais, os fenômenos sociais só podem ser modificados sob a condição de que conheçamos suas leis. E Comte repete, com Bacon: *natura non nisi parendo vincitur.*

Mas através de que caminhos podemos conhecer as leis da sociedade? Na opinião de Comte, os caminhos para alcançar o conhecimento sociológico são *a observação, o experimento* e *o método comparativo.* A observação dos fatos sociais é observação direta e enquadrada na teoria, isto é, na teoria dos três estágios. Em sociologia, o experimento não é tão simples como em física ou em química, já que não se pode mudar as sociedades à vontade; entretanto, da mesma forma que em biologia, também na sociologia os casos patológicos, alterando o nexo normal dos acontecimentos, substituem de certo modo o experimento. Já o método comparativo estuda as analogias e as diferenças entre as diversas sociedades, nos seus respectivos estágios de desenvolvimento. E, diz Comte, é o método histórico que constitui "a única base fundamental sobre a qual pode realmente se basear o sistema da lógica política".

2.4. A classificação das ciências

A sociologia, cuja construção é tarefa urgente da filosofia política, coloca-se no vértice do ordenamento das ciências. A partir de sua plataforma matemática, as ciências positivas são hierarquizadas segundo grau decrescente de generalidade e crescente de complicação: astronomia, física, química, biologia e sociologia. Nesse esquema não estão abrangidas a teologia, a metafísica e a moral, pois as duas primeiras não são ciências positivas, ao passo que a terceira abrange-a a sociologia. A psicologia, também excluída da relação, é reduzida por Comte em parte à biologia e em parte à sociologia. Também a matemática não figura na relação, mas o primeiro volume do *Curso de filosofia positiva* é todo dedicado à matemática, que, "de Descartes e Newton para cá, é a verdadeira base fundamental de toda a filosofia natural", isto é, de todas as ciências, no sentido de que ela é "a imensa e admirável extensão da lógica natural a certa ordem de deduções".

Comte pretende que a ordem das ciências por ele proposta seja simultaneamente ordem *lógica, histórica e pedagógica.* A ordem lógica é dada pelo critério da simplicidade do objeto: primeiro vêm as ciências, que, em sua opinião, têm objeto mais simples; depois, caminha-se pouco a pouco até a sociologia, que teria o objeto mais complexo. A ordem histórica pode ser identificada na passagem de cada uma das ciências ao estado positivo: a astronomia saiu da metafísica com Copérnico, Kepler e Galileu; a física alcançou o estado positivo graças às obras de Huygens, Pascal, Papin e Newton; a química saiu do seu limbo metafísico com Lavoisier; a biologia, com Bichat e Blainville. Resta a sociologia, que, como ciência positiva, ainda se encontra no estado programático. E Comte, precisamente, esforçou-se por realizar esse programa. A ordem pedagógica é dada pelo fato de que se deveria ensinar as ciências na mesma ordem de sua gênese histórica.

Na hierarquia de Comte, as ciências mais complexas pressupõem as menos complexas: a sociologia pressupõe a biologia, que pressupõe a física. Entretanto, isso não significa que as ciências superiores sejam redutíveis às inferiores. Cada qual tem sua autonomia, suas leis autônomas. E a sociologia, portanto, não pode se reduzir à biologia nem à psicologia. A sociedade tem realidade natural e *originária:* os homens vivem em sociedade porque isso integra sua natureza social. Os homens são sociáveis desde o início, não havendo necessidade de nenhum "contrato social" para associá-los, como queria Rousseau.

Um ponto muito importante ainda. A filosofia não é nomeada na classificação das ciências de Comte. Qual é, então, o lugar da filosofia no pensamento de Comte? Para Comte, a filosofia não é o

conjunto de todas as ciências. Ele vê a função da filosofia no "determinar exatamente o espírito de cada uma delas, no descobrir as suas relações e conexões e no resumir, se for possível, todos os seus princípios próprios em número mínimo de princípios comuns, em conformidade com o método positivo". A filosofia, portanto, se reduz à metodologia das ciências: ela, escreve Comte, "é o único e verdadeiro meio racional para evidenciar as leis lógicas do espírito humano".

2.5. A religião da humanidade

Na última grande obra de Comte, o *Sistema de política positiva* (1851-1854), a intenção comtiana de regenerar a sociedade com base no conhecimento das leis sociais assume a forma de religião, na qual o amor a Deus é substituído pelo amor à *Humanidade*. A Humanidade é o ser que transcende os indivíduos. Ela é composta por todos os indivíduos vivos, pelos mortos e pelos ainda não nascidos. No seu interior, os indivíduos se substituem como as células de organismo. Os indivíduos são o produto da Humanidade, que deve ser venerada como o eram outrora os deuses pagãos.

Fascinado pelo catolicismo, em virtude do seu universalismo e de sua capacidade de envolver em si toda a vida humana, Comte sustenta que a religião da humanidade deve ser a cópia exata do sistema eclesiástico. Os dogmas da nova fé já estão prontos: são a filosofia positiva e as leis científicas. Os ritos, os sacramentos, o calendário e o sacerdócio são necessários para a difusão de novos dogmas. Haverá um batismo secular, uma crisma secular e uma extrema-unção secular. O anjo da guarda positivo será a mulher (não devemos nos esquecer da idealização que Comte fez da mulher amada, Clotilde de Vaux). Os meses tomarão nomes significativos da religião positiva (por exemplo, Prometeu) e os dias da semana serão consagrados cada um a uma das sete ciências. Serão construídos templos laicos (institutos científicos). Um papa positivo exercerá a sua autoridade sobre as autoridades positivas que se ocuparão do desenvolvimento das indústrias e da utilização prática das descobertas. Na sociedade positiva, os jovens serão submetidos aos anciãos e o divórcio será proibido. A mulher torna-se a protetora e fonte da vida sentimental da humanidade. A Humanidade é o "Grande Ser", o espaço, o Grande Ambiente e a terra o Grande Fetiche — essa é a trindade da religião positiva.

2.6. As "razões" de Comte

As críticas ao pensamento de Comte não se fizeram esperar. Entretanto, elas não impediram ampla difusão do pensamento

comtiano. Deve-se ainda dizer que seus maiores difusores, como Littré, eliminaram desde o início tudo o que dizia respeito à religião positiva. Ademais, nem todo o pensamento de Comte, mas somente algumas de suas partes, teve influência duradoura sobre o pensamento posterior. A idéia da importância da ciência para o progresso da humanidade, a crítica ao pensamento metafísico não provado, a idéia da sociologia como ciência autônoma não redutível a outras ciência, a insistência na importância da tradição, o reconhecimento da historicidade dos fatos humanos e da própria ciência, a tomada de posição em relação à unicidade do método científico e do valor cognoscitivo (e não somente prático) da ciência — esses são alguns temas que demonstraram a sua influência durável e positiva na história do pensamento.

Certo, a lei dos três estágios é uma metafísica da história que contradiz flagrantemente o método positivo. A classificação das ciências logo provoca perplexidade: as idéias de simplicidade e complexidade do objeto são relativas aos critérios adotados, não são atributos absolutos dos objetos. As idéias de Comte sobre a evolução das ciências freqüentemente mostram-se falsas (a biologia, por exemplo, não esperou o século XIX para nascer, mas já era praticada pelos gregos). A dogmatização das teorias científicas e algumas prescrições comtianas sobre aquilo que devem ou não devem fazer os cientistas são hoje totalmente anacrônicas.

A imitação grosseira do catolicismo pela religião da Humanidade suscitou o sentimento do ridículo nos intérpretes. E, no entanto, alguns estudiosos souberam apreciar também essa parte da filosofia de Comte. É o caso de Raymond Aron, para quem "o 'Grande Ser' que Auguste Comte nos convida a amar é aquilo que os homens fizeram de melhor (...). Se se deve amar algo na Humanidade, exceto as pessoas eleitas, certamente é melhor amar a humanidade essencial, da qual os grandes homens são a expressão e o símbolo, do que amar apaixonadamente uma ordem econômica e social a ponto de querer a morte de todos os que não crêem nessa doutrina da salvação (...). O que Auguste Comte quer nos fazer amar não é a sociedade francesa atual, nem a sociedade russa de amanhã, nem a sociedade norte-americana de depois de amanhã, mas sim a excelência de que foram capazes alguns homens e em direção à qual alguns homens ainda deverão se elevar".

2.7. A difusão do positivismo na França

Não foi, entretanto, a religião da Humanidade que constituiu a herança mais duradoura de Comte. Embora Pierre Laffitte (1823-1903) tenha defendido o pensamento de Comte em sua unidade indissolúvel, Émile Littré (1801-1881), como já dissemos, na sua

campanha em favor do positivismo, encostou os resultados da última fase do pensamento de Comte. Littré, acadêmico da Franca e senador vitalício, foi o autor da obra *Comte e a filosofia positiva* (1863) e do *Grande dicionário da língua francesa.* O trabalho de Littré teve muita ressonância. Mas foram Ernest Renan e Hyppolite Taine que criaram um autêntico clima positivista na cultura francesa.

Ernest Renan (1823-1892) foi essencialmente historiador do judaísmo e do cristianismo. São conhecidas a sua *História do povo de Israel* (1887-1893) e a sua *Vida de Jesus* (1863; trata-se do primeiro volume da *História das origens do cristianismo).* Renan aplicou as suas idéias positivistas ao estudo dos acontecimentos religiosos, despojando-os de todo aspecto sobrenatural. A concepção filosófica de Renan está registrada no livro *O futuro da ciência* (escrito em 1848, mas publicado somente em 1890), onde o autor sustenta que "a ciência e só a ciência pode dar à humanidade aquilo sem o que ela não pode viver: símbolo e lei".

Hyppolite Taine (1828-1893) é autor de obras célebres, como *As origens da França contemporânea* (5 vols., 1875-1893), *Os filósofos franceses do século XIX* (1857), *Filosofia da arte* (1865) e *História da literatura inglesa* (1863). Taine aplicou as idéias positivistas à crítica literária e à estética: toda obra de arte é o produto necessário de determinado ambiente social e de precisas condições históricas e psicológicas. Para Taine, "pode-se considerar o homem como animal de espécie superior, que produz filosofia mais ou menos como os bichos-da-seda fazem os seus casulos e as abelhas as suas colméias". Em sua opinião, "o vício e a virtude são produtos, como o vitríolo e o açúcar, e todo dado complexo nasce do encontro com outros mais simples". Em *Os filósofos franceses do século XIX,* Taine critica os espiritualistas, como Maine de Biran e Cousin, augurando o retorno da cultura francesa às tradições do iluminismo, a Voltaire e os enciclopedistas. A obra *Sobre a inteligência* (1870) representa a tentativa decidida de reduzir toda a vida espiritual a mecanismo regulado por leis naturais: esse trabalho influiria sobre o primeiro psicólogo especialista conhecido da França e fundador da psicologia positiva, Théodule Ribot (1839-1916).

2.8. Claude Bernard e o nascimento da medicina experimental

Para Comte e os positivistas em geral (à exceção de John Stuart Mill), a ciência é dogma que não necessita de análises. No entanto, como fez Augusto Murri na Itália, também na França, na época do positivismo, Claude Bernard (1813-1878) apresentou refinada e profunda reflexão sobre a lógica da ciência. Alinhado

entre os maiores fisiólogos (entre outras coisas, descobriu a função glicogênica do fígado), determinista (e não fatalista), Bernard sustenta, na famosa *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), que "não há nenhuma diferença entre os métodos de investigação da fisiologia, da patologia e da terapia. Trata-se sempre do mesmo método de observação e de experimento, que se baseia sempre nos mesmos princípios e só varia na aplicação, conforme a complexidade do fenômeno".

Bernard, portanto, defende o método experimental na medicina. Mas é óbvio que o experimento pressupõe sempre *alguma* coisa a experimentar. E esse alguma coisa são as hipóteses. Diz ainda Bernard: 'Todo homem sempre imagina alguma coisa quando observa e procura interpretar os fenômenos naturais, antes mesmo de conhecê-los por meio do experimento. Essa tendência é inata no homem: a idéia preconcebida foi e sempre será o primeiro impulso da mente que indaga. O método experimental, ao invés, tende a transformar essa idéia *a priori,* baseada em simples intuição ou em conceito vago das coisas, em interpretação *a posteriori* baseada no conhecimento experimental dos fenômenos".

Na opinião de Bernard, "o homem é fantasioso e cheio de orgulho por sua própria natureza: por isso, ele acabou por acreditar que as concepções ideais de sua mente, que só correspondiam aos seus sentimentos, representavam também a realidade. Por isso, o método experimental não tem nada de espontâneo e inato no homem." Também ele é fruto de tentativas e erros, de esperanças malogradas.

O método experimental é a imposição de uma disciplina à fantasia, disciplina voltada para a eliminação daquelas hipóteses (ou mundos possíveis) incapazes de descrever, explicar ou prever algum pedaço ou aspecto do mundo real. Viu-se que a fantasia não bastava para compreender o mundo, então procurou-se disciplinála. E *a ciência e o seu progresso são o fruto desse disciplinamento.* Um disciplinamento crítico que, segundo Bernard, distingue o metafísico e o escolástico do experimentador. Tanto os dois primeiros como o terceiro partem de idéias *a priori,* mas "com a diferença de que o escolástico considera a sua idéia como verdade absoluta por ele descoberta e da qual extrai todas as conseqüências apenas com o auxílio da lógica, ao passo que o experimentador, mais modesto, considera a sua idéia como simples quesito, como interpretação antecipada da natureza, interpretação mais ou menos provável, da qual extrai de modo lógico as conseqüências, que a todo instante confronta com a realidade através do experimento (...). A idéia experimental, portanto, é idéia *a priori,* que, no entanto, se apresenta sob a forma de hipóteses e cuja validade se julga submetendo suas deduções ao critério experimental".

Esses lineamentos gerais de metodologia Bernard os transfere *pari passu,* para a medicina. Diz ele: "Seria fácil apresentar exemplos para demonstrar que, como em fisiologia, também na patologia as idéias absurdas podem às vezes levar a descobertas úteis, como não seria difícil encontrar argumentos para demonstrar que até as teorias mais acreditadas devem ser consideradas provisórias e não verdades absolutas, às quais se precise submeter os fatos".

Por outro lado, também "na terapia a pesquisa deve obedecer às mesmas regras da pesquisa fisiológica e patológica". Também aqui, com efeito, idéias preconcebidas guiaram o médico em suas tentativas terapêuticas. *Diagnose, prognose e terapia são hipóteses e devem ter suas conseqüências submetidas à prova para se atestar se correspondem ou não aos fatos.* Na realidade, "a verdadeira característica da ciência consiste na crítica aos fatos" e o motor do método experimental é a dúvida. E "a única crítica científica válida em patologia e em terapia é, como vimos em fisiologia, a crítica experimental (...); a medicina experimental se baseia unicamente na observação e no experimento de controle e (...) a fisiologia, a patologia e a terapia devem obedecer às mesmas leis dessa crítica comum".

Bernard pôs a fisiologia como base da medicina e, com isso, pôs a medicina de laboratório (a medicina experimental) como base da medicina clínica — esse foi o maior dos vários méritos de Bernard. Escreve ele: "Como todas as ciências de observação diferem das ciências experimentais, da mesma forma também a medicina experimental difere da medicina de observação pelo objetivo a que visa. Uma ciência de observação visa a descobrir as leis dos fenômenos naturais para poder prevê-los; entretanto, ela não pode modificá-los e se apossar deles a seu bel-prazer. Uma dessas ciências é a astronomia: podem-se prever os fenômenos astronômicos, mas não modificá-los. Já as ciências experimentais visam a descobrir as leis dos fenômenos naturais não somente para prevê-los, e sim também para regulá-los e dominá-los: esse, por exemplo, é o caso da química e da física".

E continua Bernard: "Ora, alguns médicos acreditam que a medicina deve se manter como ciência de observação, isto é, medicina que pode prever o decurso e o resultado das doenças, mas não pode agir diretamente sobre elas. Outros médicos, porém — e eu estou entre eles —, consideram que a medicina pode se tornar ciência experimental, isto é, medicina capaz de penetrar no interior do organismo e encontrar os meios para modificar e regular até certo ponto os fenômenos ocultos da máquina viva. Os médicos observadores consideram o organismo vivo como pequeno mundo contido no grande, como uma espécie de planeta vivo e efêmero, cujos movimentos são governados por leis: só a observação pode nos fazer conhecer essas leis, de modo a prever o andamento e a

evolução dos fenômenos biológicos no estado normal e no estado patológico, mas não nos permite modificar o seu curso natural. Essa doutrina foi expressa em toda a sua plenitude por Hipócrates".

Bernard prossegue: "A medicina de simples observação, portanto, exclui toda intervenção ativa. Por isso, tem sido chamada também de *medicina de espera,* isto é, medicina que observa e prevê o decurso das doenças sem intervir diretamente em seu decurso. Entretanto, é raro encontrar médico puramente hipocrático. E fácil seria demonstrar que muitos médicos que pregam essa doutrina a alta voz não se atêm a ela de modo algum quando põem em prática os preceitos mais temerários e insensatos da terapia empírica. Não condeno essas tentativas terapêuticas, que são quase sempre experimentos de orientação; digo somente que isso não é medicina hipocrática, mas empirismo. O médico empírico que age mais ou menos cegamente, no fundo, é alguém que estuda os fenômenos vitais. E, como tal, deve ser considerado o médico do período empírico da medicina experimental".

Já a medicina experimental, diz ainda Bernard, "quer conhecer as leis do organismo sadio e doente, não apenas para prever os fenômenos, mas também para, dentro de certos limites, poder regulá-los e modificá-los. De tudo o que dissemos até agora, pode-se compreender que a medicina tende fatalmente a tornar-se experimental. E todo médico, administrando remédios eficazes aos seus doentes, colabora para a edificação dessa medicina experimental. Mas, para que a atividade do médico experimental saia do empirismo e mereça o nome de ciência, é necessário que ela se baseie no conhecimento das leis que governam os fenômenos biológicos no ambiente interno do organismo sadio e doente".

E conclui: "A base científica da medicina experimental é a fisiologia. Já o dissemos, sem fisiologia não existe ciência médica. No fundo, os doentes nada mais são do que fenômenos fisiológicos em condições novas, que é preciso determinar. Como veremos, as ações tóxicas e terapêuticas se remetem a simples modificações fisiológicas das propriedades dos elementos histológicos dos tecidos. Em uma palavra, se quisermos compreender e explicar o mecanismo das doenças e a ação dos agentes terapêuticos e tóxicos, precisamos recorrer sempre à fisiologia".

3. Stuart Mill e o positivismo utilitarista inglês

3.1. Os problemas de Malthus

O utilitarismo da primeira metade do século XIX é o movimento filosófico que, herdeiro das teses e da atitude dos iluministas,

constitui, dentro da tradição filosófica empirista, a primeira manifestação do positivismo social na Inglaterra. Os representantes mais importantes do utilitarismo são Jeremiah Bentham, James Mill e seu filho John Stuart Mill. Escreve Bertrand Russell: "Bentham, e sua escola derivaram sua filosofia, em todas as suas linhas principais, de Locke, Hartley e Helvetius: sua importância não é tanto filosófica, e sim muito mais política, como chefes do radicalismo inglês e como homens que, sem querê-lo, prepararam o caminho para as doutrinas socialistas". Dois grandes estudiosos da economia clássica também são habitualmente relacionados entre os representantes do utilitarismo: trata-se de Adam Smith e David Ricardo. E, ao delinear um quadro das idéias econômicas e sociais da Inglaterra na primeira metade do século XIX, também não podemos calar inteiramente sobre Robert Owen e, especialmente, sobre Mathus.

Thomas Robert Malthus (1766-1834) publicou em 1798, de forma anônima, o seu célebre *Ensaio sobre a população.* Malthus parte de dois postulados inegáveis: "1) o alimento é necessário à vida do homem; 2) a atração entre os dois sexos é indispensável e se manterá sempre, mais ou menos, como é atualmente". Com base nesses dois postulados, ele afirma que "o poder de crescimento da população é infinitamente maior do que o poder que a terra possui de produzir os meios de subsistência necessários ao homem; com efeito, se não for travada, a população aumenta segundo uma progressão geométrica, ao passo que os recursos aumentam segundo uma projeção aritmética". Se houvessem encontrado alimento suficiente e espaço para se expandir, as espécies animais já teriam enchido a terra. Mas a escassez *(necessity),* "essa imperiosa lei da natureza, que domina todo o criado", as restringe dentro de limites bem definidos.

Mas, se os animais e as plantas são mantidos dentro desses limites por obra da dispersão de sementes, das doenças e da morte precoce, os homens são controlados por obra da miséria e do vício. Para Malthus, esse controle repressivo exercido sobre a população pela miséria e pelo vício ("esses amargos ingredientes no cálice da vida humana") deve ser substituído, na medida do possível, pelo controle preventivo, que consiste em impedir o aumento excessivo da população, por meio da "contenção moral", isto é, "abstendo-se do matrimônio por motivos de prudência e com conduta estritamente moral durante o período dessa abstinência". Hoje, a solução do problema proposta por Malthus não é a mais apreciada nem a mais válida. Mas é certo que os problemas das relações entre população, recursos naturais e ambiente estão hoje no centro da atenção mundial, talvez tornados ainda mais agudos pela ausência de fonte de energia limpa, suficiente e barata.

3.2. A economia clássica: Adam Smith e David Ricardo

David Ricardo (1772-1823) é autor da obra *Princípios de economia política e de tributação* (1817). Juntamente com Adam Smith (1723-1790), Ricardo é o representante de maior prestígio da economia política clássica.

Na *Pesquisa sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), Smith sustentara que: 1) *só é produtivo o trabalho manual,* que cria bens materiais que têm valor objetivo de troca; 2) os cientistas, os políticos, os governantes, os professores, em suma, todos os produtores de bens imateriais, *quae tangere non possumus,* contribuem só indiretamente para a formação da riqueza nacional, razão por que a riqueza de uma nação será tanto maior quanto menor for o mundo dos ociosos; 3) alcança-se o ápice da sabedoria quando o Estado, *deixando cada indivíduo livre para alcançar o máximo bem-estar pesssoal, assegurar automaticamente o máximo bem-estar a todos os indivíduos.*

Esta é a essência do liberalismo de Smith: "O estudo da vantagem pessoal leva cada indivíduo a preferir a ocupação mais vantajosa também para a coletividade. A sua intenção não é a de contribuir para o interesse geral: ele só está olhando para a sua vantagem. Mas, nesse caso, como em muitos outros, ele é conduzido por "*mão invisível*" para a realização de objetivo estranho às suas intenções". Em suma, existe "harmonia natural", "ordem natural", no sentido de que a conseqüência não intencional do egoísmo de cada um é o bem-estar de todos. Com efeito, quando há possibilidade de lucro, os empreendedores se apressam a tirar vantagem disso, produzindo os bens requisitados pelo mercado. Somente uns poucos ganharão muito, mas logo outros se apressarão a produzir os mesmos bens e assim, aumentando a oferta, os preços igualarão os custos.

Já a visão de Ricardo é menos otimista do que a de Smith. Ele também sustenta que o valor de um bem é igual ao trabalho utilizado para produzi-lo, embora devamos levar em conta, na determinação do valor do produto, o custo dos instrumentos utilizados. E, se as mercadorias têm o valor do trabalho necessário para produzi-las, o valor do trabalho é a soma do valor dos bens necessários para produzi-lo e reproduzi-lo. Teórico do livre intercâmbio dentro da nação e entre as nações, Ricardo admite que o melhor preço para as mercadorias é o alcançado no livre mercado, através do jogo da oferta e da procura, mas recusa-se a considerar como o melhor salário o alcançado mediante a mesma técnica. O valor de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho necessário para produzi-la. Entretanto, observa Ricardo, a equação V = T não funciona para o trabalhador, que nem sempre entra de posse do valor do seu produto.

Assim chegamos à questão da *renda fundiária* (isto é, da renda que o proprietário fundiário recebe pela simples razão de ser proprietário do terreno). A renda fundiária seria zero se houvesse disponibilidade infinita de terras. O aumento da população, porém, obriga os homens a cultivarem não somente as melhores terras, mas também as menos prósperas e mais distantes do mercado. Desse modo, ocorrerá que, para obter frutos dessas terras menos adequadas à agricultura, o trabalho será maior. Conseqüentemente, isso aumentará no mercado o preço dos produtos agrícolas em seu conjunto, já que os preços dos terrenos férteis se elevarão ao nível dos menos férteis. Por isso, o lucro proveniente dos terrenos férteis e próximos ao mercado aumentará e irá para o bolso do proprietário dos terrenos férteis, sob a forma de *renda*.

Assim, quem trabalha não recebe o valor do seu trabalho, quem não trabalha recebe sempre mais e os preços aumentam. Por tudo isso, segundo Ricardo, a renda é anti-social. Mas nem por isso aumentam os preços das mercadorias manufaturadas, "para a produção das quais não é necessária nenhuma quantidade adicional de trabalho", como escreve Ricardo nos *Princípios*. No entanto, ele se convenceu de que, "se os salários aumentaram (...), então os lucros deverão necessariamente cair". E essa é outra brecha no imponente edifício da ordem natural de que havia falado Adam Smith. A crítica moderna olha com grande respeito para a obra científica de Ricardo. E seria com muitos temas e problemas levantados e discutidos por Ricardo que Marx se enfrentaria.

3.3. Robert Owen: do utilitarismo ao socialismo utópico

Robert Owen (1771-1858), engenheiro, industrial e filântropo, inicialmente seguiu o utilitarismo para depois acabar em uma forma de socialismo utópico. Exemplo de "homem que se fez sozinho", Owen, seguindo a cultura progressista inglesa da época, tinha confiança na possibilidade de mudar os homens através da melhoria das condições de vida e por meio da educação. Antes ainda dos trinta anos, já era co-proprietário e diretor de uma indústria manufatureira têxtil na Escócia.

Como conta Trevelyan em sua *História da Inglaterra no século XIX*, "em quinze anos, de 1800 a 1815, ele fez de sua fiação um modelo de providências humanas e inteligentes para as mentes e os corpos, com horários moderados, bons salários, condições salubres tanto na fábrica como na aldeia e boas instalações escolares, inclusive o primeiro abrigo infantil da ilha — o resultado foi o de que os operários mostravam-se cheios de entusiasmo". Owen estava convencido de que, tendo mudado o ambiente, havia mudado o caráter dos operários. Mas, ao mesmo tempo, também havia feito o sucesso da fábrica.

Ele procurou persuadir os outros empreendedores a fazerem o mesmo. Mas não teve sucesso. Tentou então convencer o Parlamento a promulgar providências em favor dos operários, como a abolição do trabalho do menor, a redução da jornada de trabalho para dez horas e meia. E também malogrou. Então dedicou a segunda metade de sua vida a estimular o movimento cooperativo. Impulsionou também as "uniões do trabalho".

Já em idade avançada, elaborou um socialismo que, em suas formas utópicas, assemelha-se ao de Saint-Simon, Fourier e Proudhon. Convencido de que a introdução do "maquinário morto" prejudicava o "maquinário vivo", enquanto entrava em competição com ele, criou cooperativas cujas terras eram trabalhadas com a enxada e onde existia a comunhão de bens. Tais formas de socialismo não convenceram os economistas, nem os filósofos e muito menos os empreendedores. Entretanto, o pensamento de Owen teve ampla difusão. Os utilitaristas puseram-se mais de acordo com Owen no caso da idéia de que a "imoralidade", como dizia ele, deveria ser curada como doença, mediante a modificação das circunstâncias. No seu pensamento, ligada a esta última idéia apresenta-se também a de que todas as religiões são prejudiciais ao gênero humano.

3.4. O utilitarismo de Jeremiah Bentham

Jeremiah Bentham (1748-1832) é o fundador do utilitarismo, cujo princípio fundamental (presente no iluminismo e já formulado por Hutcheson e Beccaria) é *a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas.* Filântropo e político, Bentham defendeu, na trilha do empirismo inglês, a associação entre as idéias e a linguagem e das idéias entre si. O seu maior interesse voltava-se para a jurisprudência, reconhecendo como seus principais antecessores nesse campo Helvetius e Beccaria. Depois, seus interesses passaram da teoria jurídica para os temas mais especialmente éticos e políticos. Uma idéia importante de Bentham é de que as leis não são dadas uma vez por todas, sendo modificáveis e aperfeiçoáveis. Conseqüentemente, é preciso trabalhar continuamente por uma legislação em condições de promover "a máxima felicidade para o maior número possível de pessoas".

No domínio da moral, sustentava Bentham, os únicos fatos verdadeiramente importante são o *prazer* e a *dor*. Alcançar o prazer e evitar a dor, esses os únicos motivos da ação. Escreve ele na *Introdução aos princípios da moral e da legislação:* "A natureza humana pôs o homem sob o império do prazer e da dor: prazer e dor são as fontes de nossas idéias, dos nosso juízos e das nossas determinações". Avaliar, ou seja, expressar aprovação ou desa-

provação por um ato, significa pronunciar-se sobre a sua idoneidade para gerar pena ou prazer. E o juízo moral torna-se juízo sobre a felicidade: bom é o prazer (ou a felicidade), má é a dor.

Essa é a *moral utilitarista*. Todo indivíduo sempre persegue o que reputa ser sua felicidade ou aquele estado de coisas em que se dê a maior felicidade e a mínima dor. Assim, a moral se reduz a uma espécie de hedonismo calculado, que avalia atentamente as características do prazer: duração, intensidade, certeza, proximidade, capacidade de produzir outros prazeres, ausência de conseqüências dolorosas. Sábio é quem sabe renunciar a um prazer imediato por um bem futuro cuja avaliação é melhor. Por outro lado, é muito importante que não se cometam erros ao avaliar as conseqüências agradáveis ou prejudiciais de uma ação. É preciso chegar a uma aritmética moral, que nos ponha em condições de realizar os cálculos certos.

Os homens procuram cada qual a sua própria felicidade. E o legislador tem a função de harmonizar os interesses privados com os públicos. É do interesse público que eu não roube, embora roubar possa constituir interesse meu, a não ser que exista lei penal *segura e eficaz*. A lei penal, portanto, é o método para fazer com que coincidam os interesses do indivíduo e os da comunidade. É nisso que ela encontra a sua justificação.

A lei penal pune para prevenir o delito e não porque odiemos o criminoso. Bentham afirma ser mais importante que a punição seja segura do que severa. Ele lutou pela abolição da pena de morte, a não ser para delitos muito graves — e, no fim dos seus dias, teve a satisfação de ver a lei penal inglesa ser suavizada. Já no que se refere à lei civil, Bentham pensa que ela deveria ter quatro objetivos: subsistência, abundância, segurança e igualdade (nessa relação, falta a *liberdade)*. O seu amor pela igualdade levou-o a defender a divisão da propriedade em partes iguais, opondo-se por isso às liberdades testamentárias. Opôs-se também à monarquia e à aristocracia hereditária, pregando uma sociedade democrática, na qual também as mulheres pudessem votar. Recusando-se a aceitar qualquer crença privada de bases racionais, rejeitou a religião. Contrário ao imperialismo, considerava as colônias como grande loucura.

Bentham escreveu muito (embora nunca se tenha preocupado em publicar). Dentre suas obras, devem-se recordar: *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789), *Tábua dos moventes da ação* (1817) e *Deontologia ou ciência da moralidade* (publicada postumamente, em 1834). Difusor e apóstolo das idéias utilitaristas, Bentham teve a satisfação de, nos últimos anos de sua vida, ver surgir um órgão de difusão das concepções utilitaristas, a "Westminster Review".

Utilitarista e hedonista em moral, Bentham era liberal reformista em política, rejeitando tanto o puro conservadorismo como os furores da Revolução Francesa. Manifestava grande desprezo pelos chamados "direitos naturais" e "direitos do cidadão". Dizia que os direitos do homem são evidentes tolices: "os imprescritíveis direitos do homem, tolices sobre pernas de pau". Escrevia ele: "Esses direitos naturais, inalienáveis e sagrados, nunca existiram; ao invés de dirigir o poder executivo, tendem a desorientá-lo; e, reivindicando-os, os cidadãos nada mais fazem do que reivindicar a anarquia".

É Bertrand Russell quem nos conta que, quando os revolucionários franceses fizeram a sua *Déclaration des droits de l'homme,* Bentham a chamou de "obra metafísica, o *non plus ultra* da metafísica". Os seus artigos, disse ele, podiam ser divididos em três classes: 1) os ininteligíveis; 2) os falsos; 3) os possuidores de ambas as qualidades.

Bentham foi o defensor de um reformismo laico radical. E não é necessário dizer que as concepções de Bentham provocaram muitas discussões. Não podemos esquecer, por exemplo, que Alexandre Manzoni (1785-1873) escreveu (como apêndice às *Observações sobre a moral católica)* um ensaio intitulado *Sobre o sistema que baseia a moral na utilidade,* considerando, contra os utilitaristas, quem nem de fato nem de direito os homens baseiam no útil o juízo sobre o valor moral de suas ações.

3.5. O utilitarismo de James Mill

Ligado ao utilitarismo de Bentham encontra-se o pensamento de James Mill (1773-1836), autor de uma *Análise dos fenômenos da mente humana* (1829), de alguns dos verbetes mais importantes da *Enciclopédia Britânica* (por exemplo: governo, jurisprudência, leis, prisões), de uma *História das Índias Britânicas* (1818) e de um tratado de economia política intitulado *Elementos de economia política* (1820). Pai de Johan Stuart Mill, James Mill foi amicíssimo de Ricardo e esteve entre os colaboradores de Bentham. Alcançou alto cargo na Companhia das Índias e colaborou com a "Westminster Review". Muito atuante politicamente desenvolveu papel de primeiro plano na difusão do liberalismo na Inglaterra. E foi sobretudo por mérito seu que o positivismo não assumiu na Inglaterra as características de concepção autoritária.

Em sua *Autobiografia,* escreve John Stuart Mill: "Meu pai foi o primeiro inglês de grande valor que compreendeu perfeitamente e adotou em seu conjunto as concepções gerais de Bentham sobre a ética, o Estado e a legislação (...). Em sua concepção de vida, estavam presentes características estóicas, epicuristas e cínicas,

não no sentido moderno da palavra, mas no sentido antigo. Nas suas qualidades pessoais, predominava o estoicismo. O seu modelo de moral era epicúreo, tanto pelo utilitarismo como por ter adotado como critério exclusivo do justo e do injusto a tendência das ações a produzirem prazer ou dor (...). Ele considerava a vida humana um tanto pobre, uma vez passados o frescor da juventude e a curiosidade insatisfeita (...). Na escala dos valores, punha em posição muito elevada o prazer suscitado pelos sentimentos de benevolência (...). Nunca modificou o seu juízo sobre a superioridade dos prazeres espirituais em relação a todos os outros, até considerando-os só como prazeres, isto é, independentemente de suas outras vantagens".

Associacionista na teoria da mente, James Mill pretendeu fundar uma ciência do espírito que, analogamente à da natureza, tivesse fundamento sólido nos fatos. E, para James Mill, os fatos da mente são as sensações, das quais as idéias representam cópias. A lei que regula a vida das sensações e das idéias é a da contigüidade no espaço e no tempo: se duas coisas foram percebidas juntas, não é possível pensar uma sem pensar a outra.

A lei da associação vale também para o campo da moral. Escrevia James Mill: "A idéia de prazer excitará a idéia da ação que é a sua causa. E, quando a idéia existe, a ação deve prosseguir". A análise das idéias morais mostra que é através da associação que se explica a passagem da conduta egoísta à conduta altruísta. É por fins egoístas que surge o altruísmo, mas isso não significa que o altruísmo não tenha *valor* em si mesmo. A generosidade continua sendo generosidade, a gratidão continua gratidão e o altruísmo continua altruísmo até quando são identificados os seus moventes egoístas últimos. Do mesmo modo, lembra James Milll, um raio de luz permanece branco para nós, também depois de Newton tê-lo decomposto nas cores do arco-íris. Pergunta-se: "Será que um movente complexo deixa de ser movente tão logo se descobre que é complexo?" A influência dos valores sociais e desinteressados ao ponto do sacrifício é movente real de ações: "é o que é, não mudando pelo fato de serem simples ou compostos".

É esse o modo pelo qual James Mill, por meio da análise dos fenômenos da mente humana, procura fundamentar o utilitarismo de Bentham. Sempre esteve convencido de que a política podia ser dominada pela razão e, como narra seu filho, "professava o máximo desprezo por todo tipo de emoções passionais e por tudo o que foi escrito ou dito para exaltá-las. Considerava-as como uma forma de loucura. Para ele, o 'intenso' era a expressão usual de desaprovação depreciativa". Assim, convencido de que a razão estava em condições de dominar a política, James Mill, com todos os radicais daquele período, também estava persuadido da onipotência da educação. E

pôs sua teoria em prática educando seu filho, que, a propósito, recorda: "No que se refere à minha educação, não sei bem se tirei mais desvantagens do que proveitos de sua severidade, que, no entanto, não foi tal a ponto de impedir-me uma infância feliz".

3.6. John Stuart Mill: a crise dos vinte anos

A casa de James Mill era freqüentada pelos radicais ingleses, sobretudo por Ricardo e Bentham. Conta John Stuart Mill em sua *Autobiografia:* "Eu ouvia com interesse e atenção as suas (do pai) conversas com aquelas pessoas. O fato de estar habitualmente presente no escritório de meu pai permitiu-me conhecer o mais querido dos seus amigos, David Ricardo, que, pelo aspecto benévolo e as maneiras gentis, exercia forte atração sobre os jovens (...). Via Bentham com freqüência, devido à estreita amizade existente entre ele e meu pai."

Educado pelo pai (é impressionante todo o trabalho que James fazia o filho realizar), crescido na atmosfera cultural inglesa do liberalismo, amigo do economista francês Jean-Baptista Say (que visitou na França), influenciado pelos escritos de Saint-Simon e seus seguidores, mais tarde leitor e correspondente de Comte (cujas idéias autoritárias e despóticas refutaria), John Stuart Mill (1806-1873), desde jovem, quando leu Bentham pela primeira vez, em 1821, acreditava possuir o que pode ser chamado "objetivo de vida": ser "reformador do mundo".

Entretanto, "em certo momento, despertei desse estado como de sonho. Isso aconteceu no outono de 1826. Fiquei em estado de depressão nervosa, que ocasionalmente todos podem experimentar. Não sentia nenhum interesse pela alegria ou pelas excitações do prazer. Era um daqueles estados de espírito em que aquilo que era agradável em outros momentos torna-se insípido ou indiferente (...). Nessa condição espiritual, ocorreu-me de me propor diretamente a pergunta: 'Supõe que todos os objetivos de tua vida se realizassem e todas as mudanças das instituições e opiniões a que aspiras pudessem ser efetuadas precisamente nesse instante: seria isso grande alegria e felicidade para ti?' E a voz irreprimível da minha consciência respondeu inequivocamente: 'Não!' Nesse momento, senti faltar-me o coração. Todo o fundamento sobre o qual construíra minha vida ruía por terra agora".

A crise espiritual de Mill não durou por muito tempo, mas saiu persuadido de que "são felizes apenas (...) os que se propõem objetivos diversos de sua felicidade pessoal: isto é, a felicidade dos outros, o progresso da humanidade, até alguma arte ou ocupação, exercidos não como meio, mas como fim ideal em si mesmo. Desse modo, aspirando a alguma outra coisa, encontram a felicidade ao

Stuart Mill (1806-1873) foi um dos mais lúcidos teóricos do utilitarismo moderno. Seu pensamento constitui etapa fundamental na história da lógica.

longo do caminho. Os prazeres da vida (...) são suficientes para fazer dela uma coisa agradável quando colhidos de passagem, sem considerá-los como objetivos principais".

E pelo resto de sua vida — ligada a Harriet Taylor por delicado e profundo amor —, Stuart Mill trabalhou com muita intensidade, dentro da tradição empirista, associacionista e utilitarista, construindo um conjunto de teorias lógicas e ético-políticas que marcaram a segunda metade do século XIX inglês e que até hoje constituem pontos de referência e etapas obrigatórias tanto para o estudo da lógica da ciência como para a reflexão no campo ético e político. Com efeito, se o ensaio *Sobre a liberdade* (1859) — escrito em colaboração com a mulher — é um clássico da defesa dos direitos da pessoa, o seu *Sistema de lógica raciocinativa e indutiva* (1843) continua clássico da lógica indutiva.

3.7. Crítica à teoria do silogismo

A lógica, diz Mill, é a ciência da prova, isto é, da inferência correta de proposição de outras proposições. Por isso, o primeiro livro da *Lógica* trata dos nomes e das proposições: "Toda resposta a qualquer questão formulável deve estar contida em uma proposição ou afirmativa. Tudo o que pode ser objeto de assentimento ou também de dissenção deve assumir a forma de proposição, quando expresso em palavras: toda verdade e todo erro residem nas proposições". Mas as argumentações são cadeias de proposições, que deveriam levar a conclusões verdadeiras se as premissas são verdadeiras. E o silogismo foi considerado como tipo de argumentação válida.

Mill, porém, pergunta no capítulo III do livro II da *Lógica:* qual é o valor do silogismo? Examinemos o seguinte silogismo: "Todos os homens são mortais; o duque de Wellington é homem; logo, o duque de Wellington é mortal". Concluímos então que "o duque de Wellington (que, na época de Mill, estava vivo e forte) é mortal", a partir da proposição de que "todos os homens são mortais". Mas como sabemos que *todos* os homens são mortais? Sabemo-lo porque vimos a morte de Paulo, Francisco, Maria e tantos outros e porque outros nos contaram terem visto morrer outras pessoas. Portanto, é da *experiência* que extraímos a verdade da proposição "todos os homens são mortais".

Mas a experiência só nos faz observar casos singulares. Por isso, a tese fundamental de Mill é a de que "toda inferência é de particular a particular", enquanto a única justificação do "isso será" é o "isso foi". E a proposição "geral" é o expediente para conservar na memória muitos fatos particulares. Para Mill, todos os nossos conhecimentos e todas as verdades são de natureza empírica, inclusive as proposições das ciências dedutivas, como a

geometria. Com efeito, "visto que, nem na natureza nem na mente humana existem objetos exatamente correspondentes às definições da geometria (...) nada mais resta senão considerar a geometria como ciência que se ocupa daquelas linhas, daqueles ângulos e daquelas figuras que realmente existem". As proposições da geometria também são verdades experimentais, generalizações da observação. Mais em geral, "as ciências dedutivas ou demonstrativas, sem exceção, são todas ciências indutivas e sua evidência é a da experiência".

Na opinião de Mill, o silogismo é estéril, pois não aumenta o nosso conhecimento: o fato de o duque de Wellington ser mortal é uma verdade que já está incluída na premissa segundo a qual *todos* os homens são mortais. Mas aqui as coisas se complicam, pois, se é verdade que todo o nosso conhecimento obtém-se por observação e experiência e se é verdade que a experiência e a observação sobre as quais devemos nos basear nos oferecem sempre número limitado de casos, então como teremos legitimidade para formular proposições gerais como "todos os homens são mortais" ou as leis universais da ciência? Como, a partir do fato de que Pedro, José e Tomás morreram, dizemos que *todos* os homens são mortais?

Esse, na realidade, é o difícil problema da indução. Diz Mill no livro III da *Lógica:* "A indução é a operação da mente pela qual inferimos que aquilo que sabemos verdadeiro em um ou mais casos isolados será verdadeiro em todos os casos que se assemelhem aos primeiros por determinados aspectos. Por outros termos, a indução é o processo pelo qual concluímos que aquilo que é verdadeiro sobre certos indivíduos de uma classe também é verdadeiro para toda a classe ou que aquilo que é verdadeiro em certos momentos será verdadeiro em circunstâncias semelhantes em todos os momentos".

A indução, diz ainda Milll, pode ser definida sumariamente "como generalização da experiência. Ela consiste em inferir, a partir de alguns casos isolados em que se observa que o fenômeno se verifica, que ele se verifica também em todos os casos de certa classe, ou seja, em todos os que se *assemelham* aos anteriores naquelas que consideremos as circunstâncias essenciais".

3.8. O princípio da indução: a uniformidade da natureza

Para distinguir as circunstâncias *essenciais* das *não essenciais,* ou seja, tendo em vista "escolher dentre as circunstâncias que precedem ou seguem a um fenômeno aquelas às quais ele realmente está ligado por lei invariável", Mill propõe, no Capítulo VIII do mesmo livro III, aqueles que ele chama de "os quatro métodos da indução": o método da concordância, o método da diferença, o método das variações concomitantes e o método dos resíduos.

Nesse caso, porém, a questão mais candente é a do *fundamento* das inferências indutivas ou indução: em suma, qual é a garantia para todas as nossas inferências a partir da experiência? Na opinião de Mill, essa garantia se encontra no princípio segundo o qual "o curso da natureza é uniforme": esse é "o princípio fundamental ou axioma geral da indução". E esse princípio foi formulado de diversos modos: o universo é governado por leis, o futuro se assemelhará ao passado. Mas a realidade é que "nós não inferimos do passado para o futuro enquanto passado e futuro, mas sim do conhecido para o desconhecido, de fatos observados para fatos não observados, do que percebemos ou do que ficamos diretamente consciente para o que não entrou em nossa experiência. Nessa afirmação está toda a área do futuro, mas também a parte, de longe maior, do presente e do passado".

Portanto, o princípio da indução (uniformidade da natureza ou princípio de causalidade) é o axioma geral das inferências indutivas, que é a premissa maior última de toda indução. Mas qual é o valor desse princípio? Será ele evidente *a priori?* Não, responde Mill: "A verdade é que essa grande generalização também está baseada em generalizações precedentes. As mais obscuras leis da natureza foram descobertas por seu meio, mas as mais óbvias provavelmente foram entendidas e aceitas como verdades gerais antes que delas sequer se ouvisse falar".

Em outras palavras, as mais óbvias generalizações descobertas no início (o fogo queima, a água molha etc.) sugerem o princípio da uniformidade da natureza. Uma vez formulado, esse princípio foi proposto como fundamento das generalizações indutivas; estas, depois de descobertas, atestam o princípio da uniformidade, pelo qual "é uma lei que todo acontecimento dependa de alguma lei" e "para cada acontecimento existe alguma combinação de objetos ou acontecimentos (...) cuja ocorrência é sempre seguida daquele fenômeno".

Esses são, portanto, *per summa capita,* alguns dos traços de fundo da lógica indutiva de Mill. Naturalmente, ela suscita perplexidades. Alguns a consideraram culpada de circularidade: o princípio de indução justifica as induções particulares e estas fundamentam o princípio da indução. Mill tentou responder a essa objeção afirmando que ela seria justa se vigorasse a tradicional doutrina do silogismo. Mas ela não tem mais valor: "todos os homens são mortais" não é a prova da proposição de que "o duque de Wellington é mortal", mas sim é a nossa experiência passada da mortalidade que nos autoriza a inferir *juntos* a verdade geral e o fato particular, com o mesmo grau de segurança tanto para um quanto para o outro.

Para Mill, a experiência é o critério da experiência: "A experiência deve ser consultada para apreendermos dela em que cir-

cunstâncias os argumentos extraídos da experiência são válidos". Como quer que seja, em sua época, Mill teve que se defrontar com William Whewell, teórico da ciência, que, rejeitando as concepções indutivistas de Mill, pensava que as leis e as teorias científicas nada mais fossem do que hipóteses inventadas por mentes humanas criativas e que, depois, fossem submetidas à prova dos fatos.

3.9. As ciências morais, a economia e a política

O livro IV do *Sistema de lógica* diz respeito à *lógica das ciências morais.* Mill reafirma nele a liberdade do querer humano. Se conhecêssemos uma pessoa profundamente e, portanto, conhecêssemos todos os moventes que agem nela, diz Mill, poderíamos predizer os seus comportamentos com a mesma certeza com que prevemos qualquer comportamento físico. Mas essa *necessidade filosófica* não é *fatalidade.* A fatalidade é constrição misteriosa e impossível de mudar. A necessidade filosófica, ao contrário, não impede que, uma vez conhecida, possamos agir sobre a causa da própria ação, como agimos sobre as causas dos processos naturais.

Escreve Mill: "Sabemos que, no caso das nossas volições, não existe aquela misteriosa constrição. Sabemos que não somos impelidos, como que por encanto mágico, a obedecer a algum motivo particular. Sentimos que, se desejamos mostrar ter força para resistir ao motivo, podemos fazê-lo (esse desejo, apenas para registrar, é *antecedente novo).* E pensar ao contrário seria humilhante para o nosso orgulho (e, o que mais importa) seria paralisante para o nosso desejo de perfeição.

Portanto, não há choque entre liberdade do indivíduo e ciência da natureza humana. E, entre as ciências da natureza humana, Mill propõe em primeiro lugar a psicologia, que "tem por objeto a uniformidade de sucessão (...), segundo a qual um estado mental sucede a outro". É a uma ciência particular "ainda por criar", isto é, a *etologia* (de *ethos* = caráter), que Mill atribui a função de estudar a formação do caráter, com base nas leis gerais da mente e da influência das circunstâncias sobre o caráter. E, se a etologia é complexa, mais complexa ainda é a ciência social que estuda "o homem em sociedade, as ações das massas coletivas de homens e dos vários fenômenos que constituem a vida social".

Em 1848, saíram os *Princípios de economia política,* em que Mill apresenta os resultados que essa ciência alcançara com as obras de Smith, Malthus e Ricardo. Entretanto, no que se refere à distribuição da riqueza, ele considera que as leis da distribuição dependem da vontade humana e, portanto, do direito e do costume. A distribuição é "obra exclusiva do homem", que "pode pô-las à disposição de quem quiser e nas condições que mais lhe convenham".

Por outro lado, no que se refere à política a seguir para melhorar as condições dos trabalhadores, Mill rejeita a teoria que chama de "teoria da dependência e da proteção", segundo a qual "o destino dos pobres e tudo o que lhes diz respeito como classe deveriam ser regulados em seu interesse, mas não por eles". Mill é contrário a essa teoria pela razão de que "todas as classes privilegiadas e poderosas sempre se serviram de seu poder em benefício exclusivo do seu egoísmo".

Mill defende a "teoria da independência", segundo a qual "o bem-estar do povo deve ser fruto da justiça e do autogoverno". Portanto, não as classes privilegiadas, e sim *os próprios trabalhadores* devem tomar as providências para a melhoria de sua própria posição, melhoria que deve ser perseguida não pelo caminho revolucionário, e sim com meios pacíficos (como, por exemplo, a cooperação). A preocupação fundamental de Mill é a de conciliar a justiça social com a liberdade do indivíduo. E é isso o que impede Mill de aderir ao socialismo: em sua opinião, o socialismo põe em perigo a liberdade individual. Em suma, os métodos das reformas sociais e dos atos de governo, para Mill, encontram "na existência humana uma fortaleza sagrada, que escapa à inteligência de qualquer autoridade".

As *Considerações sobre o governo representativo* são de 1861. Nessa obra, Mill suscita problema de grande interesse: é a questão de impedir que a classe que tem a maioria "esteja em condições de obrigar os outros a viverem à margem da vida política e de controlar os caminhos da legislação e da administração segundo os seus interesses exclusivos". Na realidade, não se exclui de modo algum que uma maioria possa governar tiranicamente.

Desse modo, o problema de fundo da democracia representativa é o de "impedir esse abuso sem sacrificar as vantagens características do governo popular". E, para esse fim, Mill defende "uma democracia representativa em que todos sejam representados e não somente a maioria, em que os interesses, as opiniões e as aspirações da minoria também sejam ouvidos, com a possibilidade de obter, pelo peso de sua reputação e pela solidez dos seus princípios, influência superior à sua força numérica; uma democracia em que se encontrem a igualdade, a imparcialidade, o governo de todos por todos".

Ainda de 1861 é o *Utilitarismo*. A idéia central do trabalho de Mill é a de Bentham: "Segundo o princípio da máxima felicidade, o fim último e a razão pela qual todas as outras coisas são desejáveis é uma existência tanto quanto possível isenta de dores e o mais rica possível de prazeres". Por outros termos, "a doutrina que aceita como fundamento da moral a utilidade ou o princípio da máxima felicidade sustenta que as ações são justas enquanto tendem a

promover a felicidade e injustas quando tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de penas".

Até aí, Mill está de acordo com Bentham. Mas, diferentemente de Bentham, afirma que se deve levar em conta não somente a quantidade de prazer, mas também a *qualidade:* "É preferível ser um Sócrates doente do que um jumento satisfeito". Para saber "qual de duas dores é a mais aguda ou qual de dois prazeres o mais intenso, é preciso confiar no juízo geral de todos os que têm prática de uns e de outros". E, para Mill, também não se delineia o contraste entre a maior felicidade do indivíduo e a felicidade do conjunto: é a própria vida social que nos educa e radica em nós sentimenos desinteressados.

Também são notáveis os ensaios millianos publicados postumamente *Sobre a religião* (1874). A *ordem* do mundo comprova uma inteligência ordenadora. Mas isso não nos autoriza a dizer que Deus tenha criado a matéria, que ele seja onipotente ou onisciente. Como mais tarde em William James, em suma, Deus não é o Absoluto Todo e o homem é colaborador de Deus no pôr ordem no mundo e no produzir harmonia e justiça. Para Mill, a fé é *esperança* que ultrapassa os limites da experiência. Mas, pergunta-se ele, "por que não nos deixarmos guiar pela imaginação a uma esperança, ainda que não se possa nunca produzir uma razão provável de sua realização"?

3.10. **A defesa da liberdade do indivíduo**

À liberdade individual é dedicado o ensaio *Sobre a liberdade* (1859), fruto da colaboração do filósofo com sua mulher. Talvez ainda hoje esse livro seja a defesa mais lúcida e rica de argumentação da autonomia do indivíduo. Mill estava profundamente convencido do valor desse livro, pois escrevia na sua *Autobiografia* que ele sobreviveria mais do que qualquer outro livro seu (com a possível exceção da *Lógica).*

O núcleo teórico do trabalho está em reafirmar "a importância, para o homem e a sociedade, de ampla variedade de características e de completa liberdade da natureza humana a expandir-se em direções inumeráveis e contrastantes". Na opinião de Mill, não basta que a liberdade seja protetora do despotismo do governo, mas também precisa ser protegida contra "a tirania da opinião e do sentimento predominante, contra a tendência da sociedade a impor, com outros meios além das penalidades civis, as suas próprias idéias e seus costumes como regras de conduta para os que dela se dissociam (...). Há limite para a interferência legítima da opinião coletiva na independência individual (...)".

O que Mill defende é o direito do indivíduo a viver como lhe aprouver: "Cada qual é o guardião único de sua própria saúde, seja corporal, seja mental e seja ainda espiritual". E isso pelo motivo fundamental de que o desenvolvimento social é conseqüência do desenvolvimento das mais variadas iniciativas individuais: "Para que a natureza humana possa se manifestar fecundamente, é necessário que os vários indivíduos estejam em condições de desenvolver os seus diferentes modos de vida".

Naturalmente, a liberdade de cada qual encontra o seu limite na liberdade do outro. Cabe ao indivíduo "não lesar os interesses alheios ou aquele determinado grupo de interesses que, por expressa disposição da lei ou por tácito consenso, deva ser considerado como direitos". Cabe-lhe também "assumir a sua parte nas responsabilidades e sacrifícios necessários à defesa da sociedade e dos seus membros contra todo prejuízo ou dano". A liberdade civil implica: a) liberdade de pensamento, de religião e de expressão; b) liberdade de gostos e liberdade de projetar a nossa vida segundo o nosso caráter; c) liberdade de associação. Portanto, a idéia de Mill é a da maior liberdade possível de cada um para o bem-estar de todos.

E assim termina Mill o seu livrete: "O Estado que tende a enfraquecer o valor dos indivíduos para torná-los dóceis instrumentos dos seus projetos (ainda que visando bons objetivos) logo perceberá que não se podem realizar grandes coisas com pequenos homens e que a perfeição do mecanismo, à qual tudo sacrificou, acabará por não lhe servir mais para nada, precisamente pela falta daquele espírito vital que ele procurou reduzir a fim de facilitar os movimentos do próprio mecanismo".

É mais do que natural que tais idéias acabassem por levar Mill longe de Comte: aos olhos de Mill, ele propugnara um absolutismo despótico tal de incutir medo. E Mill separa "o bom do mau nas especulações de Comte" no opúsculo intitulado *Auguste Comte e o positivismo* (1865)

No espírito do opúsculo sobre a liberdade, 1869, Mill escreveu o ensaio *Sobre a servidão das mulheres*. Trata-se de páginas de elevada sensibilidade moral e de grande agudeza na análise social. Há séculos que a mulher é considerada inferior "por natureza". Mas, recorda Mill, a "natureza feminina" é fato artificial, *fato histórico*. As mulheres são relegadas ao marginalismo em benefício exclusivo dos homens, na família, ou, como acontecia então na Inglaterra, nas fábricas. E depois se afirma que elas não têm dotes que possam fazê-las se destacar na ciência ou na arte.

Mill sustenta que o problema deve ser resolvido com meios políticos: criar as condições sociais de paridade entre homem e mulher. As idéias de Mill sobre a emancipação feminina encontra-

ram grande ressonância na virada do século na Inglaterra, no seio do movimento feminista pelo sufrágio universal. E o direito de voto para as mulheres foi aprovado pela Inglaterra em 1919.

4. O positivismo evolucionista de Herbert Spencer

4.1. Religião e ciência são "correlatas"

Charles Darwin publicou *A origem das espécies* em 1859. Antes, porém, em 1852, Herbert Spencer (1820-1903) publicara a *Hipótese do desenvolvimento,* que apresenta concepção evolucionista. Em 1855, apareciam os *Princípios de psicologia,* em que a teoria evolucionista era desenvolvida amplamente. E em 1860 Spencer anunciou um projeto de *Sistema de filosofia,* que deveria abranger todo o cognoscível. Fixou *Os primeiros princípios* desse sistema em volume que apareceu em 1862, em que a teoria evolutiva se apresenta como grandiosa metafísica do universo, dando lugar a uma concepção otimista do devir, visto como progresso incontível.

Desde o primeiro capítulo, *Os primeiros princípios* tratam da complexa e delicada questão das relações entre religião e ciência. De acordo com William Hamilton (filósofo, nascido em 1788 e falecido em 1856, que divulgara na Inglaterra a filosofia alemã do romantismo e que teve como aluno e intérprete Thomas Longueville Mansel [1820-1871]), Spencer sustenta que *a realidade última é incognoscível* e que *o universo é mistério.*

Isso, afirma Spencer, é atestado pela religião e pela ciência. Toda teoria religiosa "é teoria a priori do universo" e todas as religiões, prescindindo de seus dogmas específicos, reconhecem que "o mundo, com tudo aquilo que contém e que o circunda, é mistério que pede explicação e que a potência de que o universo é manifestação é completamente impenetrável".

Por outro lado, na pesquisa científica, "por maior que seja o progresso feito na vinculação dos fatos e na formação de generalizações sempre mais amplas, por mais que se tenha levado adiante a transformação das verdades limitadas e derivadas a verdades mais amplas e profundas, a verdade fundamental continua mais inacessível do que nunca. A explicação daquilo que é explicável nada mais mostra, com a maior clareza, do que a inexplicabilidade daquilo que permanece. Tanto no mundo externo como no mundo íntimo, o cientista se vê circundado por mudanças perpétuas, das quais não pode descobrir o princípio nem o fim (...). Mais do que qualquer outro, o cientista vê com certeza que nada pode ser conhecido em sua última essência". Os fatos são explicados; as explicações, por seu turno, também são explicadas; mas haverá

sempre uma explicação a explicar; por isso, a *realidade última* é e permanecerá sempre *incognoscível.*

Assim, as religiões atestam "o mistério que sempre exige ser interpretado" e as ciências remetem a um absoluto que, sendo conhecimentos relativos, jamais captarão. Mas o *Absoluto existe,* caso contrário não poderíamos falar de conhecimentos relativos. E, por outro lado, "nós podemos estar seguros de que as religiões, ainda que nenhuma seja verdadeira, são todas, porém, pálidas imagens de uma verdade".

Por tudo isso, a religião e a ciência são conciliáveis: ambas reconhecem o absoluto e o incondicionado. Mas, se a função das religiões é manter vivo o sentido do mistério, a função da ciência é a de estender sempre para além o conhecimento do relativo, sem nunca captar o Absoluto. E, se a religião erra ao se apresentar como conhecimento positivo do incognoscível, a ciência erra ao pretender incluir o incognoscível no interior do conhecimento positivo.

Entretanto, diz Spencer, tais contrastes estão destinados a se atenuar sempre mais com o tempo. E, "quando a ciência estiver convencida de que as suas explicações são próximas e relativas e a religião estiver convencida de que o mistério que ela contempla é absoluto, reinará entre ambas a paz permanente". Em suma, para Spencer, religião e ciência são *correlatas.* Elas são "como que o pólo positivo e o pólo negativo do pensamento: um não pode crescer em intensidade sem aumentar a intensidade do outro". E, observa agudamente Spencer, se a religião teve "o elevado mérito de ter entrevisto desde o início a última verdade e nunca ter deixado de insistir nela", também é verdade que foi a ciência que ajudou ou forçou a religião a se purificar dos seus elementos não-religiosos, como os elementos animistas e mágicos.

4.2. A evolução do universo: do homogêneo ao heterogêneo

Até agora, vimos qual a idéia de Spencer sobre a religião e a ciência, bem como sobre a sua conciliabilidade. Mas qual o lugar e qual a função da filosofia no sistema de pensamento spenceriano? Em *Os primeiros princípios,* a filosofia é definida como "o conhecimento do mais alto grau de generalidade". Para Spencer, as verdades científicas desenvolvem, ampliam e aperfeiçoam os conhecimentos do senso comum. Entretanto, elas existem separadas, até quando, em um processo contínuo de unificação, são agrupadas e logicamente organizadas a partir de algum princípio fundamental de mecânica, de física molecular e assim por diante.

Pois bem, "as verdades da filosofia têm (...) com as mais altas verdades da ciência a mesma relação que cada uma delas tem como as mais humildes verdades científicas. Como toda ampla generali-

H. Spencer (1820-1903) foi o teórico da evolução do universo, entendida como passagem do homogêneo ao heterogêneo.

zação da ciência abrange e consolida as mais estritas generalizações de suas próprias partes, da mesma forma as generalizações da filosofia abrangem e consolidam as amplas generalizações da ciência".

A filosofia, portanto, é *a ciência dos primeiros princípios,* é o campo onde se leva ao extremo limite o processo de unificação do conhecimento. A filosofia "é produto final daquele processo que começa com a pura vinculação de observações primárias, continua com a elaboração de proposições sempre mais amplas e separadas dos fatos particulares e termina em proposições universais. Para dar a definição da forma mais simples e clara, podemos dizer: o conhecimento de ínfimo grau é conhecimento *não unificado;* a ciência é conhecimento *parcialmente unificado;* a filosofia é conhecimento *completamente unificado*".

Para alcançar esse objetivo, a filosofia não pode deixar de partir dos que são os princípios mais vastos e gerais a que chegou a ciência. Para Spencer, tais princípios são a indestrutibilidade da matéria, a continuidade do movimento e a persistência da força. Princípios desse tipo não são próprios de uma só ciência, pois interessam a todas as ciências. E, por outro lado, são unificados em princípio mais geral, que, na opinião de Spencer, é o "da distribuição contínua da matéria e do movimento". Na realidade, escreve ele, "o repouso absoluto e a permanência absoluta não existem: todo objeto, bem como a reunião de todos os objetos, sofre a cada instante alguma mudança de estado". A lei dessa incessante e geral mudança é *a lei da evolução.*

Foi em 1857, em artigo sobre o progresso, que Spencer introduziu pela primeira vez no vocabulário filosófico-científico o termo "evolução". Dois anos depois, Darwin tornaria o termo célebre com o seu livro sobre a evolução das espécies por obra da seleção natural. Mas, enquanto Darwin se limita à evolução dos seres vivos, Spencer fala de *evolução do universo.*

A primeira característica da evolução é que ela é *a passagem de uma forma menos coerente a uma forma mais coerente* (por exemplo, o sistema solar, que saiu de uma nebulosa). A sua segunda característica fundamental é a de que é *a passagem do homogêneo ao heterogêneo:* esse fato, sugerido a Spencer pelos fenômenos biológicos (as plantas e os animais se desenvolvem diferenciando órgãos e tecidos diversos), vale também para o desenvolvimento de qualquer âmbito da realidade, tanto para a linguagem como, por exemplo, para a arte. A terceira característica da evolução é que ela é *a passagem do indefinido ao definido,* como no caso da passagem de tribo selvagem a povo civilizado, onde tarefas e funções estão claramente especificadas.

Determinadas as características da evolução, Spencer lhe dá a seguinte definição conclusiva: *"A evolução é a integração de matéria acompanhada da dispersão de movimento, em que a matéria passa de homogeneidade indefinida e incoerente a heterogeneidade definida e coerente, ao passo que o movimento contido sofre transformação paralela."*

4.3. Biologia, ética e sociedade

A evolução do universo é processo necessário. O ponto de partida da evolução é a homogeneidade, que é estado instável. E "em todos os casos encontramos progresso em direção ao equilíbrio". No que se refere ao homem, "a evolução só pode terminar (...) com o estabelecimento da maior perfeição e da mais completa felicidade". Naturalmente, as condições de equilíbrio podem não durar, desaparecer e se destruir, mas também a condição de caos e dissolução não pode ser definitiva, já que dela se inicia novo processo de evolução. Assim, o universo progride, e progride para melhor. Aí reside o otimismo do positivismo evolucionista de Spencer.

Spencer apresenta uma visão metafísica do evolucionismo. Mas ele também tentou *especificar* a sua teoria em vários e precisos terrenos. No que se refere à *biologia,* Spencer sustenta que a vida consiste na adaptação dos organismos ao ambiente, que, mudando continuamente, os desafia. E os organismos respondem a esse desafio diferenciando os seus órgãos. É assim que Spencer reconhece o princípio de Lamark, segundo o qual a função, isto é, o prolongado exercício de uma reação específica do ser vivo, precede e, lentamente, produz a determinação dos órgãos.

Depois, uma vez que o ambiente agiu sobre o ser vivo, produzindo estruturas e órgãos diferenciados, então a seleção natural — sobre a qual Spencer pensa como Darwin — favorece "a sobrevivência do mais adequado". E, a propósito dos mais adequados, Spencer insiste na transmissão e acumulação das mudanças orgânicas individuais por hereditariedade. Sobre a questão da derivação da vida orgânica a partir da vida inorgânica, Spencer se inclina a considerar que a vida orgânica tenha origem em uma massa que, embora indiferenciada, possui no entanto a capacidade de se organizar.

Diversamente de Comte, Spencer pensa que a *psicologia* seja possível como ciência autônoma. E sua função é examinar as manifestações psíquicas dos graus mais baixos (por exemplo, os movimentos reflexos) para chegar às formas mais evoluídas, examinando como elas se manifestam na criação das obras de arte ou no trabalho de pesquisa dos grandes cientistas.

Ademais, Spencer reconhece na consciência humana elementos *a priori,* no sentido de que são independentes da experiência singular e temporal do indivíduo. Nesse sentido, portanto, Leibniz e Kant teriam razão. Mas Spencer recorda (e essa questão é de grande interesse) que aquilo que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie, no sentido de que determinados comportamentos intelectuais uniformes e constantes são produto da experiência acumulada da espécie no seu desenvolvimento, que é transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso. Ao contrário de Kant, neste caso *a priori* não equivale a válidos: não está excluído que experiências e esquemas fixados e herdados possam estar errados e, assim, possam mudar.

Ainda diferentemente de Comte, Spencer concebe uma sociologia orientada para a defesa do indivíduo. Tanto em *O homem contra o Estado* (1884) como em *Estática social* (1850, reeleborado em 1892) e nos *Princípios de sociologia* (1876-1896), Spencer sustenta que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa e que o desenvolvimento da sociedade é determinado pela realização dos indivíduos.

Conseqüentemente, Spencer olha com desconfiança para a intervenção do Estado. Em *O homem contra o Estado,* ele critica "o grande preconceito da época presente", que, em sua opinião, consiste no direito divino do Parlamento. Para ele, uma autêntica teoria liberal deve negar a autoridade ilimitada do Parlamento, como o velho liberalismo negou o ilimitado poder do monarca. Assim, também Spencer é liberal. Mas, diversamente dos utilitaristas e de Johan Stuart Mill, é contrário aos que pensam mudar o mundo ou acelerar o curso da história com a vontade e com as reformas. Nem a educação pode fazer muita coisa: "Do mesmo modo como não se pode abreviar o caminho entre a infância e a maturidade, evitando aquele tedioso processo de crescimento e desenvolvimento que se opera insensivelmente, com leves incrementos, também não é possível que as formas sociais mais baixas se tornem mais elevadas sem atravessar pequenas modificações sucessivas".

A atitude de Spencer, portanto, é também conservadora. Vê o desenvolvimento gradual da sociedade, que a levou do *regime militar* (no qual o poder do Estado domina os indivíduos) ao *regime industrial* (tipificado pela atividade independente dos indivíduos). E, no que se refere ao industrialismo, Spencer vê os seus limites no princípio do lucro e também na pouca importância que ele dá às atividades livres.

A *ética* de Spencer é ética naturalista-biológica, que nem sempre concorda com a ética utilitarista de Bentham e dos dois

Mill. Os princípios éticos, as normas e obrigações morais são instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida. E a evolução, acumulando e transmitindo por hereditariedade experiências e esquemas de comportamento, fornece ao indivíduo *a priori* morais que, precisamente, são *a priori* para o indivíduo, mas *a posteriori* para a espécie. E, assim como alguns comportamentos essenciais para a sobrevivência da espécie (proteger a própria mulher, educar os filhos etc.) já não têm o peso da obrigação, o mesmo também acontecerá com os outros "deveres" morais no progresso da evolução: "As ações mais elevadas, requeridas para o desenvolvimento harmônico da vida serão fatos tão comuns como hoje o são as ações inferiores às quais nos impele o simples desejo".

5. O positivismo materialista na Alemanha

5.1. Lineamentos gerais

De 1830 em diante, a Alemanha, em período relativamente breve, passou de economia agrícola-artesanal a economia industrial e comercial. A união alfandegária ocorreu em 1834. Na Prússia, o desenvolvimento da indústria de mineração assumiu proporções impressionantes, o mesmo ocorrendo com a indústria metalúrgica e a manufatura de tecidos na Saxônia e no Sul da Alemanha. As ferrovias se multiplicaram. O carvão e o ferro transformaram-se nas palavras-de-ordem desse período. As escolas também se renovaram. E as ciências, sobretudo com a física, a química e a fisiologia, conheceram portentosos saltos adiante.

Nessa situação, por um lado, assistimos à evolução da esquerda hegeliana, mas, por outro lado, já quase extintos os entusiasmos pela *Naturaphilosophie* do período romântico, um grupo não numeroso de médicos e naturalistas, provenientes das renovadas faculdades de medicina alemãs, dá origem a um movimento cultural, de grande sucesso na época, que foi definido também com o nome de positivismo materialista alemão.

Os representantes mais conhecidos desse movimento foram Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner e Ernst Haeckel. O elemento característico do positivismo materialista é a luta contra o dualismo de matéria e espírito e contra as metafísicas da transcendência, luta travada em nome de outra metafísica: a metafísica materialista. Em essência, os monistas materialistas alemães pretenderam decretar o triunfo definitivo do mecanismo biológico e, simultaneamente, a derrocada da concepção espiritualista e teleológica do homem e da natureza.

5.2. Jakob Moleschott e a sacralização da matéria e da vida

Jakob Moleschott (1822-1893), fisiólogo, influenciado pela obra de Feuerbach e também de Alexander von Humboldt, foi obrigado a deixar a Universidade de Heildelberga, onde ensinava fisiologia, em virtude da publicação, em 1852, do livro *Circulação da vida. Respostas fisiológicas às cartas sobre a química de Liebig.* Transferindo-se para Zurique, foi chamado a ensinar fisiologia, depois de constituído o Reino da Itália, primeiro em Turim e depois em Roma.

Na Itália, ensinou fisiologia, mas também tornou-se ardente paladino de uma cultura laica e anticlerical, em consonância com a classe política então no poder. É de 1850 o livro *A doutrina da alimentação para o povo,* que sustenta que a melhoria da alimentação é condição essencial para a emancipação dos operários e camponeses. "Não há pensamento sem fósforo", dizia Moleschott contra os espiritualistas. Para ele, a natureza opera sem nenhuma intervenção divina. Feuerbach escreveu lisonjeira resenha do trabalho de Moleschott, resenha que termina com a famosa expressão: "O homem é aquilo que come".

Em suas *Cartas sobre a química* (1844), Liebig dissera que "a ciência da natureza deriva (...) o seu elevado valor do serviço de apoio ao cristianismo" e afirmara que a razão pode estabelecer a existência de princípio superior, que preside o desenvolvimento dos fenômenos naturais. Contra Liebig, na *Circulação da vida,* Moleschott argumenta teoricamente que, para ser explicada, a vida não necessita da idéia de um sumo artífice, já que ela é processo contínuo que, através da dissolução, se regenera continuamente. Escreve Moleschott: "A destruição serve de base para a construção". Por isso, a morte é a fonte da vida. Em conseqüência, provocando grande escândalo, Moleschott chegou a pregar que era nos cemitérios onde o terreno era mais fértil, que se deviam cultivar os cereais para nutrir os homens. Tratava-se da dessacralização dos valores tradicionais da religião em nome da sacralização da matéria e da vida.

5.3. Karl Vogt contra Rudolf Wagner sobre a existência da alma

Em torno da década de 50, a controvérsia sobre o materialismo teve ponto de referência na disputa — dura e que interessou vivamente a um público muito vasto — entre o fisiólogo Rudolf Wagner (1805-1864) e o zoólogo V. Karl Vogt (1817-1895). Em 1834, Vogt freqüentava o laboratório de Liebig em Giessen, mas, por motivos políticos, teve que concluir os seus estudos na Suíça.

Depois de passar alguns anos na França, voltou a Giessen. Mas, tendo participado das lutas de 1848 (foi inclusive membro do Parlamento de Francoforte), foi obrigado a deixar definitivamente a Alemanha. Então, fixou moradia em Genebra, onde ensinou zoologia.

Contrário à idéia criacionista e ao relato bíblico sobre a história da terra e o desenvolvimento da vida, Vogt também era avesso às novas idéias socialistas: escreveu violento libelo contra Marx, acusando-o de ser chefe de um bando de aventureiros sem escrúpulos. Marx respondeu-lhe na bucha com *O senhor Vogt* (1860).

Nas *Cartas fisiológicas* (publicadas a partir de 1845), Vogt rejeitou, no estudo do homem, a idéia de alma imaterial: "Todas aquelas capacidades que nós abrangemos sob o nome de atividades psíquicas são apenas funções do cérebro; ou, para nos exprimirmos de modo um tanto grosseiro (...), os pensamentos se encontram na mesma relação com o cérebro que a bílis com o fígado ou a urina com os rins."

Com vários escritos e em diversas ocasiões (como, por exemplo, no Congresso dos médicos e naturalistas realizado em Gotinga em 1854), lançou-se contra Vogt o fisiólogo Rudolf Wagner, que, no ensaio *Sobre ciência e fé, com particular referência ao futuro das almas* (1854), afirmou que a existência de alma imortal era defensável, não com base em argumentações fisiológicas, mas com exigência de uma ordem moral do mundo. Wagner disse ainda que nenhuma consideração fisiológica leva a excluir a existência de alma imaterial, que não há nenhum contraste entre ciência e fé e que, em matéria de fé, ele escolhe a fé humilde e límpida do carvoreiro.

Nesse mesmo ano (1854), Vogt respondeu a Wagner com o escrito *A fé do carvoreiro e a ciência,* no qual ironiza pesadamente sobre as pobres almas de Wagner, privadas do seu corpo depois da morte, somente capazes de pensar e entediadas em sua longa espera para voltar à terra. Vogt reconhece que não é fácil explicar as atividades psíquicas com a fisiologia, mas reafirma a arbitrariedade da explicação espiritualista.

5.4. Ludwig Büchner e a eternidade da matéria

A polêmica entre Vogt e Wagner foi violenta, envolvendo outros cientistas, filósofos e teólogos. Mais pacato, porém, na defesa do materialismo, foi Ludwig Büchner (1824-1899). Médico e livre-docente em Tubinga, publicou em 1855 uma obra de amplo sucesso, intitulada *Força e matéria.* Simples e brilhante, remetendo-se a Moleschott , Büchner sustenta que o materialismo era a conclusão inevitável "de um estudo imparcial da natureza com base no empirismo e na filosofia".

Para Büchner, a força é uma propriedade da matéria. Por isso, é insustentável a tese pela qual existiria uma força em condições de criar o mundo, sendo anterior ao próprio mundo. A matéria é eterna e indestrutível e as leis da natureza são eternas e universais. Ademais, o espírito nada mais é do que "o efeito do concurso de muitas substâncias dotadas de qualidade e força". Por isso, ele comparava a ação do cérebro à de uma máquina a vapor.

5.5. Emil du Bois-Reymond e "os sete enigmas do mundo"

Já o fisiólogo Emil du Bois-Reymond (1818-1896) se mantém distante das seguranças dogmáticas de Moleschott, Vogt e Büchner. Du Bois-Reymond afirma que o melhor *tipo* de conhecimento da natureza nos é apresentado pela mecânica celeste: "O conhecimento astronômico de um sistema material é o mais perfeito conhecimento que podemos obter do sistema". O modelo da cientificidade, portanto, é o do "conhecimento astronômico", isto é, o da Inteligência de Laplace.

O conhecimento laplaciano ou astronômico, na opinião de du Bois-Reymond, está destinado a encontrar obstáculos insuperáveis em sua marcha. Em uma conferência que ministrou em Berlim, em 1872, ele enumerou três desses obstáculos: 1) a origem da matéria e da força; 2) a origem do movimento; 3) os processos da consciência que "estão fora da lei da causalidade". Diante desses problemas, o cientista deve pronunciar um único veredito: *ignorabimus!* A esses três enigmas, em outra conferência, proferida em 1880 e intitulada *Os sete enigmas do mundo,* o autor acrescenta outros quatro: 1) a origem da vida; 2) o finalismo da natureza; 3) a formação do pensamento e da linguagem; 4) a liberdade do querer.

Esses, portanto, são os sete enigmas do mundo. E, conclui du Bois-Reymond, "se Leibniz, erguendo-se sobre os seus próprios pés, pudesse participar hoje de nossas meditações, é certo que diria conosco: *dubitemus!*"

5.6. Ernst Haeckel e o mundo sem enigmas

Menos dúvidas que du Bois-Reymond, porém, tinha Ernst Haeckel (1834-1919), professor de zoologia na Universidade de Jena e autor de *Morfologia geral dos organismos* (1866), que apresenta muitas observações e fatos em defesa da teoria darwiniana da evolução, a propósito da qual Haeckel formula a "lei biogenética fundamental", que estabelece paralelismo entre o desenvolvimento do embrião individual e o desenvolvimento da espécie à qual ele pertence. Para o homem, "a *ontogênese,* ou seja, o desenvolvimento do indivíduo, é uma breve e rápida repetição (uma *recapitulação*)

da filogênese ou evolução da estirpe à qual ele pertence, isto é, dos precursores que formam a corrente de progenitores do próprio indivíduo, repetição determinada pelas leis da herança e da adaptação".

Em 1899, Haeckel publicou o livro *Os enigmas do mundo,* que teve difusão fora do normal: foram vendidos cerca de quatrocentos mil exemplares, o que demonstra que essas idéias iam bem além dos restritos círculos dos cientistas e filósofos. Para Haeckel, a "lei da substância" é "a única verdadeira lei cosmológica que abrange a lei química da conservação da matéria e a lei física da conservação da energia". Com base nessa lei, "a matéria como substância extensa e infinita e o espírito (ou energia) como substância senciente e pensante são os dois atributos ou propriedades fundamentais da oniabrangente e divina essência da substância universal".

Tal monismo materialista, na opinião de Haeckel, estaria em condições de resolver os enigmas do mundo: a matéria e a força, o movimento e a consciência não têm propriamente origem, visto que são atributos da substância única; nem constitui enigma o finalismo da natureza, que é redutível ao ordenamento mecânico da natureza; a formação da vida e da linguagem se explica com a evolução; a liberdade da vontade é eliminada como ilusão.

Embora freqüentemente se apresente como arbitrário e quase sempre dogmático em suas especulações filosóficas, Haeckel alcançou enorme sucesso. E isso deve ser debitado ao espírito romântico do positivismo, que é uma filosofia na qual a ciência é vista como meio absoluto de conhecimento, mas ainda como único e absoluto meio de libertação e salvação.

5.7. O positivismo social de Ernst Laas e Friedrich Jodl

Para termos um quadro completo do positivismo na Alemanha, deve-se dizer que, além dos positivistas materialistas, houve pensadores como Laas, Jodl e Dühring, que desenvolveram a vertente do positivismo social, remetendo-se mais a Feuerbach do que a Saint-Simon ou Comte.

Ernst Laas (1837-1885) foi autor de uma obra intitulada *Idealismo e positivismo,* onde toda a história da filosofia é vista como campo de batalha entre dois tipos únicos de filosofia: o *platonismo* e o *positivismo.* Para Laas, porém, em suas diversas formas, o platonismo não está em condições de satisfazer as necessidades materiais e espirituais do homem, coisa que o positivismo pode fazer, pois sua moral é "moral para esta vida, com motivos que encontram no aquém a sua raiz". Afirmando a solidariedade social e o progresso da cultura, Laas vê "a idade de ouro não atrás de nós, mas à nossa frente".

Contrário à religião da humanidade de Comte, Friedrich Jodl (1848-1914) é, entre outras coisas, autor de uma *História da ética* (1888-1889), onde sustenta que a humanidade é capaz de aperfeiçoamento, mas nunca será perfeita, razão por que não devemos adorá-la nem venerá-la: "Não culto, mas cultura é a palavra que abre as portas do futuro: não devemos adorar a humanidade, mas formá-la e desenvolvê-la". Escreve ainda ele: "O ideal, em nós, é a fé na sua progressiva realização através de nós: essa é a fórmula da nova religião da humanidade". Monista materialista, Jodl é avesso às metafísicas transcendentes, afirmando que (e essa é a sua metafísica) "entre a substância e o pensamento, que é uma função dessa substância no homem, nada mais há do que toda a história da evolução do mundo orgânico".

5.8. Eugen Dühring e o socialismo personalista

O mais conhecido positivista social alemão é Eugen Dühring (1833-1921), conhecido também — ou talvez sobretudo — pelo livro que Engels escreveu contra ele (o *Antidühring*, 1878). Foi escritor fecundo e brilhante. Seus trabalhos tratam da filosofia teórica (*Dialética natural,* 1865; *Curso de filosofia;* 1875; *Lógica e teoria da ciência,* 1878), da história da ciência (*História crítica dos princípios universais da mecânica,* 1873) e da economia política (*Curso de economia política e social,* 1873; *História crítica da economia política e do socialismo,* 1871).

Ele alimentava elevado conceito de si mesmo, a ponto de considerar-se autêntico reformador da humanidade. Livre docente na Universidade de Berlim, foi dela afastado pelos ataques violentos que desfechou contra Helmholtz. Mas, na realidade, era polêmico com todos, dos judeus aos socialistas. Segundo Dühring, Hegel levou ao ponto culminante os seus "delírios febris", Darwin "é campeão de brutalidade contra a humanidade", Lassalle "é libelista vulgar" e os escritos de Marx devem ser citados como "sintomas da influência da moderna escolástica sectária".

Influenciado pelas razões do positivismo e também pelas da tendência do "retorno a Kant", Dühring, defensor de rígido monismo gnosiológico e metafísico, considera o idealismo como imaginação infantil, incapaz até de distinguir entre alucinação e realidade. No campo ético-social, Dühring defendeu um tipo de socialismo que chama de *personalismo,* no qual os fatores políticos assumem papel superior ao dos fatores tipicamente econômicos e que protege uma transformação não traumática da sociedade.

Erguendo-se contra a dialética hegeliana, subvertida por Marx e por ele utilizada como princípio de interpretação histórica, Dühring escreveu: "Dificilmente homem judicioso se deixaria

convencer da necessidade da propriedade comum do solo e do capital com base no crédito dado aos embustes de Hegel, um dos quais é a negação da negação (...). A híbrida forma nebulosa das idéias de Marx, ademais, não surpreende quem sabe o que pode surgir ou que extravagâncias podem aparecer quando se toma por base científica a diáletica de Hegel". Assim, é compreensível a reação de Engels.

6. O positivismo na Itália

6.1. Lineamentos gerais

Embora Cattaneo e Ferrari já houvessem antecipado temas positivistas, deve-se dizer que, na Itália, o positivismo se impõe e se difunde sobretudo depois da unificação, aproximadamente entre 1870 e 1900, dando seus melhores frutos na reflexão sobre a criminologia (Lombroso), na pedagogia (Gabelli e Angiulli), na historiografia (Villari) e na medicina (Tommasi e Murri). A figura de maior relevo do positivismo italiano foi Roberto Ardigò. O pensador positivista estrangeiro que teve maior repercussão na Itália foi Herbert Spencer.

Contrários ao espiritualismo dos filósofos anteriores (Rosmini, Gioberti) e avessos ao idealismo que se difundia na Itália meridional, os positivistas italianos reafirmaram a necessidade de relacionar a filosofia com o desenvolvimento das teorias científicas, assumiram atitude crítica em relação às metafísicas da transcendência e do espírito e renovaram os estudos antropológicos, jurídicos e sociológicos.

Na Itália, o positivismo envolveu inclusive intelectuais que tiveram funções dirigentes no movimento operário (Ferri), tanto que, como escreve M. Quaranta, "o próprio marxismo italiano, em sua vertente dominante, se configurou como uma variante positivista". Ademais, deve-se recordar que, nesse período, nascem publicações como a "Revista de Filosofia Científica" (1881-1891), dirigida por E. Morselli, que se propunha como objetivo "a vitória do método experimental e a conjugação definitiva entre filosofia e ciência também na Itália", ou como o "Arquivo de psiquiatria, ciências penais e antropologia criminal", fundado em 1880 por Lombroso, com E. Ferri e Rafael Garofalo como co-diretores.

6.2. César Lombroso e a sociologia do crime

César Lombroso (1836-1909) e E. Ferri realizaram contribuições relevantes no campo da *sociologia do crime*. Não devemos

esquecer que nos encontramos no período em que a sociedade italiana desencadeia o seu processo de industrialização (com todos os problemas humanos e sociais que ele comporta), quando eram prementes as graves questões resultantes da unificação nacional.

Foi pelo exame do crânio do criminoso Vilella (1871) que Lombroso pensou encontrar a confirmação de suas teses gerais sobre a delinqüência. Em *O homem delinqüente* (1876), Lombroso, que foi diretor do manicômio de Pavia e depois professor de psiquiatria e antropologia criminal em Turim, sustenta que "os criminosos não cometem delinqüências por ato consciente e livre de má vontade, mas sim porque têm más tendências, tendências que repetem sua origem em organização física e psíquica diferente da normal". A partir dessa premissa, a "escola positiva de direito penal" (isto é, a escola de Lombroso) deduzia que o direito da sociedade a punir os delinqüentes não se baseia na *responsabilidade* ou na maldade do criminoso, mas sim no fato de *ser perigoso para a sociedade.*

Em suma, embora distinga vários tipos de delinqüentes (delinqüente nato, delinqüente ocasional, delinqüente louco, delinqüente por paixão ou hábito), Lombroso afirma que a maior parte dos delitos é realizada por indivíduos biologicamente inclinados ao delito. E especifica as características anatômicas e de caráter do delinqüente nato: "a escassez de pêlos, a pequena capacidade craniana, a testa retraída (...), o grande desenvolvimento das mandíbulas e das maçãs do rosto (...), a pequena sensibilidade à dor, a completa insensibilidade moral, a indolência (...)". O delinqüente nato é "desprovido do senso de pudor, do senso de probidade, do senso de piedade" e se assemelha "ao homem selvagem".

Outra tese defendida por Lombroso é a da aproximação entre o gênio e a loucura, tese que provocou polêmicas incessantes. Em *Gênio e degeneração* (1897), com efeito, Lombroso chama a atenção para os fenômenos regressivos que se dão no curso da evolução, pelos quais o desenvolvimento acentuado em uma direção se acompanha de regresso ou estancamento em outras direções, "freqüentemente no órgão que é a sede da maior evolução", isto é, o cérebro: isso explicaria as formas mais ou menos graves de loucura ou de perversão que podem ser encontradas nos homens de gênio.

E. Ferri (1856-1929), que foi socialista e diretor do jornal "Avanti!", escreveu um *Relatório* preliminar para um "Projeto de Código Penal Italiano" (preparado em 1919, mas que nunca entrou em vigor) e é o autor de uma *Sociologia criminal* que critica a idéia da livre vontade, estuda os fatos criminosos, sem apresentar avaliações morais e procurando muito mais identificar as suas causas em fatores biopsicológicos, e afirma que a pena não é ato

expiatório, mas apenas um meio de eliminação da *periculosidade social* dos criminosos.

Os debates e controvérsias em torno das idéias de Lombroso e Ferri tornaram-se freqüentes e candentes, provenientes de várias direções. Entre as críticas, não podemos esquecer as do sociólogo Napoleão Colajanni, que censurava a escola antropológico-criminal por supervalorizar os fatores físicos e antropológicos e não tomar na devida conta *os fatores sociais* da delinqüência.

6.3. Um médico positivista: Salvador Tommasi

Outro pensador que teve certa ressonância no seio do positivismo italiano foi o clínico e fisiológico Salvador Tommasi (1813-1888), professor inicialmente em Pavia e depois de 1864 em Nápoles. Na introdução ao primeiro curso de sua cátedra, Tommasi afirma que "nas ciências objetivas e naturais, a doutrina não pode consistir em um *a priori*, não pode surgir de especulações metafísicas, não pode ser uma intuição e muito menos um sentimento."

Em *O naturalismo moderno* (1866), Tommasi proclama que "nós somos da escola de Galileu" e diz que "o filósofo deve marcar apenas com a experiência e o conteúdo dos seus conceitos universais". Para ele, em todas as ciências naturais e, portanto, também na medicina, as doutrinas nada mais são do que "a lei ou conjunto de leis logicamente conexas, ao qual o nosso entendimento e a razão dão forma própria de idealidade que, nascida do fato ou dos fatos experimentais, conforma esses fatos com a natureza científica e, em seguida, nos ajuda a estudar bem outros fatos experimentalmente e a distinguir entre eles o essencial do acidental, a aparência da realidade, o passageiro e efêmero do que é constante".

Tommasi chama esse tipo de pensamento de *naturalismo moderno,* filosofia que não pretende em absoluto "proclamar o indivíduo entre as ciências naturais e as ciências especulativas e morais". Tommasi não se desconcerta diante da acusação de materialismo: "Que se chame de materiais os progressos promovidos pelas ciências naturais; mas, em sua materialidade, eles têm tal poder que o espírito do mundo foi renovado em poucos lustros".

6.4. Augusto Murri: método científico e lógica da diagnose

Nesse período, uma figura bem mais importante do que a de Tommasi (cujo interesse pela metodologia já era bem destacado) foi a do clínico bolonhês Augusto Murri (1841-1932), que, laico e "positivista", se destaca na história da metodologia científica com a força de uma série de idéias que o colocam à altura de um C. Bernard ou até dos mais aguerridos metodologistas contemporâneos.

Murri estava persuadido de que "não há dois ou mais métodos para alcançar a verdade, *mas apenas um.* As doenças dos homens constituem fato natural e, se quisermos conhecê-lo, devemos percorrer o único caminho que leva ao conhecimento da natureza". E, para conhecer a natureza, é preciso antes de mais nada inventar e imaginar mundos possíveis, isto é, é preciso levantar hipóteses e construir teorias: "A inventiva e a especulação são as primeiras qualidades do espírito humano também para as ciências (...). Como não posso forçar a natureza a responder-me claramente, devo então levantar hipóteses, aliás, todas as hipóteses possíveis". Na realidade, "a nossa imaginação é menos fértil do que a natureza no cogitar combinações de fenômenos".

Mas, afirma Murri, esse esforço de imaginação deve estar ligado a extrema severidade na crítica das hipóteses, com base na verificação ou não de suas conseqüências: "A mente científica (...) é mente vigilante em relação ao que os seus conhecimentos implicam". Portanto, imaginação fecunda (de hipóteses) e crítica rigorosa (de tais hipóteses) constituem para Murri a sístole e a diástole do método científico. E devemos criticar as nossas hipóteses (sejam elas teorias físicas ou biológicas, sejam conjecturas de química ou diagnoses) pelo princípio lógico de que *tudo aquilo que parece verdadeiro pode ser falso.*

Escreve Murri em *Quatro lições e uma perícia* (1905): "Nossa razão não tem nada de infalível aparelho gerador de luz: é estranho, mas somos precisamente nós, racionalistas, que mais duvidamos dela. Já o dissera o príncipe dos racionalistas: *a pretensão de nunca errar é idéia de loucos.* E, no entanto, nós adoramos a razão, porque acreditamos que ela é a única que pode nos dar o saber".

Quem não erra, não existe. O importante, repetia Murri aos seus alunos, é aprender com os nossos erros: "Somente os tolos e os semideuses, que se acreditam invulneráveis, tomam a crítica por aversão. Entretanto, a crítica pode não ser o mais elevado, mas é certamente o mais fundamental dote do espírito, porque constitui a mais eficaz profilaxia do erro. Só podem considerá-la vil os que, se ela não existisse, passariam por gênios".

Mas quem ama a verdade, "essa deusa suprema de todas as almas nobres", nunca confundirá a crítica com aversão, pois sabe que o caminho para a verdade passa pela eliminação do erro, sabe que "todo dia se corrige um erro, todo dia se melhora uma verdade, todo dia se aprende a saber melhor o que podemos fazer de bom e o que ainda estamos condenados a deixar acontecer de mal, todo dia erramos menos que na véspera e aprendemos a esperar fazer melhor amanhã. Errar! É palavra que assusta o público. Errar às nossas custas? Errar às custas de nossa vida? A surpresa parece

justíssima, a acusação parece grave! E, no entanto, ou nos aventuramos ao perigo de erro ou renunciamos aos benefícios do saber. Não há outro caminho".

Determinista na concepção do universo e contrário às "verdades eternas sobre as quais os metafísicos ainda não se puseram de acordo", Murri é falibilista coerente na concepção da ciência: ela serve para explicar os fatos e os fatos servem para controlar as teorias científicas. Diz Murri: "Na clínica, como na vida, é preciso, portanto, ter um preconceito, somente um, mas inalienável: o preconceito de que tudo o que se afirma e que parece verdadeiro pode ser falso. É preciso ter a norma constante de criticar tudo e todos antes de crer, é preciso perguntar-se sempre, como primeiro dever: *por que devo acreditar nisso?*"

6.5. Pascoal Villari e a historiografia positivista

Assim, Tommasi se fizera ouvir em Nápoles, onde já se afirmara o hegelianismo de Vera e de Spaventa, enquanto Murri (cuja clínica era injustamente objeto de brincadeiras, dizendo-se que era clínica onde se raciocinava muito e onde se olhava muito pouco os fatos) formava em Bolonha todo um exército de médicos práticos que trabalhariam sobretudo na Emília, na Romanha e nas Marcas. Nesse período, Pascoal Villari (1827-1917), nascido em Nápoles, mas que viveu em Florença a partir de 1850, defendia com decisão o método positivo das ciências históricas.

Historiador de Savonarola, de Maquiavel e da Florença comunal, Villari escreveu um ensaio *Sobre a origem e o progresso da filosofia da história* (1854). E, na sua introdução de 1865 (que suscitou vivas polêmicas) ao livro *A filosofia positiva e o método histórico,* disse: "A filosofia positiva renuncia ao conhecimento absoluto do homem, aliás, a todos os conhecimentos absolutos: ela estuda somente fatos e leis, sociais e morais, defrontando pacientemente as induções da psicologia com a história e encontrando nas leis históricas as leis do espírito humano. Assim, ela não se obstina a estudar um homem abstrato, fora do espaço e do tempo, composto somente de categorias e formas vazias, mas sim um homem vivo e real, mutável de mil modos, agitado por mil paixões, limitado por todo lado e, mesmo assim, cheio de aspirações em relação ao infinito".

Villari se lança contra a filosofia metafísica, que costuma "procurar a essência e a primeira e eterna razão de tudo". Na opinião de Villari, a filosofia metafísica não pode presumir que, "desleixando o estudo do contingente e do mutável, se possa ter êxito melhor no conhecer o homem". O homem é "um ser que muda continuamente". E, para saber dele, devemos "conhecer as leis que

regulam as suas inevitáveis mutações". Entretanto, afirma ele, as idéias e os ideais existem, refletem-se nos fatos, correspondem a exigências ineliminíveis do espírito humano e se expressam naquelas forças que fazem com que o homem supere incessantemente a realidade natural. Por essa razão, Villari declara-se contrário a certos comtianos da França, que, equiparando as idéias abstratas a sonhos, transformam o positivismo em materialismo.

6.6. Aristides Gabelli e a renovação da pedagogia

Depois da unificação da Itália, o problema da organização e da estruturação da escola primária e secundária apresentou-se com toda a sua premente urgência. Essa importante operação fez-se acompanhar e fundamentar por um debate sobre a escola, para a qual alguns pensadores de orientação positivista deram contribuição de primeiro plano. Dentre eles, cabe lembrar André Angiulli (1837-1890) e Aristides Gabelli (1830-1891).

Angiulli, inicialmente professor de pedagogia e antropologia na Universidade de Bolonha e depois professor de pedagogia em Nápoles, é autor de obras como *A pedagogia e a filosofia positiva* (1872), *A pedagogia, o Estado e a família* (1876) e *A filosofia e a escola* (1888). Seu trabalho *A filosofia e a pesquisa positiva,* de 1868, renega sua atitude idealista anterior e critica Hegel, cuja metafísica da história é a "negação da história".

Gabelli é autor de muitos escritos pedagógicos e a ele devem-se os programas de 1888 para a escola elementar na Itália, combatendo "aquela escola dogmática e aquela instrução verborrágica, vazia, composta de sons, ao mesmo tempo infecunda e árida, que afasta do estudo, seca os cérebros e contribui tanto para fazer nascer e manter o funesto hábito de atribuir muita importância às palavras como o de dar pouca importância às idéias e às coisas". Gabelli propõe uma escola onde "o fim último de todo o ensino não se põe tanto nas cognições, mas muito mais nos hábitos que o pensamento adquire a partir do modo como elas são ministradas", escola onde o ensino seja tal que "o aluno adquira um modo de pensar mais claro, mais prático e mais profícuo do que aquele que adquire ordinariamente".

E, em *O homem e as ciências morais* (1869), enquanto por um lado ataca "aquela infeliz filosofia nascida da teologia e da escolástica", por outro lado Gabelli defende a improrrogabilidade da aplicação do método galileano nas ciências morais e no estudo do homem. Conhecimento do homem que não repudia "a verdade que toca em vão nos seus sentidos", mas se fundamenta na observação e no experimento, é a premissa mais válida para a renovação séria dos estudos pedagógicos.

R. Ardigò (1828-1920) é o mais prestigioso representante do positivismo italiano

6.7. Roberto Ardigò: da sacralidade da religião à sacralidade do "fato"

A figura mais representativa do positivismo italiano é Roberto Ardigò (1828-1920). Nascido em Casteldidone (Cremona), Ardigò tornou-se padre e depois cônego da catedral de Mântua. Por volta dos quarenta anos, depois de uma profunda crise, deixou o sacerdócio. Eis como ele próprio narra a sua crise: "Pouco a pouco, a dúvida originada de todas as partes, desde os meus primeiros anos, que sempre combati com a reflexão e o estudo ininterruptos e que por muito tempo acreditava ter vencido racionalmente, por fim viu-se sem contraste e, um belo dia, apareceu à minha mente maravilhada como persuasão acabada e certeza inexpugnável". Em suma, Ardigò sofre por sua fé, procura se convencer de sua validade. Mas, no entanto, confessa, "dentro de mim, sem que eu soubesse, subjacente ao sistema das idéias religiosas, fruto de tanto tempo, desenvolvera-se e completara-se, pode-se dizer, o sistema positivo".

O positivismo (ou talvez, melhor, o naturalismo) de Ardigò relaciona-se diretamente com as concepções filosóficas de Spencer, mas afunda suas raízes no naturalismo italiano do século XVI: Ardigò reivindica a autonomia da razão rementendo-se a Pomponazzi e sente a divindade do universo com o espírito de um Bruno, como observa justamente Vitório Mathieu. Precisamente em 17 de março de 1869, por ocasião da festa do seu liceu de Mântua, Ardigò leu um *Discurso sobre Pedro Pomponazzi,* vendo no naturalismo renascentista de Pomponazzi um precedente do positivismo.

Nesse ensaio, Ardigò fala dos três momentos mais importantes da vida sociocultural da história moderna: o Renascimento, a Reforma e a Revolução Francesa. Mas, observa ele, "o pensamento moderno, ao qual a Europa deve a sua atual condição de grandeza e potência, é a maturação de pensamento que nasceu entre nós nos anos do Renascimento". E os grandes ensinamentos que Ardigò identifica na filosofia de Pomponazzi são os seguintes: "independência da razão na ciência, método positivo na filosofia, a natureza por toda parte no mundo da matéria e do espírito e o conceito psicofísico da alma". E são essas concepções que, em seguida, Ardigò aprofundaria e ampliaria, mas que jamais abandonaria.

Em 1869, portanto, no ano seguinte ao *Discurso sobre Pomponazzi,* Ardigò leu diante da Academia Virgiliana de Mântua o escrito *A psicologia como ciência positiva.* Aqui, o seu pensamento já se mostra orgânico e consistente. Contrário à psicologia espiritualista, Ardigò afirma a necessidade de usar instrumentos científicos e pesquisas estatísticas no estudo da psicologia. E isso pelo fato de que "a ciência anda em busca de fatores: observando e

experimentando, ela os encontra, os anota, os verifica; depois, os confronta e distribui segundo as semelhanças, formando grupos distintos, sobre os quais levanta as primeiras generalidades; em seguida, compara entre si essas generalidades primeiras, as distribui em categorias e delas abstrai as generalidades superiores; então, repete o trabalho de grau em grau, até encontrar, se o consegue, aquela generalidade única que está acima de todas, que reúne em um só sistema; e assim se forma a ciência, que, desse modo, vem a ser um grande quadro sinótico ou uma classificação de fatos".

O *fato* — eis a pedra angular da filosofia de Ardigò. Sentencia ele: "O fato tem realidade própria em si mesma, realidade inalterável, que somos obrigados a afirmar tal e qual nos é dada e como a encontramos, na impossibilidade absoluta de retirar-lhe ou acrescentar-lhe algo. Portanto, o fato é divino. Já o abstrato somos nós que o formamos, podendo formá-lo mais específico ou mais geral. Portanto, o abstrato, o ideal, o princípio é humano". As idéias, as teorias e os princípios são provisórios e revogáveis, mas o fato não: "Em suma, o ponto de partida é sempre o fato. E o fato é sempre totalmente certo e irreformável, ao passo que o princípio é ponto de chegada, que também pode ser abandonado, corrigido e ultrapassado."

Essa, portanto, foi a sofrida transição (apesar de tudo o que sobre ela disseram os idealistas, particularmente G. Gentile, para quem Ardigò não foi católico quando era padre e não foi filósofo quando se tornou positivista) que levou Ardigò da sacralidade de Deus para a divindade do fato. E, a esse propósito, não se pode deixar de fazer uma observação: como a maioria dos positivistas, especialmente os evolucionistas, Ardigò assume a ciência e particularmente os fatos como intocáveis, não realiza análise crítica do desenvolvimento da ciência, não examina a "constituição" do fato pela teoria científica e não aprofunda a questão do método científico (aceita *tranqüilamente* a indução): em suma, Ardigò aceita a ciência e o fato como dados fora de discussão e é com base nessas premissas que constrói o seu sistema filosófico.

6.8. O desconhecido não é o incognoscível e a evolução passa do indistinto ao distinto

Em 1877, Ardigò publicou *A formação natural no fato do sistema solar.* Em 1879, saiu *A moral dos positivistas.* Em 1871, deixou o hábito talar. Em 1881, o ministro Guido Baccelli nomeou-o (com grande rastro de polêmicas), por méritos extraordinários, professor da Universidade de Pádua, onde Ardigò ensinou até 1908. Em 1891, publicou *O verdadeiro;* em 1893, saiu *Ciência da*

educação; em 1894, *A razão;* em 1898, *A unidade da consciência;* por fim, de 1899 é *A doutrina spenceriana do incognoscível.* Suicidando-se, Ardigò morreu em Pádua em 15 de setembro de 1920. Nesse momento, o pensamento filosófico italiano já se encontrava firmemente orientado no sentido daquele idealismo tão firmemente combatido por Ardigò.

O único conhecimento válido é o conhecimento científico e toda realidade é natureza. Assim, em *A formação natural no fato do sistema solar,* ele escreve que "o positivista não divide a esfera das substâncias e do espaço, nem a linha das eficiências e do tempo, em duas partes, das quais uma é a natureza e a outra o sobrenatural, como faz o teísta: para o positivista, toda a esfera e toda a linha são a mesma e idêntica natureza". Para Ardigò, fora da natureza não há nada: "O infinito dos positivistas é essencialmente não religioso."

Toda a realidade é natureza, que procuramos compreender com as diversas ciências particulares, ao passo que a filosofia ou "ciência geral" não é a ciência dos primeiros princípios (ou protologia), mas *ciência do limite* (peratologia: péras = limite), no sentido de que supera os limites das ciências particulares para atingir, mediante a intuição (que é sensação e pensamento, a natureza que tudo abrange e que funciona como matriz indeterminada, mas real de todas as determinações. Enquanto Spencer, portanto, concebia a filosofia como ciência dos primeiros princípios, Ardigò a propõe como ciência do limite, aproximando-se mais uma vez dos naturalistas renascentistas, com o seu sentido de unidade dos fenômenos da natureza.

Mas não é só nesse ponto que Ardigò afasta-se de Spencer. Com efeito, antes de mais nada, Ardigò nega o Incognoscível de Spencer. Toda a realidade é natureza e a natureza é cognoscível, ainda que possa permanecer infinitamente inadequável para a pesquisa científica, ainda que, em outros termos, ela fique como o limite inalcançável pelo esforço cognoscível. Portanto, não se deve falar de *Incognoscível* (por princípio), mas sim de *desconhecido,* isto é, daquilo que ainda não se tornou objeto de conhecimento distinto, mas que, em princípio, pode tornar-se. Para Ardigò, não há nada que possa transcender a experiência: estamos diante de uma forma de imanentismo intransigente.

A realidade é natureza. E esta está sujeita à grande lei da evolução. Entretanto, enquanto Spencer formula a sua grande teoria geral da evolução baseando-se na evolução biológica e afirmando que ela é passagem do homogêneo para o heterogêneo, Ardigò, ao contrário, sustenta, baseando-se na evolução psicológica, que a evolução universal da natureza é a passagem do *indistinto ao distinto.*

No dado originário, da sensação, não há antítese entre sujeito e objeto, externo e interno, eu e não-eu. A sensação é o *indistinto*

originário, em relação ao qual as *distinções* entre espírito e matéria, eu e não-eu e sujeito e objeto são "resultados". Escreve Ardigò: "Dai-me as sensações e sua associabilidade, e eu vos explico todos os fenômenos. E como, desse modo, o filósofo da natureza conseguiu retirar da ciência o obstáculo dos fluidos imponderáveis" e de outras entidades incontroláveis, "da mesma forma o filósofo do espírito pôde demonstrar que conhecer, sentir, querer, sentido e intelecto, consciência, juízo, raciocínio e todas as cem faculdades dos aprioristas nada mais são do que um processo diverso, obtido com os mesmos dados elementares diversamente dispostos".

E, como no caso da sensação, o processo de toda a realidade desenvolve-se *do indistinto para o distinto.* Da unidade originária desse indistinto, nem subjetiva nem objetiva, derivam como distintos o eu, o não-eu e, sucessivamente, todos os outros infinitos fenômenos do mundo psíquico e do mundo físico. O indistinto só é tal *relativamente* ao distinto que dele deriva, o qual, por seu turno, é o indistinto para o distinto seguinte. Esse processo acontece incessante e *necessariamente,* segundo ritmo constante. "A diversidade prodigiosa das coisas e a invariabilidade infinita das formas" não é resultado de projeto providencial nem de racionalidade superior: ela é muito mais "o resultado de simples trabalho mecânico".

No entanto, Ardigò introduz nesse processo universal um elemento *casual,* que consiste no fato de que séries causais — cada qual necessária e determinada — podem se encontrar casualmente, dando lugar a acontecimentos imprevisíveis. O pensamento humano, diz Ardigò, é um desses produtos casuais da evolução cósmica: o pensamento que hoje existe na humanidade "formou-se pela continuação de acidentalidades infinitas", já que "ele, o pensamento global de toda a humanidade (é) formação acidental, nem mais nem menos do que a forma bizarra de pequena nuvem, que o vento carrega no céu e o sol doura, antes que se desfaça".

6.9. **Moral e sociedade**

Para Ardigò, o homem não escapa à lei universal da evolução. E a imprevisibilidade dos acontecimentos não significa em absoluto que o homem seja livre. "A liberdade do homem, isto é, a variedade de suas ações, é o efeito da pluralidade das séries psíquicas ou dos instintos, se assim se quiser chamá-los". Portanto, o homem é natureza, o pensamento humano é fruto da evolução da natureza e a vontade humana não é mais livre do que qualquer outro acontecimento natural.

É disso tudo que deriva a crítica de Ardigò a toda moral de tipo religioso, espiritualista e metafísico. Na opinião de Argidò, as idealidades e as normas morais nascem como reação dos homens

associados aos acontecimentos e às ações que são danosos para a sociedade e se fixam depois na consciência dos indivíduos como normas morais, com as características que estas possuem: são deveres obrigatórios, que comportam responsabilidade e implicam sanções no caso de serem infringidos. A moral, portanto, não tem outra base senão a evolução da sociedade, não havendo necessidade de procurar fundamentos fora dela. A disciplina altruísta da conduta é socialmente motivada: "Toda a razão da moralidade está na idealidade social". E acrescenta Ardigò: "A moral do positivismo é o corolário mais direto e mais claro do Evangelho".

Por fim, para Ardigò, a sociedade é "a teoria da formação natural da idéia de justiça". A lei natural da sociedade é a justiça. Mas a justiça encarnada no direito *positivo* sempre se contrapõe à outra justiça, proclamada pelo direito natural. E o direito *natural* é o ideal que se forma na consciência sob o estímulo daquele direito positivo, mas que esse direito positivo não realiza. Em outros termos, a prepotência é a primeira forma do direito; a primeira forma da justiça é o direito positivo; a todo direito positivo se contrapõe, para reformá-lo, sempre uma forma de direito "natural". Essa, diz Ardigò, é a evolução da justiça.

Em política, Ardigò foi liberal: "Posso oferecer provas positivas às centenas do liberalismo resoluto, notório, ardente e combativo de toda a minha vida, desde a minha primeira juventude". E foi também antimaçom: "Em um Estado livre, a maçonaria é um contra-senso: para combater o obscurantismo, é mais eficaz a obra incansável e aberta da educação e elevação civil do que a obra tenebrosa e oculta de uma seita". Embora sem torná-lo objeto de estudos específicos, também criticou o marxismo, em sua concepção materialista da história, já que tal concepção absolutiza o fator econômico: "O fato econômico não é o único que determina a formação de certo modo de sociedade, pois para isso, juntamente com ele, concorrem também outros fatos".

Entretanto, mesmo liberal, Ardigò olhava com interesse para o socialismo: "Se uma aspiração social é legítima, então é coisa injusta e vã querer contrariá-la, já que é a própria natureza onipotente que quer e é certo que triunfará". Por outro lado, socialistas como Turati realizaram a sua primeira educação filosófico-política exatamente com base em *A moral dos positivistas.*

Trabalhador incansável, nos seus últimos anos Ardigò saiu abertamente em campo contra o idealismo, que já estava se impondo com força, e contra "a brilhante e evanescente filosofia bergsoniana". E construiu uma sólida escola em torno de si. Dentre aqueles que se vinculam expressamente à obra de Ardigò devem-se recordar: João Marchesini, Ludovico Limentani, José Tarozzi, Rodolfo Mondolfo, João Dandolo e Alexandre Levi.

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX, O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

"Toda a ciência tem o objetivo de substituir, ou seja, de economizar experiências, através da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento."

Ernst Mach

"O físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria (...) encher-se de alegria, porque encontra assim inesperada oportunidade de descoberta."

Henri Poincaré

"O físico não pode nunca submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas somente todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com as suas precisões, ensina-lhe que pelo menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não lhe indica qual deverá ser mudada."

Pierre Duhem

Charles Darwin (1809-1882), o grande teórico do evolucionismo biológico.

Capítulo IX

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX

1. Questões gerais

1.1. Quando a ciência adquire significado filosófico

O estreito entrelaçamento que, por vezes, se constitui na história das idéias entre idéias filosóficas (ou metafísicas, isto é, teorias não controláveis empiricamente) e teorias científicas nos impõe delinear os traços da evolução de algumas teorias científicas do século XIX que, estudando de cheio problemáticas filosóficas (como a da imagem do "homem", a do "livre-arbítrio", a da imagem do "mundo" e a da própria idéia de "verdade"), obrigaram os filósofos, até os mais distantes da mentalidade e das preocupações da pesquisa científica, a terem que se defrontar com o desenvolvimento da ciência.

Ao longo do século XIX, as disciplinas matemáticas foram submetidas ao processo de "rigorização" e de "redução" que culminará nos anos a cavaleiro entre os dois séculos, com a descoberta daquelas antinomias que, ameaçando todo o edifício do saber matemático, proporão problemas dos mais interessantes e fecundos aos matemáticos do século XX. Paralelamente, o nascimento das geometrias não-euclideanas, enquanto, por um lado, contribuiria para aquilo que, em nosso século, seria a proposta do "programa de Hilbert" (cuja impraticabilidade seria depois demonstrada pelos resultados das pesquisas de Gödel), por outro lado, corta pela raiz uma das idéias filosóficas mais arraigadas (e mais influentes) na tradição do pensamento ocidental: a idéia de que os axiomas da geometria euclideana são verdades evidentes, auto-evidentes, incontroversíveis e verdadeiras, para além de qualquer discussão.

As geometrias não-euclideanas mostraram que os que eram considerados "princípios" nada mais eram do que "começos" e que algumas proposições vistas então como se houvessem sido escritas para toda a eternidade nada mais eram do que convenções. Esse é um típico exemplo de como resultados técnicos obtidos dentro de uma disciplina científica podem subverter teorias filosóficas como a do conhecimento. E é óbvio que o predomínio de uma teoria do conhecimento ao invés de outra acarreta conseqüências relevantes sobre a idéia do homem (já que o homem que capta, constrói ou, de qualquer forma, é capaz de verdades absolutas não é o mesmo homem que só é capaz de verdades sempre desmentíveis ou então de convenções) e, desse modo, sobre o mais vasto âmbito das questões filosóficas mais urgentes, a começar pelas questões éticas, políticas e religiosas.

Ademais, a física do século XIX levou ao apogeu a imagem (filosófica) mecanicista do universo para depois criar, antes do fim do século, os dados e pressupostos que levarão essa imagem a uma crise irreversível. Entrelaçando-se com as teorias químicas e fisiológicas (em tumultuado desenvolvimento no século XIX), o mecanicismo físico acentuaria a controvérsia entre mecanicismo e vitalismo, na qual o vitalismo levaria a pior. Além disso, a biologia do século XIX propôs para a antropologia filosófica e para o pensamento religioso problemas dentre os mais profundos e sérios de toda a história do pensamento. Com sua teoria evolutiva das espécies biológicas, Darwin lançou à crise a idéia de homem que predominava há séculos.

Daí, então, algumas das teorias científicas de maior "significado filosófico" na história das idéias do século XIX (e também para a história posterior). Sobre essas teorias, falaremos nas páginas seguintes. Entretanto, a escolha dessas teorias não deve nos levar a esquecer outras teorias (também carregadas de significado filosófico, como algumas teorias fisiológicas ou ainda algumas teorias farmacológicas), nem a grande colheita de resultados técnicos obtidos não só pela matemática, pela física e pela biologia, mas também pela química (basta relembrar os nomes de Cannizzaro, Berzelius, Wöhler, Arrhenius, Liebig, Kekulé, Mendelejev e outros), pela embriologia (Von Baer, Von Köliker), pela fisiologia (Magendie, Bernard), pela bacteriologia e pela imunologia (o século XIX foi o século de Pasteur, Koch, Ehrlich, Von Behring e outros), pela anatomia patológica (Rokitansky), pela farmacologia (J. Müller, C. Ludwig, Bernard e outros), pela geologia (Lyell), pela cristalografia, pela astronomia e pelas ciências históricas, que, no século XIX, conheceram portentoso desenvolvimento (veja-se, a esse respeito, o capítulo sobre o historicismo).

Ademais, a biologia assiste ao desenvolvimento da teoria da célula, verdadeiro ponto cardeal para a biologia (Rudolph Virchow,

1821-1902, diria que "todo animal é uma soma de unidades vitais, cada uma das quais possui todas as características da vida") e testemunha (sem se dar conta disso, porém) o nascimento da genética.

Com efeito, foi um obscuro frade agostiniano morávio, Gregor Johann Mendel (1822-1884), que, combinando os seus interesses botânicos com os seus conhecimentos matemáticos e depois de trabalho de cruzamento de ervilhas que durou oito anos, conseguiu descobrir as leis da hereditariedade que levam o seu nome (as leis de Mendel): a *lei da segregação* e a *lei da independência* das características hereditárias. A pesquisa de Mendel, talvez, era avançada demais para a sua época. Como quer que seja, é fato que Mendel morreu em 1884, desconhecido para o mundo científico. Somente em 1900, três botânicos, o holandês H. de Vries, o alemão C. Correns e o húngaro E. Tschermak, independentemente um do outro, conseguiram redescobrir as leis da hereditariedade, reconhecendo então a prioridade de Mendel.

Ainda no campo biológico, o século XIX assiste à extensão da disputa sobre a geração espontânea, que, no século anterior, havia posto em contraste Needham e Spallanzani. Nesse período, a controvérsia renasceu a propósito das bactérias e dos outros microorganismos, menores que os protozoários. Usando as mesmas técnicas de provas cogitadas por Spallanzani, Pasteur demonstrou que as bactérias se originam de minúsculos germes presentes na atmosfera, os quais, por seu turno, provêm de outras bactérias. Essas bactérias podem ser destruídas com o calor, fazendo com que o caldo de cultura fique estéril. O adversário de Pasteur, F. A. Pouchet, teve que se dobrar diante da excelência dos experimentos e das argumentações do cientista francês (G. Montalenti).

1.2. **Ciência e sociedade no século XIX**

No entanto, ao tratar de algumas disciplinas densas de significado filosófico, não devemos nos esquecer de outros desenvolvimentos teóricos do século XIX que também apresentaram valor filosófico nem devemos nos limitar a sobrevoar a grande massa de resultados técnicos alcançados pelo desenvolvimento científico do século XIX. Por outro lado, não nos é possível pensar em todo esse progresso do saber sem situá-lo no contexto de uma sociedade mais ampla, que precisamente no século XIX conheceu a grande revolução industrial e, em conexão com ela, a renovação da escola, como mostra a *École Polytéchnique* instituída pela Revolução Francesa ou ainda a reforma realizada nessa época nas escolas secundárias alemãs e alguns institutos universitários como os de Giessen, Dresda, Munique etc., onde surgiram escolas politécnicas, construídas com base no modelo da escola francesa.

No século XIX, o entrelaçamento entre ciência e sociedade é macroscópico. Para mostrá-lo, bastam-nos dois exemplos: a microbiologia, que debelou as doenças infecciosas, e as aplicações dos conhecimentos adquiridos sobre a eletricidade. Esses conhecimentos levam ao telefone elétrico; os experimentos de eletromagnetismo de Faraday levam ao dínamo e à grande indústria das máquinas elétricas; as equações eletromagnéticas de Maxwell, depois de cinqüenta anos de experiências, levaram ao telefone sem fio e depois ao rádio e ao radar (W. C. Dampier).

Tanto no século XIX como em nosso século, é estreito o nexo entre sociedade industrial e desenvolvimento do saber. Entretanto, não devemos cair no erro daquela interpretação "sociologista" que, com base nas relações evidentes entre ciência e indústria, defende rígida dependência da ciência em relação à indústria, no sentido de que a sociedade industrial só permitiria o desenvolvimento das disciplinas industrialmente *úteis*.

Aqui, não se trata de negar fatos evidentes, e sim somente de redimensionar uma tese que, com base nos fatos evidentes, nega outros fatos, também evidentes. No século XIX há vinculação entre indústria e saber científico (e a interdependência entre as várias disciplinas e o desenvolvimento da indústria é estudada caso a caso), mas também é verdade que o século XIX foi o século, por exemplo, da filologia e da história. A que indústria servem a filologia e a história da arte ou também a arqueologia (outra ciência "do século XIX")? Muita matemática, a própria geometria não-euclideana, a teoria da evolução e a astrofísica não nasceram porque serviam à indústria ou a este ou àquele poder. Por detrás da ciência do século XIX não existe apenas o capitão-de-indústria ou o príncipe, mas há sobretudo a história dos povos, a memória cultural de gerações e gerações, em suma, *a tradição do Ocidente.*

Vale então para o século XIX o que vale para sempre: o âmbito do verdadeiro é maior que o âmbito do útil. Isso pode ser comprovado não apenas com a genética (que, quando nasceu, não servia precisamente a ninguém), mas também com a lingüística: a gramática comparada e a primeira descoberta das leis fonéticas, como veremos no fim deste capítulo, constituem o orgulho da lingüística alemã do século XIX, mas essas descobertas só serviram para produzir conhecimento, levando para dentro da ordem da razão (explicativa e/ou previsiva) segmentos ou aspectos da realidade antes "misteriosos" ou, de qualquer forma, inexplicados. Tudo isso mostra que a cultura científica do século XIX, embora condicionada pelo desenvolvimento industrial, não é uma variável dependente, até porque, sem o desenvolvimento prévio do saber, a própria revolução industrial teria sido inconcebível.

Depois de tratar do desenvolvimento das teorias matemáticas, das geometrias não-euclideanas, das teorias biológicas e das teorias físicas, falaremos das primeiras grandes descobertas realizadas pela lingüística no século XIX. Posteriormente neste mesmo capítulo, ainda que brevemente, nos deteremos em outras duas disciplinas que, ainda no século XIX, saem do âmbito metafísico — onde se indaga sobre a essência da sociedade, sobre as leis profundas que guiam a história ou ainda sobre a essência da natureza humana — e, tanto pelo objeto como pelo método, se estruturam como duas verdadeiras disciplinas científicas: a psicologia (sobretudo com Wundt e sua escola) e a sociologia (sobretudo com Durkheim).

2. O processo de "rigorização" da matemática

Deixando de lado a grande massa dos resultados técnicos, a matemática do século XIX (diversamente da matemática do século XVIII, o século de Euler e de Lagrange) caracteriza-se por uma forte exigência de *rigor,* entendido como a explicitação dos conceitos das diversas teorias e a determinação dos procedimentos dedutivos e fundacionais dessas teorias, com a definição progressiva da *evidência* como instrumento de fundamentação e aceitação dos resultados matemáticos.

Esse processo conheceu a primeira fase importante com a "redução", por Louis Augustin Cauchy (1789-1857), dos conceitos fundamentais da análise infinitesimal (limite, derivada, integral etc.) ao estudo dos números "reais". E conheceu a segunda fase, também igualmente importante, chamada hoje de "aritmetização da análise", na qual a teoria dos números reais é reconduzida à teoria dos números naturais (de que se ocupa a aritmética e que podem ser submetidos às operações de soma e de produto e às operações delas extraíveis).

A "aritmetização da análise" recebeu notável contribuição de Karl Weierstrass (1815-1897) e alcançou seu ponto culminante em 1872, com as duas "fundamentações clássicas" do sistema dos números reais, por Georg Cantor (1845-1918) e Richard e Dedekind (1831-1916). As investigações de Weierstrass, Cantor e Dedekind demonstraram que a teoria dos números reais, com todas as construções que se pode obter a partir dela (por exemplo, a teoria das funções de variável real e complexa, o cálculo infinitesimal etc.), deriva rigorosamente do conceito e da propriedade dos números naturais.

Desse modo, para alguns estudiosos, como, por exemplo, Leopold Kronecker (1823-1881), o número natural aparece como o "material originário" capaz de servir de "fundamento" para toda a

matemática. Essa convicção ficou registrada na célebre expressão de Kronecker, segundo a qual, na matemática, tudo é obra dos homens, à exceção dos números naturais, "que foram criados pelo bom Deus". Entretanto, nem todos os matemáticos decidiram-se a aceitar como primitiva a noção de número natural. Alguns deles consideravam que se podia reconduzir a idéia de número natural a algo ainda mais profundo ou primitivo. E é então que nascem duas linhas fundamentais de desenvolvimento da fundamentação da aritmética, uma devida a Gottlob Frege (1848-1895) e a outra a Georg Cantor.

Com os seus *Fundamentos da aritmética* (1884), Frege quis reconduzir a aritmética à lógica, reduzindo o conceito de número natural a uma combinação de conceitos puramente lógicos. Escreve ele: "Eu procurei tornar verossímil o fato de que a aritmética é um ramo da lógica, não tendo necessidade de tomar emprestado algum fundamento para as suas demonstrações, nem da experiência, nem da intuição". Em suma, o que Frege pretendeu fazer foi extrair "as leis mais simples do numerar" com "meios puramente lógicos". E, desse modo, com Frege, passava-se da "aritmetização da análise" para a "logicização da aritmética", tendo início a orientação "logicista" na questão da fundamentação da matemática, orientação que depois seria retomada e desenvolvida por Bertrand Russell.

Enquanto Frege seguia precisamente o caminho da logicização da aritmética, Cantor leva a efeito a redução da aritmética às "teoria dos conjuntos", teoria que ele, partindo do nada, consegue criar, "entre outras coisas, arrombando as portas de uma matemática que é de uma generalidade e um poder unificador que não encontram analogia em toda a história do pensamento humano" (E. Casari).

Nesse meio tempo, a álgebra dava passos de gigante, sobretudo com aquele grande gênio — morto muito jovem em misterioso duelo — que foi Evariste Galois (1811-1832), que sistematizou e organizou brilhantemente a teoria das equações algébricas, com o inglês George Peacok (1791-1858), o irlandês William Rowan Hamilton (1805-1865), o inglês Arthur Cayley (1821-1895) e o alemão Hermann Grassmann (1807-1877), que criaram a álgebra abstrata. Enquanto isso, com o seu livro *Análise matemática da lógica* (1847), George Boole (1815-1864) mostrava que era possível tratamento puramente calculista, isto é, algébrico, não somente com "grandezas", mas também com entes como proposições, classes etc.

Desse modo, Boole conseguiu traduzir em teoria das equações a lógica tradicional dos *termos,* particularmente a silogística, esboçando também uma teoria algébrica da lógica das proposições. Assim, Boole fez com que desse um grande salto adiante o grandioso projeto da *characteristica universalis* de Leibniz e criou a

"álgebra da lógica", à qual, em seguida, dariam grandes contribuições S. Jevons (1835-1882), E. Schröder (1841-1902) e C. S. Peirce (sobre a epistemologia e a filosofia de Peirce, falaremos no capítulo dedicado ao pragmatismo).

Dessa maneira, Boole fazia a lógica tornar-se "lógica simbólica", que se configurava como "ramo da matemática", mas ramo da matemática que, precisamente como queria Frege, permitia rigoroso controle das demonstrações matemáticas. Com efeito, para Frege, a lógica não é apenas o *fundamento* ao qual reportar, através da aritmética, as variadas teorias matemáticas, mas também o *instrumento* com o qual se deve construir de modo correto e rigoroso o próprio edifício da matemática.

Escreve Frege nos *Fundamentos da aritmética:* "Eu poderia enunciar do seguinte modo o ideal de método rigorosamente científico para a matemática (...), que muito bem se poderia fazer remontar a Euclides: não se pode pretender que tudo seja demonstrado, porque isso é impossível; mas pode-se exigir que todas as proposições, que são usadas sem demonstração, sejam explicitamente enunciadas como tais, para que se possa reconhecer claramente em que bases se apóia toda a construção. Ademais, é preciso procurar reduzir ao mínimo o número dessas leis ordinárias, para que se dê a demonstração de tudo aquilo que se pode demonstrar. Além disso — e, aqui, vou além de Euclides —, exijo que sejam previamente explicitados todos os procedimentos dedutivos que forem aplicados. Caso contrário, não se satisfaz de modo seguro aquela primeira exigência".

Em outra passagem, Frege dirá que "na minha escritura conceitual, o argumentar procede (...) ao modo de cálculo (...), no sentido de que está presente um algoritmo em geral, vale dizer, um conjunto de regras que determinam a passagem de uma ou duas proposições a uma nova, de modo que nada acontece que não tenha sido feito com base nessas regras. O meu entendimento, portanto, é o de realizar uma dedução sem lacunas de rigor e com a máxima exatidão lógica, além de clara e breve".

Como já observamos, o programa logicista de Frege seria retomado por Bertrand Russell, ao passo que José Peano (1858-1932), ao qual se deve uma axiomatização original e clássica da aritmética (ponto no qual já havia sido precedido por Dedekind), conceberia a lógica somente como instrumento poderoso a ser utilizado na construção rigorosa do saber matemático.

No mesmo período em que assistimos aos importantes desenvolvimentos citados, nascem também as geometrias não-euclideanas. No início, as idéias dos construtores de tais geometrias custam a se afirmar no mundo dos matemáticos. Entretanto, a partir da década de 60, aproximadamente, elas se impõem quase

como patrimônio comum dos matemáticos, que caminham para generalizações sempre mais vastas, como mostra o famoso "programa de Erlangen", exposto por Félix Klein (1849-1925) em 1872 e segundo o qual as várias disciplinas geométricas (geometria métrica, geometria afim, geometria projetiva etc.) podem ser dispostas hierarquicamente, já que a geometria imediatamente inferior é menos geral e profunda do que a imediatamente anterior.

Como veremos na próxima seção, a construção das geometrias não-euclideanas também implicará na eliminação dos poderes da intuição na fundamentação e na elaboração de uma teoria geométrica: os axiomas não são mais "verdades evidentes" que, como sólida rocha, garantem a "fundação" do sistema geométrico, mas, como reconhecerá entre outros H. Poincaré, puros e simples "começos", pontos de partida convencionalmente escolhidos e admitidos para efetuar a construção dedutiva da teoria.

Ora, se os axiomas são considerados verdadeiros, também serão verdadeiros os teoremas deduzidos corretamente de tais axiomas e, portanto, o sistema estará garantido. Mas se, como demonstraram as geometrias não-euclideanas, os axiomas são puros "postulados", puros e simples pontos de partida, então quem garantirá o sistema? Ou seja, de que modo podemos garantir que, continuando a deduzir teoremas, não cairemos em uma daquelas contradições que farão explodir o sistema em seu conjunto?

Essa questão é central, já que, na geometria não-euclideana, a verdade está na não-contraditoriedade da teoria. Dessa questão é que partiria o programa "formalista" de David Hilbert (1862-1943), programa que, como veremos, estava destinado ao naufrágio. Como também naufragou, com a inesperada descoberta de "antinomias", a fundamentação lógica e de conjunto da matemática proposta respectivamente por Frege e Cantor. E são precisamente esses os problemas que o século XIX deixou em herança para o século XX.

3. As geometrias não-euclideanas

3.1. A geometria euclideana e a questão do quinto postulado

Com os seus *Elementos,* o grego Euclides (330-277 a.C., aproximadamente) deu forma sistemática ao saber geométrico. Provavelmente, pouco do conteúdo dos *Elementos* é original, mas Euclides teve precisamente o mérito de reunir proposições e demonstrações tomadas das fontes mais disparatadas e apresentá-las em estrutura dedutiva.

No primeiro livro dos *Elementos,* Euclides fixa vinte e três definições, cinco postulados e algumas noções comuns ou axiomas. Em seguida, com base no que estabeleceu, passa à demonstração (ou dedução) das proposições (ou teoremas) da geometria. As *definições* ("ponto é aquilo que não tem partes"; "linha é comprimento sem largura"; "extremos de uma linha são pontos" etc.), substancialmente, pretendem explicitar os conceitos da geometria. Os *postulados* representam verdades indubitáveis típicas do saber geométrico (1. pode-se levar uma reta de qualquer ponto a qualquer ponto; 2. uma reta finita pode ser prolongada à vontade; 3. pode-se traçar um círculo de qualquer centro e raio; 4. todos os ângulos retos são iguais; o quinto é o postulado das paralelas, de que falaremos adiante). Por fim, para Euclides, os *axiomas* são verdades que valem não só em geometria, mas também universalmente (por exemplo: "coisas que são iguais a uma mesma coisa são iguais entre si"; "se coisas iguais são adicionadas a coisas iguais, as totalidades são iguais"; e "se de coisas iguais são subtraídas coisas iguais, os restos são iguais"; "o todo é maior que a parte" etc.).

Definidos os conceitos e fixados os postulados e axiomas, Euclides deles deduz, como observamos, aquelas proposições ou teoremas que constituem o saber geométrico (por exemplo: "sobre uma reta terminada dada, construir um triângulo equilátero"; "nos triângulos isósceles, os ângulos da base são iguais entre si; e, sendo prolongados os lados iguais, os ângulos sob a base (também) serão iguais entre si"; "se, em um triângulo, dois ângulos são iguais entre si, também os lados opostos aos ângulos iguais serão iguais entre si" etc.).

É esse, portanto, o modo como Euclides ordena os conhecimentos geométricos no sistema chamado precisamente de sistema euclideano. *E, durante séculos, esse sistema valeu como modelo insuperável de saber dedutivo:* os termos da teoria são introduzidos depois de terem sido definidos e as proposições não são afirmadas se antes não foram demonstradas. Naturalmente, não se pode remontar ao infinito na demonstração dos teoremas, pois em determinado momento é preciso se deter para apoiar a cadeia das deduções em precisas proposições primeiras. Mas Euclides as havia escolhido de tal modo que não parecia que uma mente sadia pudesse levantar alguma dúvida sobre a sua veracidade.

E, sendo os teoremas corretamente deduzidos de proposições primeiras, verdadeiras em si mesmas e auto-evidentes (assim, seria auto-evidente dizer que "o todo é maior do que a parte", ou que "todos os ângulos retos são iguais entre si"), eles também apareciam como indubitavelmente verdadeiros. Sendo assim, compreende-se a razão por que Leibniz afirmou que "os gregos raciocinaram com toda a exatidão possível em matemática e deixaram ao gênero

humano modelos de arte demonstrativa". Em substância, Euclides, como já fizera Aristóteles e fariam Pascal e Newton, expressou o ideal de uma organização axiomática de uma disciplina, ideal redutível, a grosso modo, à escolha de pequeno número de proposições "evidentes" daquele âmbito do saber e à posterior dedução de todas as outras proposições verdadeiras desse âmbito a partir delas.

Entretanto, o conceito de *evidência* está longe de ser evidente. E os acontecimentos da geometria euclideana concorreram de modo relevante para transformar a concepção euclideana dos axiomas (entendidos exatamente como princípios verdadeiros, auto-evidentes e fundamentadores das ulteriores afirmações de uma ciência). Com efeito, desde a Antigüidade, o quinto postulado de Euclides não convencera de modo algum. Trata-se do famoso postulado das paralelas, que Euclides formulara (cf. fig. 1) nos seguintes termos: "Se uma reta, encontrando outras duas retas, produz dois ângulos internos localizados na mesma parte, menores do que dois ângulos retos, aquelas retas, prolongadas ao infinito, se encontram na mesma parte em que estão os ângulos menores de duas retas".

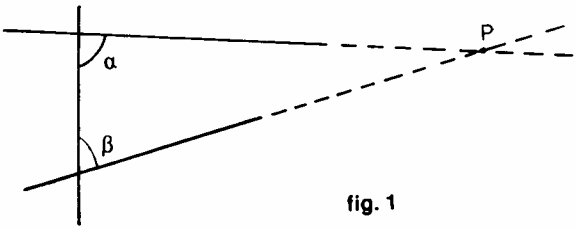


fig. 1

Esse postulado nos diz que, dados em um plano uma reta s e um ponto P fora dela, existe no plano uma só reta r que passa pelo ponto P e é paralela à reta dada, no sentido de que não a encontra nunca. E isso ter-se-ia quando a reta r e a reta s encontram a reta t, formando dois ângulos retos (como na fig. 2a) ou dois ângulos cuja soma é igual a dois retos (como na fig. 2b).

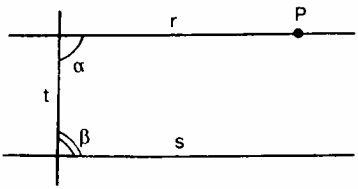


fig. 2a

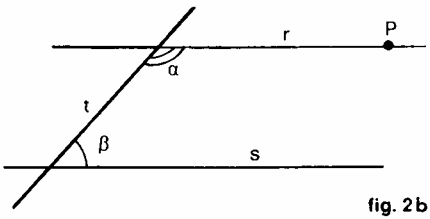


fig. 2b

Entretanto, essa proposição não é evidente, podendo se mostrar falsa em outros modelos. Com efeito, se o plano contendo a reta

s e o ponto P fora dela é limitado à zona interna de um círculo, então logo se vê (como se pode perceber na fig. 3) que há *muitas* retas que passam por P e não encontram s. Se aumentamos o raio do círculo, diminui a quantidade de retas que passam por P e não encontram s. Mas elas continuarão sendo sempre de número infinito. Ora, que "intuição" e que "auto-evidência" poderão nos garantir que essa situação não existirá mais quando o plano é ilimitado? (E. Agazzi - D. Palladino.)

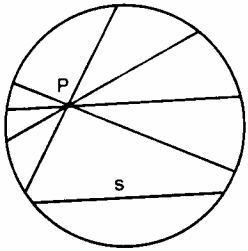


fig. 3

Ademais (como se pode ver na fig. 4), se tomamos uma reta s sobre um plano e um ponto P fora dela, sobre o qual passa a reta r, que encontra a reta s no ponto A, querendo tornar a reta r paralela à reta s, nós fazemos girar em sentido anti-horário a reta r, que encontrará a reta s nos pontos B, C, D, E, etc. Os pontos B, C, D, E, etc., se afastarão sempre mais do ponto A, mas quando é que, num plano infinito, teremos a separação de r de s? Como poderá ser controlada essa separação? É absurdo dizer que duas retas paralelas se encontram no infinito?

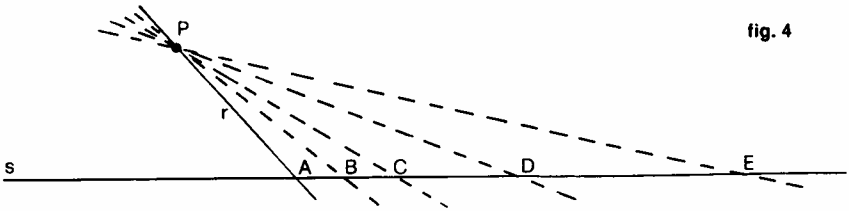


fig. 4

3.2. O nascimento das geometrias não-euclideanas

Bastam essas considerações para mostrar as perplexidades que acompanharam a reflexão sobre o quinto postulado de Euclides na história do pensamento grego, árabe e renascentista. O fato é que, enquanto os quatro primeiros postulados de Euclides parecem muito simples, com o quinto já não se dá o mesmo. Ele se assemelha

mais a um teorema do que a um postulado. Por isso, procurou-se demonstrá-lo como conseqüência dos primeiros quatro ou então como conseqüência dos primeiros quatro mais outro postulado também "evidente" e fora de discussão, como os primeiros quatro. Entretanto, a primeira tentativa não teve êxito e a segunda só conseguiu introduzindo um postulado que não é em absoluto mais simples nem mais auto-evidente do que o que estava sendo demonstrado.

Por todas essas razões, no século XVIII, o jesuíta Jerônimo Saccheri (1677-1733) resolveu mudar de rumo. No seu *Euclides ab omni naevo vindicatus (Euclides emendado por todo neo,* 1733), ele experimentou negar o postulado euclideano da paralela e depois deduzir todas as conseqüências lógicas dessa negação, procurando uma contradição que demonstrasse assim, pelo absurdo, o famoso postulado. Em outros termos, o procedimento de Saccheri é o seguinte: tomemos cinco axiomas, dos quais os primeiros quatro coincidem com os de Euclides e o quinto seja a negação do quinto postulado de Euclides; desenvolvamos então as conseqüências desse conjunto de axiomas assim adulterado e, se encontrarmos uma contradição (isto é, se deduzirmos o teorema T e o teorema não-T), então teremos demonstrando que é errado refutar o quinto postulado de Euclides.

Foi isso o que Saccheri fez. E, em sua dedução, apareceram teoremas que, à luz da intuição, eram monstruosos. Mas a monstruosidade não é incoerência e a intuição pode nos enganar. Entretanto, não se engana a dedução correta de proposições contraditórias. E, depois de ter cometido alguns erros, Saccheri encontrou a contradição que procurava, acreditando assim ter alcançado o objetivo a que se propusera. *Na realidade, sem se aperceber disso, ele havia construído a primeira geometria não-euclideana.*

Ela, porém, devia esperar ainda cerca de um século para ser construída e desenvolvida conscientemente. Com efeito, foi no princípio do século XIX que o grande matemático Karl Friedrich Gauss (1777-1855) viu com toda a clareza a não demonstrabilidade do quinto postulado e a possibilidade de construir sistemas geométricos diferentes do euclideano. Mas Gauss não publicou essas suas pesquisas com medo dos "estrilos dos beócios". E a glória da fundação da geometria não-euclideana coube então ao húngaro Janos Bolyai (1802-1860) e ao russo Nicolai Ivanovič Lobačewskij (1793-1856), que, por volta de 1826, independentemente um do outro, levam a termo a construção de uma geometria na qual o postulado da paralela não vale mais.

Com efeito, a característica de fundo da *geometria hiperbólica* (assim passou a ser chamada posteriormente a geometria não-euclideana de Lobačewskij) é que ela é obtida substituindo o

postulado da paralela por sua pura e simples negação. O postulado euclideano afirma a *unicidade* do plano da paralela para um ponto e uma reta, mas a geometria hiperbólica postula a existência de *mais* paralelas para um ponto e uma reta.

O desenvolvimento do sistema de axiomas assim mudado deu origem a uma nova e autêntica geometria, coerente, complexa e rica de interessantíssimos teoremas. Poucos anos depois do nascimento da geometria hiperbólica, Bernhard Riemann (1826-1866) construía um sistema geométrico (chamado de geometria elíptica) no qual o axioma da paralela era substituído pelo *axioma de Riemann,* segundo o qual "duas retas quaisquer de um plano têm sempre pelo menos um ponto em comum". Isso significa que não existem retas paralelas. Assim, também Riemann desenvolveu o seu sistema de modo coerente, obtendo desse modo outra geometria não-euclideana.

Apenas para se ter uma idéia de uma geometria privada de retas paralelas, tomemos o modelo constituído de uma esfera. Nesse modelo, a esfera corresponde ao plano e as retas são representadas por circunferências máximas (obtidas cortando a esfera por planos que passam ao centro da própria esfera; exemplos familiares de tais circunferências máximas são o Equador e os meridianos terrestres). (Cf. fig. 5.)

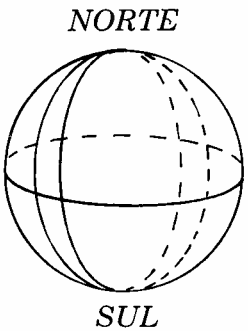


fig. 5

Nesse modelo (como se vê na fig. 5), não existem duas retas (duas circunferências máximas) que não se encontrem. Eis, portanto, um modelo facilmente imaginável de uma geometria (geometria elíptica) na qual não existem retas paralelas. E é óbvio que, nessa geometria, também os teoremas são diversos (dos euclideanos). Assim, por exemplo, se a soma dos ângulos internos de um triângulo, no sistema euclideano, equivale a 180° (para comprová-lo, é suficiente um breve raciocínio sobre a fig. 6), na geometria elíptica a soma dos ângulos internos de um triângulo é superior a 180°.

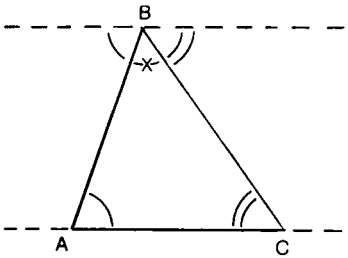


fig. 6

Com efeito, considerando o triângulo B A C da fig. 7 (no qual dois vértices se encontram no Equador e um coincide com o pólo), pode-se ver que a soma dos ângulos em B e C, sendo eles retos, é de 180°; mas, somando a eles o ângulo em A, a soma dos ângulos internos do triângulo B A C torna-se sempre maior do que 180°. Isso no que se refere à geometria elíptica de Riemann.

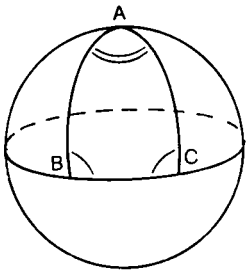


fig. 7

Visualizando com outros modelos o espaço de Lobačewskij, pode-se mostrar que, nele, a soma dos ângulos internos de um triângulo é menor do que 180°. Assim, por exemplo, dado o eixo CD (cf. fig. 8), pode-se construir, a partir de uma dada curva,

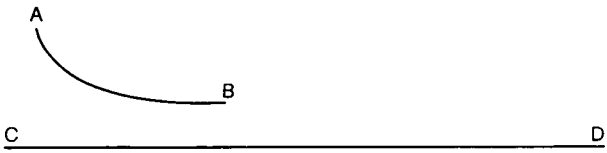


fig. 8

chamada tratora (o arco A B da fig. 8), girando-a em torno do eixo CD, uma porção do plano de Lobačewskij, onde se constata, entre outras coisa, que todos os triângulos de sua superfície têm três ângulos internos cuja soma é menor do que 180° (isso também pode ser mostrado em uma superfície em depressão).

3.3. O significado filosófico da geometria não-euclideana

Depois dessas breves explicações sobre o nascimento das geometrias não-euclideanas, o que importa é ver por que elas representam uma etapa importante na história do pensamento. Pois bem, o primeiro fato a ressaltar é que elas aboliram o dogma da "verdade" absoluta da geometria euclideana. E note-se que as geometrias de Lobačewskij e Riemann foram somente as primeiras de muitas outras construídas por seus sucessores. Substancialmente, a aparição das geometrias não-euclideanas assestou um golpe decisivo à confiança ingênua na *intuição,* com a sua pretensão de fundamentar axiomas e postulados e, portanto, de justificar todo o edifício da geometria.

Com a descoberta das geometrias não-euclideanas, perdeu peso a idéia de axiomas verdadeiros em si mesmos, indubitáveis e auto-evidentes. Foi assim que, de *princípios* básicos, que fundamentavam todo o conjunto dos teoremas, transformaram-se em *começos* ou *pontos de partida* da demonstração. É desse ponto central que brota a distinção entre *geometria matemática* e *geometria física:* a primeira desenvolve os seus teoremas a partir de premissas cuja relação com os objetos do mundo torna-se irrelevante, ao passo que a segunda se configura como um ramo da física e procura descrever e racionalizar âmbitos da experiência sensível, especialmente o da experiência espacial.

Desse modo, o problema da *verdade* das proposições geométricas se duplica em problema de verdade matemática, que se reduzirá a ser conseqüência lógica dos axiomas, e em um problema de verdade empírica, que conflui na epistemologia das ciências empíricas quando estas tratam da relação entre teoria e realidade. Como quer que seja, a concepção dos axiomas entendidos como convenções (e não mais como princípios verdadeiros), concepção que brota da descoberta das geometrias não-euclideanas, implicava questões importantes.

Enquanto os axiomas eram vistos como princípios verdadeiros, o problema da coerência do sistema estava assegurado, já que a dedução correta de premissas verdadeiras gera somente conseqüências verdadeiras e duas proposições verdadeiras não podem se contradizer. Mas, se os axiomas se configuram como proposições nem verdadeiras nem falsas, então não se pode excluir que, mesmo se deduzindo corretamente a partir deles, não encontremos contradições. Assim, como se pode assegurar a coerência de sistemas cujas premissas são apenas afirmações e não princípios?

Mas esse problema fundamental não é o único, já que existe também o problema da completeza, que se divide em dois subproblemas: o da completeza sintática e o da completeza semântica.

Completeza sintática: como é possível nos assegurarmos de que os axiomas escolhidos para certo cálculo são capazes de demonstrar ou refutar todas as proposições daquele cálculo? Completeza semântica: se interpretamos um grupo de axiomas de modo que eles formalizem certa teoria (como, por exemplo, a mecânica newtoniana), de que modo podemos nos assegurar de que não existem proposições verdadeiras da teoria que não são demonstráveis a partir dos axiomas colocados?

E, além do problema da coerência e da completeza, há também o da independência dos axiomas uns dos outros em um sistema axiomático: como se faz para saber se um axioma não é dedutível do conjunto dos outros axiomas do sistema? Esses três problemas — o da *coerência,* o da *completeza* e o da *independência* — não se propunham na concepção clássica dos axiomas como princípios, mas tornam-se urgentes depois da descoberta das geometrias não-euclideanas. E o mais premente de todos seria o problema da coerência, em primeiro lugar porque um sistema formal incoerente deixa de existir (podendo-se derivar dele qualquer proposição e, portanto, também a negação dos axiomas) e depois porque as provas da completeza e da independência passam primeiro por uma prova de coerência.

A lógica do século XX, sobretudo com David Gilbert, procuraria resolver esses problemas. Mas seria Kurt Gödel que, com seu trabalho, despertaria muitas esperanças.

4. A evolução da teoria da evolução biológica

4.1. O debate sobre a "evolução" na França: J. B. Lamark, G. Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire

Desde os tempos de Anaximandro, a teoria da evolução apareceu muitas vezes na história do pensamento ocidental. Entretanto, ela só conseguiu mostrar a sua força teórica e a sua fecundidade explicativa no início do século XIX. Anteriormente, além daquele criacionismo pelo qual a natureza, ministra de Deus, continuava a produzir espécies vivas, exceto o homem, uma teoria muito influente fôra a da "fixidez" das espécies: as espécies animais foram criadas por Deus, aparentemente antes da criação do homem, e se perpetuaram tal e qual, isto é, imutáveis, através de gerações sucessivas. Essa teoria foi expressa pelo grande gênio que foi C. Lineu (1707-1778) — a quem se deve a nomenclatura binômica ainda hoje em uso na botânica e zoologia — com as palavras *"Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens".*

Em 1809, Jean-Baptiste Monet, cavalheiro de Lamarck (conhecido com este último nome), publicou a sua *Filosofia zoológica,*

na qual escreve: "Produzindo sucessivamente todas as espécies de animais, começando pelos mais imperfeitos e simples, para terminar a sua obra com os mais perfeitos, a natureza complicou gradualmente a sua organização. E, difundindo-se geralmente os animais em todas as regiões habitáveis do globo, cada espécie recebeu da influência das circunstâncias em que se encontrou os hábitos que conhecemos e as modificações de suas partes que a observação nos demonstra".

Em suma, a teoria que Lamarck via confirmada em toda parte era a de que "não é tanto a forma, seja a do corpo como a das suas partes, que dá lugar aos hábitos e ao modo de vida dos animais, mas que, ao contrário, são os hábitos, o modo de vida e todas as outras circunstâncias influentes que, ao longo do tempo, constituíram a forma do corpo e das diversas partes dos animais. Com novas formas, novas faculdades foram adquiridas e, pouco a pouco, a natureza conseguiu formar os animais assim como os vemos atualmente".

Portanto, para Lamarck, a evolução da espécie ocorre sob o estímulo do ambiente: o ambiente instrui o organismo, que se transforma, adaptando-se precisamente a esse ambiente. Mais em particular, Lamarck formula duas leis, a do "uso e não uso dos órgãos" e a da "hereditariedade das características adquiridas".

No que se refere *à primeira lei,* escreve ele: "Em todo animal que não tenha superado o término do seu desenvolvimento, o emprego mais freqüente e contínuo de um órgão qualquer fortalece pouco a pouco esse órgão, desenvolve-o, aumenta-o e lhe confere uma potência proporcional à duração do seu uso, mas lá onde a ausência constante do uso de tal órgão o enfraquece sensivelmente, deteriora-o, diminui progressivamente as suas faculdades e acaba por fazê-lo desaparecer".

Quanto à *segunda lei:* "Tudo aquilo que a natureza fez os indivíduos adquirirem ou perderem por influência das circunstâncias às quais sua raça encontra-se exposta há muito tempo e, conseqüentemente, por efeito, do uso predominante de tal órgão ou pelo seu não uso constante, conserva-o através da geração nos novos indivíduos que daí derivam, desde que as mudanças adquiridas sejam comuns aos dois sexos, ou, pelo menos, àqueles que produziram esses novos indivíduos".

É essa, em seu núcleo central, a teoria evolutiva de Lamarck, teoria que ele ilustrava com uma miríade de exemplos: os répteis, que teriam perdido as patas por terem assumido o hábito "de arrastar-se por terra e esconder-se sob a grama" e cujo corpo é alongado em virtude dos repetidos esforços "para passar em espaços estreitos"; os patos e gansos, que teriam desenvolvido as membranas entre os dedos das patas em virtude de baterem

continuamente com as patas na superfície da água; as girafas, cujas altíssimas patas anteriores e o longuíssimo pescoço seriam o fruto do contínuo esforço por buscar sempre mais alto as folhas das árvores e assim por diante.

Embora sendo engenhosa e simples, a teoria de Lamarck não teve grande sucesso. Entre outras coisas, ela foi duramente combatida pelo fundador da anatomia comparada e da paleontologia, Georges Cuvier (1796-1832), que, encontrando jazidas fósseis que continham fósseis diferentes e, portanto, revelavam ambientes diversos em épocas diversas, sustenta que, em diversos momentos da história da terra, verificaram-se cataclismos, *catástrofes* ou repentinas revoluções, que teriam ocasionado a morte de todos ou quase todos os organismos vivos em dada região, para a qual, depois da catástrofe, teriam passado outras espécies, provenientes de outras regiões.

Escreve Cuvier em 1812, no *Discurso sobre as revoluções do globo:* "A vida, portanto, foi freqüentemente convulsionada por acontecimentos terríveis nesta terra. Inúmeros seres vivos foram vítimas dessas catástrofes: alguns, habitantes de terra firme, foram engolidos por inundações; outros, que habitavam o seio das águas, foram colocados em terra firme pela emergência imprevista do fundo dos mares; as suas espécies acabaram para sempre, deixando ao mundo apenas restos, que o naturalistas tem muito trabalho para reconhecer (...)".

Lamarck, portanto, formula uma clara teoria da evolução. Cuvier, que fundou a anatomia comparada e a paleontologia que, depois, teriam se tornado dois pontos cardeais de base da teoria da evolução, nega, porém essa evolução. Entretanto, por seu turno, ele teve que se defrontar com outro naturalista, isto é, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), que, professor no Museum National d'Histoire Naturelle de Paris como Lamarck e Cuvier, retomou e defendeu as idéias evolucionistas de Lamarck e Buffon (Buffon, 1707-1788, foi grande naturalista, que, a propósito da evolução, escrevera que "a marca da sua [dos animais] forma não é inalterável, pois sua natureza [...] pode variar ou até mudar radicalmente com o tempo").

Ficou célebre o confronto entre George Cuvier e Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, ocorrido em 15 de fevereiro de 1830, quando Cuvier (seguro, prestigioso, cheio de honras e de "méritos nacionais") esmagou o adversário. Pouco tempo depois, a França foi convulsionada pelos acontecimentos que levaram ao trono Luís Filipe. Em seus colóquios com Goethe, Eckermann conta que, em dois de agosto daquele ano, já na casa dos oitenta anos, Goethe o recebeu com a pergunta: "O que pensais do grande acontecimento? O vulcão está em chamas!" Eckermann começou a falar da revolu-

ção, mas Goethe o interrompeu: "Não estamos nos entendendo: eu falo da explosão ocorrida publicamente na Academia por ocasião do debate entre Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire, de tão grande importância para a ciência".

Lamarck morreu em 1829, Cuvier em 1832, Goethe também em 1832 e Geoffroy Saint-Hilaire em 1844. Em pouco tempo, cessou o debate sobre a evolução na França. Mas nesse meio tempo "nascera na Inglaterra, no mesmo ano da publicação da *Philosophie zoologique,* o homem de gênio que finalmente introduziria o evolucionismo no pensamento biológico: Charles Darwin" (G. Montalenti).

4.2. Charles Darwin e "a origem das espécies"

A teoria da evolução representou, no século passado, fenômeno análogo ao que, alguns séculos antes, acontecera na astronomia com Copérnico: verdadeira *revolução científica,* fecunda de grandes desdobramentos, não apenas no campo da biologia. Com o evolucionismo desapareceu a imagem milenar do homem, imagem encarnada na teoria fixista, que falava de espécies fixas e imutáveis, existentes desde a sua criação. E se, com Copérnico, a revolução astronômica reorganiza a *ordem espacial,* dando à Terra e ao homem lugar bem diferente de antes no universo, com Darwin, a revolução biológica reorganiza a *ordem temporal* do homem. Com Copérnico e com Darwin, em substância, muda a teoria relativa ao *lugar do homem na natureza.*

Darwin (1809-1882) procurou estudar medicina e, depois, pensou em encaminhar-se para a carreira eclesiástica, mas, em 1831, embarcou como naturalista de bordo no bergantim inglês de três mastros *Beagle* (cujo capitão era Roberto Fitz-Roy), que se preparava para realizar uma exploração científica em torno do mundo. A nave saiu de Devonport em 27 de dezembro de 1831 e aportou de volta em Falmouth em 2 de outubro de 1836. Darwin nos deixou uma viva descrição dessa sua aventura científica em sua *Viagem de um naturalista ao redor do mundo* (1839; republicado, com variantes, em 1865).

Escreve Darwin em sua *Autobiografia* (publicada em 1887, cinco anos depois de sua morte, por seu filho Francis): "A viagem no *Beagle* foi de longe o acontecimento mais importante da minha vida, aquele acontecimento que determinou toda a minha carreira". A viagem foi importante, mas também foi importante que, durante essa viagem, Darwin tenha estudado os *Princípios de geologia,* de Charles Lyell. Em sua obra, Lyell (1797-1875) sustentava a teoria de que, para explicar a história passada da Terra, deve-se recorrer a forças geológicas ainda atuantes, ou seja, àquelas mesmas

causas que modificam e moldam a superfície da Terra e que (como os aluviões, os fenômenos do vulcanismo, as chuvas, o vento etc.) podem ser vistas atuantes ainda hoje.

Essencialmente, o "uniformismo" ou "atualismo" de Lyell afirma que a história passada da Terra deve ser explicada por obra das mesmas leis que explicam os fatos atuais. Confessa Darwin: "Desde a primeira observação que fiz em Santiago, nas ilhas de Cabo Verde, me dei conta da maravilhosa superioridade com que Lyell tratava dos assuntos de geologia, em relação a outras obras que levava comigo e às que li depois". Partindo para a sua viagem com a idéia de que a "letra" da Bíblia estava com a razão, pouco a pouco Darwin teve que mudar de idéia sobre a história dos seres vivos.

Em 15 de setembro de 1835, o *Beagle* aportou nas ilhas Galápagos, um arquipélago do Pacífico. Aqui, Darwin encontrou-se diante de uma espécie de fringilídeos com bicos de proporções diferentes conforme a ilha em que viviam. Essas pequenas diferenças características impressionaram muito a Darwin. "Evidentemente, fatos como esse e muitos outros podem ser explicados com a suposição de que as espécies se modificam gradualmente". Esse pensamento, diz Darwin, o obcecava. "Mas era igualmente evidente que nem a ordem das condições ambientais nem a vontade dos organismos (especialmente no caso das plantas) podiam servir para explicar todos aqueles inúmeros casos de organismos de todo tipo admiravelmente adaptados às condições de vida, por exemplo, o pica-pau ou a rã, adaptados para subir pelas árvores, as sementes que são disseminadas pela presença de garras e penas".

Depois de sua volta à Inglaterra, Darwin trabalhou intensamente na coleta de fatos relacionados "com a variação dos animais e das plantas, tanto no estado doméstico como na natureza (...). Recolhi o máximo de fatos que me foi possível, especialmente os relativos às formas domésticas, enviando formulários impressos, conversando com os mais hábeis jardineiros e treinadores de animais e me documentando com amplas leituras". O trabalho desenvolvido por Darwin nesse período foi imenso. Ele não tardou a perceber "que a seleção era a chave com a qual o homem havia conseguido obter raças úteis de animais e plantas. Mas, por algum tempo, continuou incompreensível como é que a seleção podia se aplicar a organismos que viviam na natureza".

Entretanto, narra Darwin em sua *Autobiografia,* "em outubro de 1838, isto é, quinze meses depois que comecei minha investigação sistemática, aconteceu-me de ler os escritos de Malthus sobre a população. E, estando bem preparado para apreciar a luta pela existência, que continua em toda parte, pela passada observação dos hábitos dos animais e das plantas, logo me impactou o fato de

que, nessas circunstâncias, as variações favoráveis tenderiam a se conservar e as desfavoráveis a serem destruídas".

Com isso, Darwin tinha uma teoria sobre a qual trabalhar. E nela trabalhou por vinte anos, até o início do verão de 1858, quando Alfred Russell Wallace (1823-1913), jovem naturalista que naquele período se encontrava nas ilhas Molucas, expediu-lhe um ensaio intitulado *Sobre a tendência das variedades a afastarem-se indefinidamente do tipo original* e viu que Wallace propunha uma teoria como a sua. Foi assim que, solicitado por Lyell e pelo botânico Joseph D. Hooker (1817-1911), Darwin publicou nos *Anais da Sociedade Linneana* de Londres o ensaio de Wallace e um resumo do seu próprio manuscrito sobre a teoria da evolução, juntamente com uma carta ao botânico norte-americano Asa Gray (1810-1888), escrita em 5 de setembro de 1857.

Isso aconteceu em 1858. E, em 1859, finalmente, Darwin publicou o seu *A origem das espécies pela seleção natural,* sustentando precisamente que as espécies se originam da seleção, pelo ambiente, das mais aptas dentre as variações hereditárias existentes. Em suma, a seleção imprime uma orientação à evolução, já que determina uma adaptação dos organismos ao seu ambiente. Em outras palavras, a evolução pode ser vista como uma série de adaptações, cada qual adquirida ou descartada por determinada espécie sob a pressão do processo de seleção, durante longo período de tempo.

Tão logo saiu, o livro teve grande sucesso. Os 1250 exemplares da primeira edição foram vendidos no primeiro dia do aparecimento do livro. E também os três mil exemplares da segunda edição esgotaram-se rapidamente. Esse sucesso certamente deve ser creditado a inúmeras razões (e não por último ao tema da obra), mas Darwin o atribui sobretudo ao fato de, ao escrever seu trabalho, ele considerar por antecipação as possíveis objeções, de modo que o escrito se configurava como fortemente comprovado.

Mas quais eram exatamente as provas que sustentavam sua teoria? O próprio Darwin classificou as provas da teoria da evolução em cinco tipos principais: 1) provas extraídas da hereditariedade e da criação, particularmente as variações devidas à domesticação; 2) provas provenientes da distribuição geográfica; 3) provas provenientes dos testemunhos fósseis; 4) provas derivadas da "afinidade recíproca entre os seres vivos"; 5) provas provenientes da embriologia e dos órgãos rudimentares.

Na conclusão de *A origem das espécies,* Darwin observa que "autores" de elevada estatura parecem perfeitamente satisfeitos com a opinião de que cada espécie foi criada de modo independente. Entretanto, acrescenta ele, "pela minha mentalidade, harmoniza-se melhor com tudo o que conhecemos das leis impressas na

matéria pelo Criador o conceito de que a produção e a extinção dos habitantes passados e atuais do mundo sejam derivados de causas segundas, semelhantes às que determinam a morte e o nascimento do indivíduo. Quando concebo todos os seres não como criações especiais, mas sim como descendentes diretos de alguns, pouco numerosos, seres vividos muito tempo antes que se depositassem as primeiras camadas do sistema siluriano, parece-me que eles saem nobilitados disso".

Mas quais são "as leis impressas na matéria" de que fala Darwin? Essas leis, responde ele, "tomadas em sentido geral, são o desenvolvimento com reprodução, a variabilidade ligada à ação direta e indireta das condições de vida e do uso ou não uso em ritmo de incremento numérico a tal ponto alto que leva à luta pela vida e, conseqüentemente, à seleção natural, que, por seu turno, implica na divergência de características e na extinção das formas menos aperfeiçoadas. Portanto, da guerra da natureza, da carestia e da morte nasce a coisa mais elevada que se possa imaginar: a produção dos animais mais elevados. Há algo de grandioso nessa concepção da vida, com as suas múltiplas capacidades, que inicialmente foi dada a poucas formas ou a uma só forma, mas que, enquanto o planeta continuava girando segundo a lei imutável da gravidade, evoluiu e evolui, partindo de começos tão simples, a ponto de criar infinitas formas, extremamente belas e maravilhosas".

4.3. A origem do homem

Quando lemos *A origem das espécies,* não pode surgir (e não surge) dúvida alguma de que Darwin incluía o homem entre os produtos da seleção natural. Entretanto, passaram-se doze anos antes que, em 1871, Darwin publicasse os dois volumes sobre *A origem do homem.*

No primeiro capítulo, sobre as *Provas da origem do homem de alguma forma inferior,* Darwin, entre outras coisas, escreve: "O homem pode receber dos animais inferiores algumas de suas doenças e transmiti-las. Esse fato demonstra a afinidade de seus tecidos e do sangue, tanto na estrutura mínima como na composição, bem melhor do que se possa fazer com o seu confronto no microscópio ou através da análise química mais acurada (...). Os remédios produzem sobre eles os mesmos efeitos que produzem sobre nós. Muitas espécies de macacos experimentam grande prazer em beber chá, café, bebidas alcoólicas; ademais, como eu próprio vi, fumam tabaco como prazer (...)."

E continua: "Em suma, não é possível exagerar a estreita correspondência na estrutura geral, na estrutura mínima dos tecidos, na composição química e na constituição entre o homem e

os animais superiores, especialmente os macacos antropomorfos (...). O homem e todos os outros animais vertebrados foram construídos com base no mesmo modelo geral, passam através dos mesmos estágios primitivos de desenvolvimento e conservam certas características em comum. Em conseqüência, devemos admitir francamente a sua origem comum. Somente o nosso natural preconceito e aquela soberba que fez com que nossos antepassados se declarassem descendentes de semideuses é que nos levam a duvidar dessa conclusão. Mas não está longe o dia em que parecerá estranho que naturalistas, bons conhecedores da estrutura comparada e do desenvolvimento do homem e dos outros mamíferos, tenham acreditado que cada um deles fosse obra de ato distinto de criação".

Isso Darwin afirma no primeiro capítulo. E no terceiro, sobre o *Sentido moral,* diz ele: "Concordo plenamente com o juízo daqueles escritores que sustentam que, de todas as diferenças entre o homem e os animais inferiores a ele, o sentido moral ou consciência é a mais importante". E, mais adiante, no mesmo livro, afirma: "Acreditar que o homem era originalmente civilizado e, portanto, tenha sofrido degradação absoluta em tantas regiões, significa ter opinião deploravelmente baixa da natureza humana. Evidentemente, é opinião mais verdadeira e mais serena a de que o progresso foi muito mais geral do que o retrocesso, ou seja, de que, embora a passos lentos e incertos, o homem se ergueu de condição ínfima ao mais elevado nível por ele jamais alcançado no campo do conhecimento, da moral e da religião".

4.4. O debate sobre *A origem das espécies* e a questão do "darwinismo social"

Como era de esperar, *A origem das espécies* provocou polêmica feroz. Com efeito, as teorias de Darwin subverteram idéias já veneráveis sobre o homem. Para a maioria, não caía muito bem a idéia de serem os homens aparentados com os macacos e, através deles, com o resto do mundo animal. Entretanto, mesmo logo depois da primeira publicação de sua obra, as idéias de Darwin encontraram defensores por toda parte: nos Estados Unidos, fez-se porta-voz do evolucionismo o botânico, aliás muito religioso, Asa Gray (1810-1888), ao passo que o naturalista Jean L. R. Agassiz (1807-1873) o combateu. Na Alemanha, o darwinismo encontrou candente defensor em Ernst H. Haeckel (1834-1919), que, porém, teve como opositores dois outros grandes biólogos, isto é, Virchow e Karl E. von Baer (1792-1876). Na França, o darwinismo teve que esperar um pouco antes de se afirmar, porque durante algumas décadas os biólogos franceses ficaram apegados ao antievolucionismo de Cuvier.

Na Itália, o evolucionismo foi divulgado por Filipe de Filippi (1814-1867): deve-se notar que, sendo católico, Filippi teve que sofrer duras críticas, sendo acusado de ateísmo e considerado infame o fato de o governo não tê-lo privado de sua cátedra (Filippi morreu em Hong-Kong, durante uma viagem como naturalista na Fragata "Magenta"). Miguel Lessoja (1823-1894) traduziu obras de Darwin. João Canestrini (1835-1900), professor em Pádua, também traduziu e divulgou o evolucionismo. Paulo Mantegazza (1831-1910) e César Lombroso (1836-1909; sobre ele, cf. p. 338) também receberam favoravelmente as idéias de Darwin.

Daniel Rosa (1857-1944) deu contribuições originais à teoria da evolução com a sua idéia da hologênese (pela qual desde o início, em um ovo, já está contido o indivíduo que dele se desenvolverá). Entretanto, entre outros, Antônio Stoppani (1824-1891) foi contrário à teoria evolucionista. E, mais tarde, o *"historicista"* Benedetto Croce, para quem "o espírito pede à história a nobre visão das lutas humanas" e, no entanto, "recebe (...) a imagem de fantásticas origens animalescas e mecânicas da humanidade e, como ela, a sensação de desconforto, depressão e quase vergonha ao nos vermos como descendentes daqueles antepassados e substancialmente semelhantes a eles, apesar das ilusões e hipocrisias da humanidade, brutais como eles".

Ademais, não devemos silenciar sobre o fenômeno constituído pelo "darwinismo social", isto é, a tentativa que se fez para, com base na "luta pela existência", justificar uma sociedade classista ou até a desumana concepção da supremacia de uma raça. Trata-se de extrapolações indevidas e nada científicas, constituindo exemplo de aonde se pode chegar quando uma ideologia torna-se onívora e tenta açambarcar os resultados alcançados em alguma disciplina científica.

Sobre esse ponto escreveu muito bem o economista Aquiles Loria (1857-1943), que, em 1892, afirmou: "Freqüentemente nos defrontamos com a afirmação de que a teoria darwiniana é justificadora das desigualdades sociais (...). Eu rejeito com todas as minhas forças essa aplicação irracional do método da analogia, que leva a ilações revoltantes e absurdas". A convicção de Loria era de que "a luta humana pela existência apresenta características profundamente contraditórias", o que não foi compreendido por aqueles que "elevam a luta pela existência à lei da evolução social". Essas considerações de Loria podem ser encontradas em importante livro que contém ensaios de vários autores, intitulado *Charles Darwin e o darwinismo nas ciências biológicas e sociais* (1892), organizado por E. Morselli.

O debate sobre darwinismo social foi muito sentido na Itália, participando dele também Henrique Ferri, com o seu *Darwin,*

Spencer, Marx (1894) e o próprio Antônio Labriola em *Discorrendo sobre socialismo e filosofia* (1897).

4.5. Thomas H. Huxley e o darwinismo na Inglaterra

Robert Fitz-Roy, o exímio capitão (que, quando partiu, tinha vinte e seis anos) da nave real *Beagle,* na qual Darwin fizera sua volta ao mundo, também não ficou persuadido da teoria de Darwin, já que não conseguia "encontrar nada de nobilitante na idéia de ser descendente talvez do mais antigo macaco antropomorfo". Na Inglaterra, porém, o chefe da oposição a Darwin foi o zoólogo Richard Owen (1804-1892). Owen não rejeitava a concepção da evolução, mas refutava muito mais a idéia de que ela se tenha produzido por acaso. Para ele, a evolução se devia a "estímulo interior".

Na Inglaterra, porém, os opositores do darwinismo tiveram que se defrontar com "o mastim de Darwin" e "secretário geral da teoria evolucionista", isto é, com Thomas H. Huxley (1825-1895). Escrevia Huxley em *O lugar do homem na natureza* (1863): "Variabilidade, luta pela existência e adaptação às condições eram fatos suficientemente conhecidos, mas nenhum de nós suspeitava que neles estava o caminho que levava ao centro da questão da espécie, até que Darwin e Wallace perscrutaram as sombras e o farol de *A origem das espécies* passou a guiar quem tateava no escuro".

Para Huxley, "a luta pela existência vale para o mundo do pensamento tanto quanto para o mundo físico. Uma teoria é uma 'espécie' de pensamento e tem direito à existência enquanto consegue resistir à extinção por parte de suas espécies rivais". Pois bem, para ele, o darwinismo era precisamente um pensamento que, até onde se podia saber, vencera a luta pela existência, pelo menos no momento.

Com base nessa convicção, Huxley manteve muitas controvérsias, a mais célebre das quais foi aquela que, em 1860, o viu oposto ao Bispo de Oxford, Samuel Wilberforce. Com sorridente sarcasmo, em determinado ponto de sua conferência, Wilberforce dirigiu-se a Huxley com as seguintes palavras: "Posso perguntar se é de parte de avô ou de avó que o senhor reclama os seus direitos de descendência de macaco?" Depois que o bispo acabou de falar, Huxley fez um breve e documentado discurso científico e, dirigindo-se a ele, acabou dizendo que teria preferido ter por antepassado um macaco ao invés de homem de intelecto versátil e nunca ocioso, mas que, no entanto, usa os seus talentos para obscurecer a verdade e ridicularizar uma questão científica séria.

Homem fortemente polêmico, Huxley sabia aceitar e apreciar os adversários leais e preparados, como foi o caso dos professores do maior seminário católico inglês, que o convidaram "a falar aberta-

mente aos seus alunos". Houve então um debate entre aqueles "doutos, zelosos e firmes" professores e o próprio Huxley, que ele recorda em um ensaio sobre a *Educação científica,* de 1869: "Discutimos como enviados de exércitos adversários durante um armistício, isto é, amigavelmente como inimigos. E quando eu expus as dificuldades que seus estudantes iriam ter que enfrentar por parte do pensamento científico, eles replicaram: 'Nossa Igreja vive há muitíssimo tempo e já atravessou imune por muitos furacões. Esta dos nossos dias é somente uma onda de velha tempestade. E nós não queremos formar os nossos jovens de modo que sejam capazes de resistir a essa onda menos do que, em outros tempos, os outros estiveram em condições de enfrentar as dificuldades daqueles tempos. As heresias atuais lhes são explicadas pelos seus professores de filosofia e de ciência e lhes é ensinado como tratá-las' ".

Diante dessa realidade, Huxley, comparando o clero católico inglês com os "acomodados exemplares" do anglicanismo e dos protestantes, dizia que entre estes e os católicos há a mesma diferença que existe entre um bando improvisado de voluntários e os adestrados veteranos da Velha Guarda de Napoleão. Concluía ele: "Eu respeito uma organização que faz frente aos seus inimigos desse modo e desejo que todas as organizações eclesiásticas estivessem em tal condição de eficiência. Isso seria bom não somente para eles, mas também para nós". E isso porque Huxley pensava que "o espírito da ciência é essencialmente crítico" e que "o destino habitual das novas verdades é o de começar como heresias e acabar com superstições".

Homem de grande cultura e espírito brilhante, Huxley nos deixou escritos ainda hoje instrutivos, claros e plenos de inteligência. Eis como, em uma conferência, ele procurou explicar a idéia de "seleção natural" entendida como luta pela existência: "Recordo-me de ter lido uma descrição da famosa retirada das tropas napoleônicas de Moscou. Cansadas, esgotadas, extenuadas, as tropas por fim se encontraram diante de um grande rio, sobre o qual restava apenas uma ponte para a passagem daquele grande exército desorganizado e desmoralizado. Nessas condições, deve ter sido terrível a luta, cada qual cuidando de si mesmo, apertando-se nas longas filas e passando por cima dos corpos dos companheiros. O autor dessa descrição, que foi um dos poucos afortunados que conseguiram passar, diante dos milhares que foram deixados do outro lado do rio ou que foram jogados na correnteza, atribuiu a sua salvação ao fato de ter visto um imenso homem, um couraceiro com um grande capote azul, que abria caminho entre a massa, tendo ele então a presença de espírito de agarrar-se ao seu capote, sem largá-lo mais".

E continua Huxley: "Eis o que escreve ele: 'Grudei-me ao seu capote, malgrado as suas injúrias, os empurrões e os pontapés. Depois, quando viu que não conseguia me desgrudar, suplicou-me que o deixasse ir, pois caso contrário não conseguiria não só me salvar, mas nem mesmo salvar-se. Mas eu permanecei agarrado nele e não larguei a minha presa enquanto, por fim, ele não me tirou fora da multidão'. Como podeis ver, é um caso, se assim podemos chamá-lo, de salvação seletiva, cujo êxito dependeu da natureza robusta do tecido do capote de couraceiro. E o mesmo ocorre na natureza: toda espécie tem a sua ponte de Beresina. Nesse momento, ela deve combater para abrir caminho, lutando contra as outras espécies. E, quando está perto de ser vencida, pode ocorrer que uma probabilidade mínima — talvez, por exemplo, uma diferença de cor, em suma, a diferença mais ínfima — faça pender a balança para um ou outro sentido (...)."

E encerrava ele: "Para vos mostrar como os agentes seletivos naturais podem agir de modo indireto, concluirei esta lição pondo em evidência um caso, entre os mais curiosos do gênero, descrito por Darwin: é o caso do zangão. Nota-se que os zangões são muito mais freqüentes na periferia das cidades do que no campo aberto. E a explicação é a seguinte: o zangão constrói os seus ninhos, nos quais guarda o seu mel e deposita os ovos dos quais se desenvolverão as larvas: os ratos do campo são gulosíssimos pelo mel e pelas larvas; assim, no campo aberto, onde há muitos ratos do campo, os zangões ficam para trás; mas, na periferia das cidades, muitos gatos caçam os ratos; e, naturalmente, quanto mais gatos existem comendo ratos, menos ratos existem para atacar os ninhos dos zangões. Os gatos, portanto, são 'auxiliares indiretos' dos zangões. Dando outro passo atrás, podemos dizer que as velhas solteironas são amigas indiretas dos zangões e inimigas indiretas dos ratos do campo, pois mantêm os gatos que comem os ratos. É um exemplo que talvez tire um pouco da seriedade do nosso assunto, mas que me escapou. E, com isso, encerro a lição".

5. A física do século XIX

5.1. A física no início do século

No que se refere à pesquisa no campo da física, o século XIX foi inaugurado por duas realizações de fundamental importância: precisamente em 1800, A. Volta (1745-1827) anunciou a invenção da pilha e, mais ou menos no mesmo período (a publicação é de 1802), Th. Young (1773-1829) comprovou a interferência entre raios luminosos, com uma experiência histórica. As duas descober-

tas representam substanciais passos adiante para dois ramos da física clássica, a *eletrologia* e a *ótica,* que nesse século conhecerão um grande desenvolvimento, num primeiro momento colateral ao desenvolvimento da *mecânica.* E o mesmo acontecerá, como veremos, também com a *acústica* e a *termologia.*

Esse desenvolvimento implicará na progressiva especialização dos pesquisadores, que alcançou níveis exasperados no século XX. Mas, naquele período, a especialização ainda estava no início, como testemunham amplamente as próprias personalidades de Volta (que, além de eletricidade, também estudava o calor, a química, a meteorologia e outros temas) e de Young (que, antes de mais nada, era médico prático e estudioso de problemas biológicos, tendo se ocupado também de outros ramos da física e ainda atuado como valioso colaborador de Champollion na decifração da estela de Rosetta). E a coisa mais importante é compreender que o caráter unitário e não especialista da pesquisa científica no início do século XIX tem o seu *fundamento teórico* no primado que a *mecânica* conservaria durante a maior parte do século sobre os outros âmbitos da física e, mais geralmente, entre as ciências da natureza.

Precisamente na metade do século, a mecânica clássica alcançou seu nível mais elevado, inclusive através da aplicação sempre mais profunda da matemática. Aliás, a partir de sua aplicação à mecânica, a matemática ganhou um impulso decisivo para se desenvolver e progredir, especialmente na análise dos infinitesimais. Dessa aliança nasceu e logo se tornou autônoma nova disciplina: a *física matemática* (A. M. Legendre, 1752-1833; K. F. Gauss, 1777-1855; e outros).

O resultado de maior destaque alcançado nesse período pela mecânica como núcleo da física foi o *princípio de conservação da energia,* com todos os problemas relativos ao envolvimento progressivo dos fenômenos térmicos: sobre isso, falaremos adiante. E, no que se refere às suas relações com as outras ciências da natureza, deve-se notar que a mecânica foi componente essencial daquele ramo fundamental dos estudos biomédicos que é a fisiologia, que também nasceu como ciência moderna no século passado (C. Bernard, 1813-1878; o próprio Young; entre os físicos, J. L. M. Poiseuille, 1797-1869, H. L. F. von Helmholtz, 1821-1894, E. Mach, 1838-1916, todos grandes estudiosos de mecânica).

5.2. O mecanicismo determinista como "programa de pesquisa"

O estudo da mecânica, como fôra proposto por Galileu e Newton e como se desenvolvera posteriormente, conduziu à concepção rigidamente *determinista do mundo físico* e, conseqüente-

mente, da centralidade da mecânica em relação a toda a realidade natural. Como se sabe, a mecânica clássica baseia-se na lei da gravitação universal e nas três leis da dinâmica: em princípio, delas é possível deduzir com precisão e sem nenhuma margem de indeterminação a evolução segura de sistema material qualquer, desde que se conheçam as suas condições iniciais e as características mecânicas. A idéia do determinismo mecanicista permeia toda a cultura oitocentista e a personagem mais representativa do determinismo mais extremo é P. S. de Laplace (1749-1827).

A mecânica alcançara tanta precisão e profundidade, desempenhando papel tão central na física e nas ciências em geral, que desde o século anterior praticamente nenhum cientista punha em dúvida o fato de que qualquer fenômeno natural (físico, químico, biológico etc.) podia ser explicado com as leis da mecânica clássica. Durante todo o período que, a grosso modo, vai da segunda metade do século XVIII até o fim do século XIX, as pesquisas na física, como em outros campos, se caracterizavam pelo esforço por concretizar gigantesco *programa de pesquisa científica* que consistia no aprofundamento da mecânica e na extensão de suas leis à explicação de todos os fenômenos naturais. Nesse sentido, a pesquisa desse período em física se configura como "ciência normal", no sentido que Kuhn deu a esse termo, dominada pelo paradigma do mecanicismo. Na realidade a origem do mecanicismo era ainda anterior, podendo-se fazê-la remontar a Descartes. Entretanto, a realização do programa mecanicista só foi tentada no século XIX.

Esse programa se realizou plenamente, sem nenhuma dificuldade, no setor da *acústica,* já que precisamente nesse período a acústica encontra sua sistematização teórica como estudo mecânico das ondas nos meios materiais (J. W. Rayleigh, 1842-1919). A partir desse momento, o estudo dos sons deixa de ser objeto de pesquisa básica para ser considerado predominantemente do ponto de vista aplicativo, técnico e interdisciplinar.

O programa mecanicista também se realizou com a mesma plenitude, embora depois de numerosas dificuldades e da brilhante resolução de muitos problemas difíceis, no setor da *termologia.* O primeiro problema foi proposto pelo grande matemático J. B. Fourier (1758-1830), que estudara teoricamente a condução térmica: observou ele que o calor se propaga sempre segundo uma direção privilegiada, do corpo de temperatura mais elevada para o corpo de temperatura mais baixa, apresentando, portanto, uma tendência sempre ao equilíbrio. Isso parecia em contraste com a mecânica clássica, que exclui tanto a existência de direções privilegiadas quanto a tendência ao equilíbrio e à irreversibilidade.

A segunda questão veio do estudo das transformações energéticas. Em 1845, J. P. Joule (1818-1889) demonstrou que a energia mecânica pode se transformar integralmente em calor (primeiro princípio da termodinâmica). Alguns anos depois, R. J. E. Clausius (1822-1888), com base nos estudos de N. L. Sadi Carnot (1792-1832), enunciou o princípio segundo o qual não é possível nunca transformar integralmente certa quantidade de energia térmica em energia mecânica, já que parte da primeira é cedida ao exterior (segundo princípio da termodinâmica). E, assim, estamos diante do fundamento teórico do problema da energia: em qualquer transformação na qual esteja envolvido o calor, parte da energia se dispersa, aumentando a desordem do universo. Isso implica a tendência geral em direção ao equilíbrio final irreversível.

A primeira síntese teórica da *termodinâmica* foi elaborada por Lorde Kelvin (1824-1907) em 1865: foi ele quem introduziu o conceito de "entropia", grandeza que expressa a desordem que, em um sistema fechado, cresce irreversivelmente a cada transformação. Nesse ponto, seria grave a contradição com a mecânica de Newton, teoria que se disse "dos fenômenos reversíveis": entretanto, é contradição apenas aparente. Como demonstram J. W. Gibbs (1839-1903), L. E. Boltzmann (1844-1906), Clausius, Rayleigh, Maxwell (sobre o qual falaremos adiante) e outros, a composição pode ser encontrada através da aplicação dos métodos estatísticos a sistemas que, como os termodinâmicos, constam de número enorme de partículas: com base nessa premissa, demonstra-se que a passagem espontânea de calor de um corpo mais frio para um corpo mais quente ou uma transformação termodinâmica completa não ocorre na realidade, embora sendo possível em teoria, porque a sua probabilidade de se verificar é quase nula.

O sucesso do mecanicismo na *ótica* foi mais cômodo durante longo tempo. Neste ramo, como na termodinâmica, registramos a competição entre teorias corpusculares e ondulatórias: entretanto, enquanto a teoria do calor como substância material que passa de um corpo a outro é logo abandonada, no caso da luz continuam coexistindo ambas as famílias de teorias. Com efeito, enquanto a experiência de Young corroborava a teoria segundo a qual a luz é onda através de substância particular (o "éter"), outras experiências sobre a refração e a dupla refração (J. B. Biot, 1774-1862; D. Brewster, 1781-1868) corroboravam a teoria rival, isto é, segundo a qual os raios luminosos são feixes de corpúsculos. A controvérsia encontraria a primeira definição, em sentido ondulatório, com Maxwell. E só então nasceriam os contrastes com a mecânica, pois até aquele momento todos *acreditavam* que podiam inserir ambas as teorias no âmbito das leis da mecânica.

5.3. **Da eletrostática à eletrodinâmica**

O primeiro obstáculo insuperável no caminho da realização do programa mecanicista, porém, veio com o progresso dos estudos e das pesquisas sobre a eletricidade. A invenção da pilha por Volta revestiu-se de importância fundamental, enquanto permitiu evidenciar cargas elétricas relevantes por tempo suficientemente longo para que se pudesse observar seus movimentos, isto é, as correntes elétricas. Em outras palavras, com Volta nos situamos na transição da eletrostática para a eletrodinâmica. As duas leis da corrente elétrica nos condutores sólidos foram enunciadas em 1827 por G. S. Ohm (1787-1854) e ainda hoje são designadas pelo seu nome. Entre os efeitos das correntes, o primeiro a ser experimentado foi o efeito químico (hidrólise, eletrólise), o que acontece logo depois do anúncio da realização de Volta — e note-se que, como disciplina científica, a química nascera recentemente. Por volta de 1840, Joule estabelece a lei segundo a qual um segundo efeito se desenvolve a partir das correntes elétricas: o efeito térmico. Entretanto, não seriam as investigações sobre esses dois novos efeitos que proporiam elementos de crise para o programa mecanicista, mas sim o efeito *eletromagnético*. E, como veremos, a crise seria tão grande que contribuiria de modo deteminante para abalar as bases da construção do mecanicismo.

Para dizer a verdade, os primeiros estudos modernos de eletrostática se haviam inserido perfeitamente no mecanicismo, a ponto de a lei fundamental da interação eletrostática ter sido formulada por C. A. de Coulomb (1736-1806) com base em analogias com a interação da gravidade: a lei de Coulomb, precisamente, é formalmente semelhante à lei da gravidade universal de Newton.

Os primeiros experimentos sobre os efeitos magnéticos da eletricidade remontam ao século XVIII, mas também no caso desse fenômeno só se tornam possíveis experimentações adequadas com a disponibilidade da pilha. Em 1819, H. C. Oersted (1777-1851) verifica experimentalmente o efeito de corrente elétrica sobre a agulha magnética. No ano seguinte, A. M. Ampère (1775-1836) demonstrou a completa equivalência entre um magneto e uma espira de condutor percorrida por corrente elétrica. M. Faraday (1791-1877), já então uma das raras figuras de estudiosos de múltiplos interesses, como Volta ou Young, partindo do atento exame das pesquisas realizadas até aquele momento, hipotetizou que seria possível obter corrente elétrica com a variação de campo magnético. Esse fenômeno (indução eletromagnética) foi verificado experimentalmente por J. Henry (1799-1878), conhecido também por ter realizado o primeiro eletromagneto. A primeira lei quantitativa das correntes induzidas foi formulada em 1830 por F. E.

Neumann (1798-1895). A história posterior da eletrodinâmica e do eletromagnetismo é a história de quantidade enorme de aplicações técnicas e práticas de vastíssimo impacto sobre a sociedade: do motor aos geradores elétricos, do telefone às lâmpadas elétricas. Mas tratar de aplicações técnicas extrapola aos objetivos deste volume.

5.4. O eletromagnetismo e a nova síntese teórica

Faraday teve o mérito de realizar uma série de experimentos sistemáticos sobre o eletromagnetismo e de inserir os seus resultados em *quadro teórico novo.* Ele não se ocupava tanto das aplicações práticas dos seus estudos, e sim muito mais do seu valor cognoscitivo teórico: como Oersted ressentiu-se profundamente da influência de Schelling e de outros filósofos alemães da natureza, Faraday nutria a convicção, *no início puramente metafísica,* de que a eletricidade, o magnetismo, a luz e a própria gravidade eram manifestações diversas de força única. E, como aconteceu tantas vezes na história do pensamento, a ciência adquire traço de metafísica com o progresso de suas possibilidades técnicas. Foi precisamente Faraday quem abriu o caminho, verificando experimentalmente que um campo magnético pode fazer girar o plano de polarização da luz e estudando matematicamente as propriedades dos campos elétrico e magnético. Mas seria Maxwell quem alcançaria o sucesso.

J. C. Maxwell (1831-1879) parte da renúncia a inserir em uma mesma teoria também os fenômenos gravitacionais. E focaliza o seu interesse no eletromagnetismo (embora não deixando de lado, por exemplo, os estudos de termodinâmica). Entre os anos de 1861 e 1873, em uma série de trabalhos, ele expôs toda a teoria clássica do campo eletromagnético que leva o seu nome, que está resumida em quatro fórmulas vetoriais de derivadas parciais, as "equações de Maxwell". Sua expressão matemática é um tanto complicada, mas o conceito de fundo é simples: é verdadeira a hipótese de Faraday, segundo a qual as variações do campo magnético induzem um campo elétrico e as variações de fluxo do campo elétrico induzem um campo magnético.

Essa é a primeira grande síntese teórica no campo da física depois de Newton. E, como a de Newton, essa é uma construção puramente abstrata, matemática. Além disso, Maxwell morreu prematuramente, não tendo podido pô-la à prova com técnicas novas. Mas, como teoria científica, ela previa fenômenos que ainda não haviam sido observados, o que a expunha a controles futuros. A primeira grande série de experimentos, precisamente, tratou da hipótese da existência das ondas eletromagnéticas e suas propriedades, sendo dirigida por H. Hertz (1857-1894) nove anos depois da morte de Maxwell. Hertz verificou também que tais ondas têm

todas as propriedades geométricas das ondas luminosas (reflexão, refração, difração etc.). Em seguida, vieram outras verificações: no conjunto, ficou corroborada a hipótese de fundo, também proposta por Maxwell, de que a luz não era mais do que caso particular de onda eletromagnética. E logo a teoria se consolidou.

5.5. O confronto com a mecânica de Newton

Nesse ponto, estariam dadas as condições para novo período de ciência normal (no sentido de Kuhn), não fosse pela dualidade dos paradigmas: com efeito, logo apareceram os primeiros contrastes entre as duas teorias gerais. E o contraste chegou a tal ponto que tornou, definitivamente, inúteis todas as tentativas para conciliá-los. Com efeito, uma teoria "mecânica" das ondas eletromagnéticas postulava, como no caso da luz, que elas fossem vibrações (análogas às ondas sonoras nos meios materiais) de meio particular que permeia toda a matéria, de propriedades um tanto singulares, chamado "éter". E o próprio Maxwell, como muitos outros estudiosos anteriores, acreditava em sua existência. Essa existência, porém, implicava na exclusão de que duas cargas pudessem interagir diretamente à distância, como Newton acreditava que pudesse acontecer no caso da interação gravitacional entre duas massas. Mas, sobretudo, as tentativas de determinar as propriedades "mecânicas" do éter davam resultados desalentadores: ele deveria ser ao mesmo tempo rigidíssimo e extremamente pouco denso, deveria ter que interagir com as outras substâncias em alguns casos e em outros não, e assim por diante. Foram cogitadas muitas hipóteses engenhosas para fazer uma "conta de chegar" na conciliação entre as duas teorias; como quer que seja, isso, porém, já constitui a primeira fonte de dúvida, abalando a confiança da qual tinha gozado a mecânica clássica por mais de século e meio.

Na realidade, as duas teorias são fundamentalmente incompatíveis, o que pode ser visto facilmente através de consideração teórica. As equações de Maxwell, com efeito, mudam a sua forma matemática se mudar o seu sistema de referência com o método da mecânica clássica (transformações de Galileu), o que não acontece com as leis de Newton. Mas não se pode aceitá-lo de modo algum, porque levaria a excluir que uma das duas seja teoria geral, salvo se admita que, entre os sistemas de referência, exista um "especial", privilegiado pelo fato de ficar em silêncio em relação ao éter. Numerosas experiências foram realizadas para apurar essa circunstância, mas todas com resultados negativos. Por fim, as sofisticadas experiências de A. A. Michelson (1852-1931) de 1881, bem como as experiências dele com E. W. Morley (1838-1923) de 1887, a excluíram de modo decisivo.

Ademais, a fenomenologia do campo magnético induzido pela corrente elétrica constitui em si mesma novidade conceitual efetiva em relação à teoria de Newton, enquanto evidencia forças que têm direção diversa daquela da reta que liga os dois corpos que interagem (forças chamadas "não centrais", diferentemente das forças gravitacionais e coulombianas) e enquanto apresenta dependência de tais forças em relação ao estado de movimento dos próprios corpos.

E o contraste era bem mais vasto. Newton, por exemplo, acreditava no espaço e no tempo absolutos e na ação instantânea a distância entre dois corpos, ao passo que Maxwell excluía que duas cargas pudessem se atrair ou repelir diretamente e teorizava a sua interação através do éter, portanto, não instantânea, rejeitando assim o espaço e o tempo absolutos.

Mas outra série de evidências pôs a teoria de Newton em crise irreversível, precisamente naquilo que fôra a sua base empírica originária, ou seja, as leis de Kepler, particularmente a primeira. Em 1859, U. J. J. Léverrier (1811-1877), aquele mesmo que treze anos antes previra a existência de Netuno a partir de acuradas avaliações de anomalias no movimento de Urano, observa no movimento de Mercúrio uma anomalia diversa, não explicável com hipótese análoga. Mesmo tendo em vista todas as possíveis perturbações, há uma rotação da elipse em torno ao sol que se revela absolutamente inexplicável à luz da teoria de Newton. Trata-se de cerca de um décimo de milésimo de grau ao ano, anomalia mínima, mas já então claríssima, que seria confirmada por sucessivas e mais precisas observações.

A crise da mecânica clássica encontra uma referência epistemológica em E. Mach, que realiza uma crítica radical aos princípios da mecânica clássica, evidenciando as suas contradições mais graves, particularmente em torno da hipótese do movimento absoluto, e concluindo pela renúncia à formulação de qualquer modelo da natureza, mecânico ou de outro tipo, fundamentando então o conhecimento na pura e simples conexão de sensações.

Apesar das numerosas tentativas realizadas no fim do século XIX para sanar a crise da mecânica clássica, pode-se afirmar substancialmente que, naquele ponto, a teoria de Maxwell estava praticamente consolidada, ao passo que a de Newton já se tornara insustentável, permanecendo em vigor apenas porque ainda não havia em disponibilidade uma alternativa válida, para a qual seria preciso esperar o gênio de A. Einstein (1879-1955). Entrementes, porém, o terreno para Einstein estava sendo preparado por H. A. Lorentz (1853-1928), que, na tentativa de conciliar as teorias depois das experiência de Michelson e Morley, elabora um método para a mudança das coordenadas (as "transformações de Lorentz")

que se tornaria essencial para a síntese einsteiniana, embora sendo ainda impreciso: nele, o tempo não é mais absoluto, mas varia de um sistema para outro, ao passo que as equações de Maxwell são invariáveis.

Outra grande reviravolta teórica também estava se preparando nesse meio tempo: a que levaria à teoria dos quanta e ao estudo da estrutura interna do átomo. Em 1897, J. J. Thomson (1856-1940) demonstra a natureza corpuscular dos raios catódicos, isto é, estuda o elétron. Três anos depois, Max Planck (1858-1947), estudando a energia térmica emitida pelo "corpo negro", introduz o conceito de "quanto de ação". Mas a essas duas novas famílias de teorias físicas fundamentais retornaremos quando falarmos do desenvolvimento das ciências no século XX.

6. A lingüística: W. von Humboldt, F. Bopp, a "lei de Grimm" e os "neogramáticos"

Pode-se dizer que o iniciador da lingüística moderna foi Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Herder sustentara que devia haver nexo íntimo entre língua e caráter nacional. Pois bem, Humboldt precisou a idéia de Herder, afirmando que toda língua tem a sua própria estrutura, típica e distintiva, que por um lado reflete e por outro condiciona o modo de pensar e de se expressar das pessoas que a usam.

Herder também dissera que "a cadeia de pensamentos torna-se cadeia de palavras". Humboldt estudara muitas línguas que, como o chinês, o malaio, o basco, o hebraico e também as línguas ameríndias, não pertencem à esfera indo-européia. Impressionado com as grandes diversidades estruturais entre os diferentes idiomas, Humboldt pensava que era possível instituir uma relação tão estreita entre a língua e a mentalidade de um povo que facilitasse deduzir uma da outra.

Para Humboldt, a língua é *contínua* criação do espírito humano. Ela é uma *enérgeia* e não um *érgon*. E é ela, precisamente, que cria o pensamento: assim como os números servem para calcular, do mesmo modo as palavras nos servem para pensar. Escreve Humboldt: "A natureza da língua consiste em derramar a matéria do mundo sensível no molde dos pensamentos. Ou ainda: as línguas não são o meio para representar uma realidade já conhecida (...), mas (são o meio) para descobrir uma realidade antes desconhecida. Sua diversidade não é de sons e sinais, mas de óticas do mundo". A idéia humboldtiana de ligação entre língua nacional e raça foi transformada sob o nazismo em justificação (pseudoscientífica) da superioridade da raça "ariana".

Humboldt exerceu profunda influência sobre a ciência alemã da primeira metade do século XIX. E seus ensinamentos tiveram efeitos benéficos sobre os estudiosos de gramática comparada. Com efeito, por volta de fins do século XVIII descobrira-se que a antiga língua sagrada da Índia, isto é, o sânscrito, era aparentada com o latim, com o grego e com outras línguas européias. Sir William Jones (o orientalista inglês que, independentemente de outros, realizou essa descoberta), falando sobre o parentesco entre o sânscrito e as línguas européias, fez questão de dizer, em 1786, que se tratava de "afinidade tão forte que nenhum filólogo poderia examinar tais línguas sem pensar que elas foram originadas do mesmo tronco, que talvez não exista mais".

Nesse meio tempo, em 1795, foi fundada em Paris a *Escola nacional das línguas orientais,* na qual Friedrich Schlegel foi buscar subsídios para o seu famoso livro *Sobre a língua e a sabedoria dos indianos* (1808). Entretanto, quem apresentou as mais sérias provas do parentesco dessas línguas e, ao mesmo tempo, fundou a gramática comparada das línguas indo-européias foi Franz Bopp (1791-1867), alemão de Mogúncia que estudou persa, hindu, árabe e hebraico em Paris e que, em 1816, escreveu um relato *Sobre o sistema de conjugação da língua sânscrita em comparação com o das línguas grega, latina, persa e germânica.* Em honra da verdade, deve-se dizer que a prova das afinidades entre as línguas germânicas, o grego, o latim, o báltico e o eslavo foi dada naquela época (1818) também pelo dinamarquês Rasmus Rask (1787-1832), mas este, ao contrário de Bopp, não conhecia o sânscrito. Entre 1833 e 1849, Bopp concluiu a sua *Gramática comparada* (que republicou em 1857-1860 com adendos), que compara precisamente o sânscrito com o grego, o latim, o persa, o germânico (gótico e alemão) e ainda o lituano e o antigo eslavo.

Ao nome de Bopp deve-se ligar o nome de Jacob Grimm, que, em 1822, na segunda edição de sua *Gramática alemã,* tornou conhecidas pesquisas particularizadas sobre a história fonética das línguas germânicas. E, embora ela já houvesse sido indicada em 1818 por Rask e em 1821 por Bedsdorff, foi ele o descobridor da "lei de Grimm", isto é, a lei relativa à rotação consonântica. Essa descoberta é de grande importância, já que representa o primeiro exemplo da regularidade das transformações fonológicas da língua que constituem a base da lingüística histórica.

Em suma, o que Grimm observou era que, habitualmente, as línguas germânicas tinham: 1) f brando onde as outras línguas européias, como o grego e o latim, têm p; 2) p onde as outras línguas têm b; som de "th" onde as outras línguas têm t; 4) t onde as outras línguas têm d e assim por diante, até chegar à construção do seguinte esquema:

Gótico	f	p	b	√	t	d	h	k	g
Latim	p	b	f	t	d	t	c	g	h
Grego	p	b	ph	t	d	th	k	g	kh
Sânscrito	p	b	bh	t	d	dh	ś	j	h

O sonho desses primeiros comparatistas era precisamente o de, através da comparação, reconstruir um estágio lingüístico primordial. Assim, por exemplo, Bopp acreditava realmente que podia alcançar a língua originária pré-indo-européia, pois estava convencido de que as línguas indo-européias conhecidas eram somente formas evoluídas, pela degradação e corrupção, da língua originária. Escrevia Bopp em 1816: "Antes de mais nada, devemos aprender a conhecer o sistema de conjugação do antigo indiano e depois, comparando-as, examinar as conjugações do grego, do latim, do germânico e do persa. Dessa maneira, nos daremos conta de sua identidade e, simultaneamente, verificaremos a destruição progressiva e gradual do organismo lingüístico originário". E veremos também a tendência a substituí-lo por outros agrupamentos, dos quais derivou uma aparência de organismo novo.

Entretanto, contra a idéia de matriz romântica de que exista uma "protolíngua" pura e originária que se pode alcançar através da comparação, um grupo de estudiosos (chamados "neogramáticos"), a partir da década de 70, sustentou que "a gramática comparada não consiste em pôr em confronto as línguas atestadas com um sistema ideal originário, mas sim em procedimento que serve para traçar, entre duas datas fixadas, a história das línguas pertencentes à mesma família" (M. Leroy).

A principal censura dos neogramáticos aos velhos comparatistas era de que andavam em busca de uma mítica língua "originária" e "perfeita", com a conseqüência verdadeiramente grave, como diz um dos mais insignes neogramáticos, ou seja, K. Brugmann (1849-1919), de que "as recentes evoluções lingüísticas eram subestimadas e consideradas com certo desprezo, como períodos exauridos, decaídos, senis".

Mas, prossegue Brugmann, é preciso que nos decidamos "uma vez por todas a abandonar expressões tão nocivas como 'juventude' e 'velhice' das línguas", já que "dessas (expressões), até agora, só derivaram danos e muito pouco benefício". O que precisamos, ao contrário, é "construir a representação geral do desenvolvimento das formas lingüísticas, não através de hipotéticos símbolos

lingüísticos originários (...), mas com base em evoluções lingüísticas cujos precedentes possam ser seguidos, por meio de documentos disponíveis, durante um arco de tempo mais longo e cujo ponto de partida nos seja diretamente conhecido".

Por isso, outro neogramático, Hermann Paul (1846-1921), afirmou que "o único estudo científico da linguagem é o método histórico". E o estudo histórico das línguas levou aos êxitos obtidos pelas pesquisas dos neogramáticos, resultados de grande importância relativos à identificação das "leis fonéticas" que, como escreveu Osthoff (1847-1909), "agem cegamente, com cega necessidade". O melhor das pesquisas dos neogramáticos está exposto nos cinco volumes dos *Lineamentos de gramática comparada das línguas indogermânicas,* que K. Brugmann e B. Delbrück (1846-1921) publicariam nos anos transcorridos entre 1886 e 1900.

7. O nascimento da psicologia experimental

7.1. A "lei psicofísica fundamental" de Weber-Fechner

Se a sociologia científica nasce e se desenvolve sobretudo na França, sob o signo do positivismo, a psicologia científica nasce e se desenvolve sobretudo na Alemanha, em contato com ciências — então em rápido progresso — como a física, a biologia, a anatomia e, especialmente, a fisiologia. A gênese da psicologia científica está ligada aos nomes de Ernst Henrich Weber (1795-1888), Gustav Fechner (1801-1877), Hermann von Helmholtz (1821-1894) e Wilhelm Wundt (1832-1920).

Professor de anatomia em Lípsia, Weber dedicou-se muito intensamente, de 1829 a 1834, ao estudo das sensações táteis (sua obra, escrita em latim, *De tactu,* é de 1834), tendo calculado que, a fim de produzir um incremento igual de sensações, os estímulos deviam ser aumentados proporcionalmente à sua intensidade originária. Em outros termos, Weber procurou fixar quantitativamente a diferença mínima entre um peso e outro, por exemplo, para que se pudesse ter a sensação de que um é mais pesado que o outro. Em suma, ele tentou estabelecer a relação existente entre a intensidade do estímulo e os juízos que os sujeitos dão sobre essas diversas intensidades.

Foi Gustav Fechner que, através de acuradas pesquisas experimentais, aperfeiçoou os resultados alcançados por Weber, chegando àquela "lei psicofísica fundamental" (a lei de Weber-Fechner) segundo a qual "os estímulos crescem em progressão geométrica, as sensações em progressão aritmética e, portanto, a relação entre estímulos e sensações é representada por curva

logarítmica". Ou seja, as sensações são proporcionais ao logaritmo dos estímulos que os geram, de modo que (estabelecendo S para as sensações, E para os estímulos e C para a constante, a ser determinada experimentalmente) temos uma formulação matemática da lei que se expressa assim: S = C log. E.

Essa equação de Fechner dá roupagem matemática a fatos facilmente observáveis: "Se, em um cômodo já iluminado por uma vela, acrescentamos segunda, o aumento de iluminação será certamente muito mais sensível do que se levamos uma vela para um cômodo onde já existem dez. Ou, ainda, a diferença de poucos gramas entre dois pacotes leves é logo notada, ao passo que nos passa despercebida a mesma diferença de poucos gramas entre duas malas pesadas". Da mesma forma, é possível ouvir um cochicho em um cômodo silencioso, mas é preciso gritar a alta voz para se fazer ouvir em uma rua barulhenta (G. Zunini).

Falando de nascimento da psicologia científica, juntamente com Weber e Fechner, deve-se recordar também o grande físico e fisiólogo Hermann Helmholtz, que, precisamente com base em vasto conhecimento dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso, afirmou que os órgãos dos sentidos não são tanto *registradores,* e sim muito mais *elaboradores:* com efeito, nós não registramos objetos que estão diante dos nossos olhos, mas julgamos sua forma, a distância, a sua disposição em um espaço e assim por diante. Os nossos órgãos dos sentidos trabalham analogamente ao astrônomo, que, para determinar a posição de um astro, mede, compara e efetua argumentações dedutivas: eles organizam os "objetos", elaborando-os e avaliando-os.

7.2. W. Wundt e o laboratório de psicologia experimental de Lípsia

Entretanto, apesar desses ilustres predecessores, foi Wilhelm Wundt que veio a ser tradicionalmente considerado como o primeiro psicólogo experimental. Assistente de Helmholtz em Heidelberga depois de ter sido professor em Zurique, obteve a cátedra de psicologia na Faculdade de Filosofia de Lípsia em 1875. Foi aí, em 1879 (data crucial para a história da psicologia), que Wundt fundou o primeiro Instituto de Psicologia experimental. Foi nesse instituto que receberam sua formação científica os estudiosos mais eminentes da nova disciplina, não apenas alemães (Külpe, Kraepelin, Lehmann), mas também norte-americanos (Catten, Stanley Hall, Warren, Stratton, Titchener e outros). E as contribuições mais significativas do laboratório de Lípsia são sobretudo relativas à *visão* (estudos sobre o contraste visual, sobre a cegueira para as cores, sobre as ilusões óticas, sobre a visão do movimento etc.), mas

também sobre o *tato,* o *sentido de tempo,* a *audição* e os *tempos de reação* (que depois revelar-se-iam de grande interesse para a seleção dos pilotos de aeronaves velozes).

Mas vejamos a teoria de Wundt. Para ele, a psicologia é "ciência de experiência", que indaga sobre os *fatos* dos quais temos experiência direta, fatos que percebemos diretamente, sem intermediários ou mediações, no palco da nossa consciência. Assim, por exemplo, são fatos da psicologia perceber um objeto que cai, ouvir um rumor, ter uma dor, captar a nuança de uma cor. No entanto, enquadrar a queda da pedra em uma lei física ou dela falar como de uma massa abstraída de uma massa maior já não é experiência imediata, mas sim mediata, tratando-se, portanto, de fato da física. E, segundo Wundt, é a experiência imediata, o fato "psicológico", que está na base na experiência mediata, isto é, do fato "físico".

Delimitados assim os "objetos" da ciência psicológica, Wundt afirma que o método da psicologia está na *introspecção,* ou seja, na observação direta de si nesmo. E, como "ter uma experiência" é o mesmo que "ter consciência", para Wundt coincidem o objeto e o método da psicologia. O objeto da psicologia é constituído pelos dados da experiência que é preciso analisar em seus "elementos". E esses elementos são *"processos mentais",* isto é, atos, operações ou atividades psicológicas, a propósito das quais o pesquisador deve determinar as leis que presidem o seu desenvolvimento, como é o caso da lei da causalidade psíquica (que é diferente da lei da causalidade física, já que não regula objetos, mas processos que levam a *sínteses criadoras)* ou da lei das *relações psíquicas* (segundo a qual um conteúdo de consciência assume significado na relação e a partir da relação com os outros conteúdos de consciência).

Duas considerações ainda. Wundt estabeleceu a introspecção como método da psicologia. Esse método, porém, não seria adequado para a investigação sobre os processos "superiores", como os processos intelectivos e volitivos. Por isso, o estudo desses processos superiores só é feito indiretamente, através do exame comparado dos seus produtos, isto é, da linguagem, do mito, do costume, da religião, da arte e do direito. Wundt realizaria investigação desse tipo em sua *Psicologia dos povos* (em vários volumes, 1900-1920). Outra contribuição original de Wundt diz respeito à idéia da tridimensionalidade dos sentimentos, aos quais ele atribui precisamente as três dimensões de prazer-desprazer, excitação-inibição e tensão-relaxamento.

Enquanto isso acontecia na Alemanha, na França, onde a psiquiatria podia se orgulhar de expoentes como Pierre Janet e Jean-Marie Charcot (que foi inclusive professor de Freud), a psicologia tomava impulso sobretudo por mérito de Théodule Ribot (1839-1916) e de Alfred Binet (1857-1911). Binet é conhecido por

ter idealizado uma escala para mensurar a inteligência das crianças, ao passo que a Ribot devem-se algumas obras clássicas de psicopatologia: *As doenças da memória* (1881), *As doenças da vontade* (1883) e *As doenças da personalidade* (1885). Para Ribot, o "eu" não é essência ou substância, e sim somente uma série de acontecimentos mentais que, dissociando-se, dão lugar precisamente às doenças da mente.

Na Inglaterra, Sir Francis Galton (1822-1911), com *A hereditariedade do gênio* (1869), sustenta, com base estatística, que o gênio se transmite por via biológica. Claro, com esse livro, Galton (que era primo de Darwin) propunha problema novo e interessante e, sobretudo, exemplificava a aplicação de uma metodologia fecunda; entretanto, o que causava perplexidade era a sua identificação entre "gênio" e "homem de sucesso" e o fato de não considerar a influência do meio e da educação sobre a formação de personalidades excepcionais. Até em nossos dias existem teorias (as teorias inatistas) e ilustres biólogos (além de psicólogos) que defendem a tese de que "gênio já se nasce". Outro interesse especial de Galton foi pelos problemas de mensuração das capacidades humanas, como testemunham as suas *Pesquisas sobre a capacidade humana e o seu desenvolvimento* (1883). Ainda na Inglaterra, não se deve esquecer Charles Spearman (1863-1945), James Ward (1843-1925) e George F. Stout (1860-1944).

Nos Estados Unidos, foi W. James quem deu impulso à psicologia. E as maiores contribuições entre os psicólogos experimentais foram dadas precisamente por aqueles que se haviam formado com Wundt em Lípsia, dentre os quais cabe mencionar J. Stanley Hall (1844-1924), que, em 1883, fundou o laboratório de psicologia experimental de Baltimore, e James Cattell (1860-1940), que, tendo se ocupado do emprego dos reativos mentais, é considerado como um dos fundadores da psicologia do trabalho.

Na Itália, cabe recordar E. Morselli, F. de Sarlo, A. Mosso e especialmente G. Sergi, que fundou um laboratório de psicologia na Universidade de Roma em 1889.

8. As origens da sociologia científica

8.1. Émile Durkheim e as "regras do método sociológico"

A sociologia do século XIX é a "sociologia dos filósofos sistemáticos". Ela é filha das esperanças ou dos temores suscitados pelo desenvolvimento da sociedade industrial, cujas características essenciais Saint-Simon intuíra: organização racional, despersonalização funcional, interdependência das funções, planificação e

divisão do trabalho, programação centralizada da produção (F. Ferrarotti). Diante desse fato, Comte teoriza um sistema autoritário, Spencer um sistema sociológico em evolução, mas sob o signo de individualismo radical, Proudhon vê na justiça a mola do progresso e Marx, por seu turno, "pré-vê", uma justiça que se realizará por força de leis inexoráveis que, mudando a estrutura material, convulsionarão as atuais relações sociais injustas.

Com Émile Durkheim (1855-1917), a sociologia "sistemática" entra em crise. Na opinião de Durkheim, a sociologia não é e não deve ser filosofia da história, que pretenda descobrir as *leis gerais* que giram a marcha do "progresso" de toda a humanidade. Ela também não é e não deve ser metafísica, que se julgue em condições de determinar a *natureza* da sociedade. E a sociologia não é nem psicologia nem filosofia. Como, da mesma forma, a sociologia não pode pretender se erigir em *scientia scientiarum.*

Para Durkheim, a sociologia é uma ciência: ciência autônoma e diferente das outras ciências. Entretanto, para que a sociologia possa se qualificar como ciência autônoma, deve-se especificar tanto o seu "objeto" como as "regras do método". E é isso o que faz Durkheim em *As regras do método sociológico* (1895). Antes de mais nada, enquanto Comte se preocupara em especificar as leis da "física social" (leis da "estatística social", que determinam o equilíbrio social, e leis da "dinâmica social", que determinam o desenvolvimento necessário) e enquanto Spencer pensava ter identificado as leis que determinam a evolução de tipo orgânico das formas sociais, Durkheim se empenha na especificação do objeto típico da sociologia, isto é, dos "fatos sociais". Escreve ele: "Eles consistem em modos de agir, pensar e sentir exteriores ao indivíduo e dotados de poder de coerção em virtude do qual se impõem. Conseqüentemente, não podem ser confundidos com os fenômenos orgânicos, porque consistem em representações e em ações, nem com os fenômenos psíquicos, que não têm outra existência senão a que experimentam na consciência individual e por meio dela". Os fatos sociais, portanto, são irredutíveis à vida biológica e, não tendo o indivíduo como substrato, têm como base a sociedade.

Como tal, o "fato social" não se reduz ao fato psíquico do simples indivíduo, o que fica evidente pela "coerção" que ele — o fato social — exerce sobre o indivíduo a partir do exterior, seja mediante sanções, seja mediante resistência que ele opõe às tentativas individuais de modificação de uma instituição, crença ou uso qualquer. Afirma Durkheim: "As naturezas individuais nada mais são do que a matéria indeterminada que o fator social determina e transforma. Certos estados psíquicos, como a religiosidade, o ciúme sexual, a piedade filial e o amor paterno, longe de serem inclinações inerentes à natureza humana, derivam da organização

coletiva (...). Quase tudo o que se encontra nas consciências individuais vem da sociedade".

Assim, existem os "fatos sociais", objeto específico de pesquisa daquela ciência autônoma que é a sociologia, que, ademais, poderá se ocupar de duas grandes categorias de fatos: os fatos "normais" e os fatos "patológicos". Ainda em *As regras do método sociológico,* podemos ler: "Nós chamamos normais os fatos que apresentam as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de morbosos ou patológicos". Naturalmente, "as formas mais gerais" só se dão em relação a determinada sociedade e em fase específica do seu desenvolvimento. Desse modo, uma função preliminar da sociologia é o da classificação dos tipos de sociedade, o que é feito distinguindo as sociedades, com base em seu grau de complexidade, desde as hordas até as modernas sociedades complexas.

Existem, portanto os fatos sociais; estes podem ser distinguidos, sem que se os avalie, em fatos normais e fatos patológicos; a sociologia é a ciência que, considerando os fatos sociais "como coisas", procura "a causa determinante de um fato social (...) entre os fatos sociais anteriores e não entre os fatos da consciência individual".

8.2. O "suicídio" e a "anomia"

Para Durkheim, essas reflexões metodológicas não constituíram um exercício *in vacuo.* Ao contrário, elas brotaram do mais vivo de suas pesquisas concretas. Dentre elas, o seu primeiro trabalho importante trata *Da divisão do trabalho social* (1893), que busca oferecer explicação da divisão do trabalho, mas, sobretudo, procura investigar sobre a solidariedade social na sociedade moderna. Para tanto, Durkheim distingue entre sociedade *simples* (baseada nos vínculos da consangüinidade) e *sociedade* ou *tipo social secundário,* tipificado pela divisão e pela especialização das funções. Nas sociedades simples ou primitivas, Durkheim vê um patrimônio comum de idéias, avaliações e experiências que cimenta os membros da comunidade, dando-lhes coração único e uma só mente. Nesse tipo de sociedade, temos *solidariedade mecânica.* Essa solidariedade mecânica, porém, não se encontra na sociedade industrial moderna, onde os sujeitos se distinguem por profissão, por ambiente familiar e social, pela educação recebida, em suma, com base na divisão do trabalho. E, na opinião de Durkheim, a divisão do trabalho teria precisamente a função de fornecer o fator de coesão em condições de unir em solidariedade orgânica membros não mais homogêneos e com diferentes interesses.

Durkheim aprova o fenômeno da divisão orgânica do trabalho, vendo nela um desenvolvimento normal e, em última análise, feliz das sociedades humanas. Considera como coisas boas a diferen-

ciação dos ofícios e dos indivíduos, a redução da autoridade da tradição, o crescente domínio da razão, o desenvolvimento da parte deixada à iniciativa pessoal (R. Aron). Entretanto, registra também elementos de insatisfação e acena de passagem para o aumento do número de *suicídios,* tema sobre o qual, em 1897, publicou *O suicídio,* onde, depois de discutir sobre a predisposição psicológica e sobre a determinação social do suicídio, Durkheim, baseando-se em comparações estatísticas, distingue três tipos de suicídio, que correspondem a três tipos de solidariedade social.

Há o *suicídio altruísta:* trata-se do suicídio provocado por motivos sociais, como quando um homem se mata para evitar o opróbio da desonra ou como quando uma pessoa anciã de tribo nômade tira a própria vida para evitar ser peso para o grupo. O suicídio altruísta se verifica no seio de grupos fortemente coesos, onde os fins coletivos são vividos e considerados como superiores aos fins individuais e onde o indivíduo conta unicamente em função do grupo. Ao lado do altruísta, porém, há o *suicídio egoísta,* que se dá em pessoas pouquíssimo ligadas ao grupo. Em outros termos, o suicídio egoísta é típico de situação social em que prevalecem a responsabilidade, a iniciativa individual e a livre escolha pessoal, na qual a crise deve ser enfrentada mais com meios e recursos pessoais do que institucionais. Por fim, além do *suicídio altruísta* e do *egoísta,* há ainda o *suicídio anômico. Anomia* (a-nomos = privado de leis) é uma situação social na qual não existem mais leis ou regras ou, se existem, são confusas, contraditórias ou então ineficazes. Nessa situação, até quando o grupo permanece, não há mais qualquer solidariedade e o indivíduo não conta mais com sistemas de apoio nem com pontos de referências. A anomia é estado de desordem. Durkheim se deu conta de que o percentual de suicídios aumenta nas épocas de forte depressão econômica e dissenção social, mas viu que esse percentual também cresce nos períodos de prosperidade imprevista: segundo ele, a depressão e a prosperidade levariam à derrocada das expectativas e, com isso, ao aumento dos suicídios.

Por outro lado, Durkheim também apresenta muitas exemplificações de suicídios altruístas e egoístas, em confirmação às suas idéias. Assim, por exemplo, passamos a saber que o número de suicídios é muito elevado entre os livres-pensadores, bem como entre os protestantes, ao passo que entre os católicos o percentual é baixo e mais baixo ainda entre os judeus, devido à integração social produzida por suas respectivas crenças. Durkheim nos diz ainda que se registram mais suicídios entre os solteiros, os divorciados e os viúvos do que entre os casados, da mesma forma que, entre estes, são mais numerosos nas pessoas casadas sem filhos do que nas casadas com filhos.

Criticado por vários lados (pela idéia de "fato social", pela rigidez fechada de uma sociologia "autônoma" que é quase como que protegida das contribuições das outras ciências), Durkheim (ao qual devemos um trabalho de grande relevância sobre *As formas elementares da vida religiosa,* 1912) influiu decisivamente sobre uma numerosa gama de sociólogos, a começar por L. Lévy-Bruhl (1857-1939, autor de obras como *A moral e a ciência dos costumes,* 1903; *As funções mentais nas sociedades inferiores,* 1910; *O sobrenatural e a natureza na mentalidade primitiva,* 1931).

Raymond Aron vê no centro do pensamento de Durkheim "o esforço para demonstrar que o pensamento racionalista, individualista e o liberal é o termo provisoriamente último da evolução histórica. Essa escola de pensamento, que corresponde à estrutura das sociedades modernas, deve ser aprovada, mas ao mesmo tempo arriscaria a provocar a desagregação social e o fenômeno da anomia, se as normas coletivas, indispensáveis a todo consenso, não fossem reforçadas".

Capítulo X

O EMPIRIOCRITICISMO DE RICHARD AVENARIUS E DE ERNST MACH

1. Richard Avenarius e a crítica da "experiência pura"

1.1. O que é a "experiência pura"?

O termo *empiriocriticismo* foi cunhado por Richard Avenarius para indicar uma idéia de filosofia que se esforça por "alcançar posição acima das partes" e que se coloca como tentativa decisiva que o homem faz para considerar criticamente o que outros homens dizem experimentar. Nesse sentido, o empiriocriticismo pretende propor o retorno àquela experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico e que não pode ser interpretada nem de modo idealista nem à maneira materialista.

Nascido em Paris, em 1843, de pais alemães originários de Lípsia, Richard Avenarius estudou filosofia e fisiologia em Lípsia e Berlim, laureando-se em 1868. Em 1876, juntamente com Wilhelm Wundt e outros, fundou a "Revista trimestral de filosofia científica", destinada a exercer indiscutível influência sobre a cultura alemã. A partir de 1877 — até a sua morte, ocorrida em 1896, aos cinqüenta e três anos —, Avenarius ensinou *filosofia indutiva* na Universidade de Zurique. Em 1876, publicou o escrito *Filosofia como pensamento do mundo segundo o princípio do mínimo dispêndio de força. Prolegômenos a uma crítica da experiência pura.* A esse trabalho está ligada a que seria a principal obra de Avenarius: a *Crítica da experiência pura,* em dois volumes (1888-1890). De 1891 é *O conceito humano do mundo.*

Os pontos de contato entre as concepções de Avenarius e as de Mach são notáveis (basta pensar, entre outras coisas, na idéia de "a tendência à economia de força", idéia análoga ao princípio machiano de "economicidade" do saber científico). Entretanto, foi o próprio Mach quem, em sua *Análise das sensações* (1900), denunciou a "hipertrófica terminologia" de Avenarius, que o impedira de poder desfrutar da alegria de plena adesão. Ademais, Mach fazia questão de precisar que era "cientista e não filósofo". Em poucas palavras, Mach foi o *cientista* que fez epistemologia para libertar a ciência dos obstáculos metafísicos, ao passo que Avenarius foi o *filósofo* que, em constante referência às pesquisas, especialmente dos filósofos, psicólogos e sociólogos dos séculos XVIII e XIX, procurou encontrar justificação para o saber filosófico, tentanto a construção de uma filosofia como ciência rigorosa, semelhante às ciências positivas da natureza.

Antes de mais nada, o que é a "experiência pura" de que fala Avenarius? A experiência pura não é uma *espécie* de experiência, mas a experiência entendida na mais ampla acepção do termo: é a *experiência simplesmente,* prescindindo de qualquer caracterização além do que é experimentado. Nesse sentido, a experiência pura se aproxima da consideração natural, ingênua e popular da experiência. Com efeito, a visão popular da experiência chama de *experiências* as percepções dos objetos, a recordação desses objetos, as visões imaginárias, as idéias, os juízos, as avaliações etc. E, se a experiência pura é todas essas coisas, então surge imediatamente o problema de como distinguir entre elas ou, se assim se preferir, de como são distintas de fato. E esse problema é a função específica e fundamental da *crítica* da *experiência pura.*

1.2. O retorno ao "conceito natural de mundo"

Viver uma experiência (ter uma percepção, sonhar, imaginar a montanha feita de ouro, pensar na batalha de Trasímeno entre Aníbal e os romanos etc.) é experiência *íntima,* inteiramente privada. Mas, para que a crítica possa ser possível, as experiências íntimas não bastam: *as experiências que não são expressas de algum modo são inutilizáveis para a crítica.* Assim, eis que se apresenta nova interrogação: por que meios uma experiência deve ser expressa e fazer-se manifesta para que possa ser levada em consideração pela crítica?

A resposta de Avenarius a essa pergunta é a seguinte: "Uma parte constitutiva qualquer do nosso ambiente encontra-se em tal relação com os indivíduos humanos que, posta aquela, estes afirmam uma experiência: 'algo é experienciado' etc." Com isso, Avenarius define e identifica a experiência com a sua expressão:

Richard Avenarius (1843-1896) foi o teórico de uma experiência pura voltada para a eliminação de toda distinção entre o físico e o psíquico.

"E, se concordamos em que o constituinte do ambiente é o pressuposto da afirmação, então esta última se põe como experiência". *A experiência é tal só enquanto é afirmada.* Aliás, não é que a afirmação seja o meio de expressão da experiência: a afirmação é a experiência, ao passo que o conteúdo da afirmação *(das Ausgesagte)* é o experienciado.

A experiência de que fala Avenarius, portanto, não é a experiência íntima e inefável. Trata-se muito mais de *experiência tornada pública,* no processo de comunicação, através de *"meios comportamentais de expressão da experiência,* meios de expressão que se reduzem ao comportamento verbal *(das Aussagen).* Uma experiência não verbalizada e não verbalizável, portanto, é *contradictio in adiecto"* (A. Verdino).

Decorre daí que, para Avenarius, a experiência é tudo o que é afirmado, prescindindo do fato de que aquele que formula a afirmação seja louco ou sábio, sonhador ou realista, letrado ou ignorante, filósofo ou cientista. A experiência, portanto, se configura (diversamente do que ocorre no empirismo tradicional ou, por exemplo, no positivismo) como uma enorme massa de "experiências afirmadas", sobre a qual se exerce *depois* a crítica, que indaga sobre as diversas *condições* em que se situa ou se verifica cada experiência.

Um dos resultados mais importantes da crítica da experiência pura é o retorno ao *conceito natural de mundo.* A realidade é que existem diversos "conceitos de mundo", que são *construções históricas* que incluem conhecimentos, crenças e experiências desenvolvidas em âmbitos sociais precisos e diversos; são construções históricas que, ademais, se distinguem uma das outras, ainda que aqueles que as afirmam as caracterizem como "absoluta e eternamente verdadeiras", como "verdades em si e por si". Ora, a crítica se propõe precisamente despojar todos esses conceitos *diversos* de mundo dos acréscimos estranhos *(Beibegriffe),* a fim de evidenciar o seu núcleo comum, alcançando assim um conceito universal de mundo válido para todos, sempre e em toda parte.

Para Avenarius, esse *conceito universal de mundo* coincide com o *conceito natural de mundo,* ou seja, com o conceito de mundo que o homem tinha quando ainda não fôra enjaulado nos mitos e nas teorias filosóficos. Todos os sistemas filosóficos, isto é, todos os conceitos históricos de mundo, nada mais são do que *modificações* de visão originária, cujo conteúdo constitui *o conceito natural de mundo* e que, por seu turno, consta de três proposições fundamentais: a) existem indivíduos; b) existem constituintes do ambiente; c) entre os indivíduos e os constituintes do ambiente existem múltiplas relações, além das relações existentes entre os diversos constituintes do ambiente.

1.3. Além da distinção entre o "físico" e o "psíquico"

Assim como o filósofo grego que "anda na confusão do mercado não para vender ou comprar alguma coisa, mas sim para contemplar todo o vaivém" ou como "ele anda por distantes países e tem relações com povos estrangeiros não para realizar negócios mais ou menos importantes, mas sim com objetivos de estudo", da mesma forma Avenarius procura "fazer com que só as próprias coisas falem", *assumindo* (e esse é o *pressuposto empiriocrítico)* que "no espaço diante de nós, há sempre, por um lado, um ambiente com múltiplos constituintes e, por outro lado, indivíduos humanos que fazem múltiplas afirmações" e que "os constituintes do ambiente formam os pressupostos do que se afirma".

O ambiente (que Avenarius designa com o símbolo R) determina as expressões humanas (simbolizadas por E) através do sistema nervoso (designado por C) do indivíduo que se expressa e cujo sistema nervoso depende não apenas dos estímulos do ambiente, mas também do alimento que assimila (designado por S). *A experiência é reação vital contínua do organismo ao ambiente.* Nesse sentido, observa Avenarius, são experiências autênticas tanto a do louco que diz experienciar que Deus lhe ordena jogar-se pela janela como a do primitivo que diz experienciar em sonho a visita a países distantes.

Desse modo, a crítica não se exerce sobre os dados do mundo externo, e sim muito mais sobre os dados do comportamento lingüístico dos indivíduos. Escreve Avenarius: "Nós nos colocamos diante dos filósofos, de seus partidos e de suas controvérsias não diferentemente do que nos colocamos diante dos intercâmbios do mercado ou dos parlamentos". A crítica, portanto, se impõe como uma metafilosofia, onde o crítico da experiência pura *(Kritizierendes Individuum)* submete a análise os produtos dos indivíduos que formulam afirmações *(Aussagende Individuen).*

Na experiência pura, portanto, todo homem se encontra diante de situações de fato, nas quais o que se tem verdadeiramente — e originariamente — é um ambiente e outros indivíduos humanos, ambiente e indivíduos ligados por vínculo "que não pode ser dissolvido". O indivíduo e o ambiente não são duas realidades opostas: tanto uma como outra pertencem à mesma experiência, pois se tem a experiência do ambiente no mesmo sentido em que se tem a experiência de si mesmo e dos outros indivíduos. Assim, quando se diz que um eu vê uma árvore, o que verdadeiramente se tem é que "o eu e a árvore, em iguais condições, são o conteúdo de um só e mesmo dado. O eu e o ambiente estão absolutamente na mesma linha no que se refere ao seu ser dado".

Essencialmente, o que o crítico descreve é a experiência de inter-ação entre ambiente e sistema nervoso do indivíduo, é

acontecimento biológico cujos constituintes são os *elementos* (designados por expressões como "verde", "azul", "frio", "quente", "duro", "suave", "doce", "azedo" etc.) e as *características* (expressões de qualificação, como "agradável", "desagradável", "belo", "feio", "benéfico", "antipático" etc). Podemos dizer que os elementos são descrições de sensações, ao passo que as características expressam as relações entre o eu e o ambiente, relações como o prazer e a dor, a mesmice e a alteridade, o familiar e o não-familiar, a segurança e a insegurança, o ser conhecido e o não ser conhecido, e assim por diante. E nada mais existe para além dos elementos e das características.

Essa é a razão por que Avenarius elimina a contraposição entre o *físico* e o *psíquico,* que é contraposição derivada da dependência biológica do indivíduo ao ambiente, mas que não indica dualidade real na experiência. Da mesma forma, não há distinção entre *coisa* e *pensamento* ou entre *matéria* e *espírito.* E nem se dá a possibilidade de distinguir a priori, como faz Kant, um eu dotado de estruturas categoriais.

Tudo o que a análise fisiológica nos permite ver é um conjunto de estados, sempre mais complexos, do sistema nervoso central, que é tipificado pela capacidade de adaptação ao ambiente. Daí o princípio da "economia do pensamento" que, em Avenarius, parece assumir dupla acepção: por um lado, o pensamento é visto como fruto da adaptação progressiva dos indivíduos ao ambiente, fruto que tende a obter o máximo resultado com o mínimo esforço; por outro lado, a filosofia entendida como crítica da experiência pura assume o ônus de purificar o ambiente cultural daqueles produtos do cérebro que são as diversas *Weltanschauungen* (cosmovisões, como a espiritualista e a materialista), fontes perenes de estéreis contraposições e disputas sem conclusão.

1.4. **Os danos da "introjeção"**

Essas disputas estéreis e sem solução surgem quando o mundo, originariamente concebido de modo unitário — segundo um realismo ingênuo —, é dividido em "alma" e "corpo". Essa divisão verifica-se na interpretação das expressões dos homens. Enquanto eu digo que a árvore não existe somente para mim, mas que as expressões dos outros indivíduos me fazem supor que ela exista também para eles como para mim, não estou indo de modo algum além da legítima analogia entre eu e meus semelhantes. Mas, se digo que a árvore está presente no meu semelhante sob a forma de "imagens", de "sensações" ou de "representações", então eu *introduzo* ou *introjeto* a árvore, supondo para o meu semelhante algo que não encontro em absoluto na minha própria experiência,

que sempre me apresenta as partes constituitivas do ambiente em determinadas relações com o meu corpo e nunca na minha consciência.

Na realidade, a introjeção vai além da experiência: ela rompe a unidade natural do mundo, dividindo-o em mundo externo e mundo interno, em ser e pensamento, corpo e alma, objeto e sujeito. Mas, como a introjeção vai além da experiência, toda tentativa de registrar os seus produtos em harmonia com a experiência está destinada ao malogro, transformando-se em fonte inexaurível de problemas aparentes. Na opinião de Avenarius, porém, esses problemas poderão ser eliminados procurando-se demonstrar que todo comportamento teórico e prático é determinado por modificações do sistema nervoso central e se, na trilha da teoria da evolução de Darwin, concebemos toda a vida psíquica, inclusive a ciência, como fenômeno *biológico* ao qual são aplicáveis as idéias darwinianas de luta pela existência, seleção e adaptação.

Foi esse o modo pelo qual Avenarius tentou "alcançar posição acima das partes". E foi essa a razão por que os "filósofos partidários" sentiram-se todos no direito e no dever de atacá-lo: assim, o espiritualista Wundt o atacou, acusando-o de materialismo; Husserl o censurou por psicologismo; Lênin o acusou de idealismo. E também foi essa a razão pela qual, atacado por todas as principais correntes de pensamento da época, Avenarius foi marginalizado da história das idéias, apesar de suas sutis análises sobre a continuidade entre mundo subjetivo e mundo objetivo e a sua "concepção sistemática das atividades cerebrais do homem, que efetivamente antecipa em parte os modelos cibernéticos e em parte a teoria geral dos sistemas, estendendo seu alcance ao setor em que eles ainda não ousaram ir: a função biológica das concepções filosóficas do mundo e a sua redutibilidade a variantes de único esquema fundamental descritível, pelo menos em princípio, em termos puramente físico-matemáticos" (V. Somenzi).

2. Ernst Mach: base, estrutura e desenvolvimento da ciência

2.1. A análise das sensações

Muito ligada à visão de Avenarius está a concepção filosófica de Ernst Mach, que elaborou suas idéias independentemente das de Avenarius e que, a exemplo dele, propôs um conceito biológico do conhecimento, considerando-o como adaptação progressiva aos fatos da experiência. Mach nasceu em Turas, na Morávia, em 1838.

Foi professor de física em Graz e Praga e, posteriormente, professor de filosofia em Viena. Morreu em Haar, nas proximidades de Munique, em 1916. Dentre as suas principais obras, devem-se recordar: *A mecânica no seu desenvolvimento histórico-crítico* (1883), *A análise das sensações e a relação entre físico e psíquico* (1900), *Os princípios da termologia desenvolvidos de modo histórico-crítico* (1896), *Lições científico-populares* (1896) e *Conhecimento e erro* (1905). Deve-se observar logo que, para Mach, as coisas e a natureza de que fala a ciência estão bem distantes da coisa em si e para si, do "verdadeiro" dado objetivo. Escreve Mach em *A análise das sensações:* "Para nós, portanto, o mundo não consiste em essências misteriosas que, interagindo com outra essência também misteriosa, o eu, geram as 'sensações', as únicas que nos são acessíveis. As cores, os sons, os espaços, os tempos etc., são para nós, provisoriamente, os elementos últimos (...) de que devemos indagar a concepção dada. É nisso, precisamente, que consiste a investigação da *realidade*".

E continua: "Cores, sons, calor, pressões, espaços, tempos etc., estão ligados entre si de modo múltiplo e a eles estão ligados disposições, sentimentos e volições. Desse tecido emerge o que é relativamente mais estável e duradouro, imprimindo-se na memória e exprimindo-se na palavra. Como relativamente mais duráveis assinalamos antes de mais nada os *complexos coordenados* (funcionalmente) no espaço e no tempo de cores, sons, pressões etc., que, precisamente por isso, assumem nomes específicos, sendo designados como *corpos (Körper).* Esses complexos não são de modo algum persistentes em absoluto (...). Como *relativamente* persistente também se apresenta aquele conjunto de recordações, disposições e sentimentos ligados a determinado corpo *(Leib), designado como 'eu'.*"

Para Mach, a sensação é fato global. É forma de adaptação do organismo vivo ao ambiente: acomodação dos olhos e ouvidos; o "fenômeno do contraste" de cores e formas; o reconhecimento do mesmo objeto em condições diversas de iluminação; o reconhecimento de um ritmo musical (Mach antecipa a *psicologia da forma).* E é fato que diz respeito ao indivíduo, mas que é resultado da evolução da espécie: "Torna-se compreensível uma memória (...) que vá além do indivíduo. Uma psicologia no sentido spenceriano-darwiniano, inspirado na teoria da evolução, mas baseada em pesquisas positivas particularizadas, promete resultados mais ricos do que os obtidos por todas as especulações anteriores". E diz ainda Mach: "A coisa, o corpo, a matéria nada mais é do que a *conexão* dos elementos, das cores, dos sons etc., nada mais que as referidas características *(Merkmale)*".

2.2. O conhecimento científico como acontecimento biológico

Portanto, existe alguma coisa na base da ciência, só que essa alguma coisa não são os fatos, e sim as sensações. E a idéia que Mach, a exemplo de Avenarius, tem do conhecimento é conceito biológico, como já observamos: "A função biológica da ciência é a de oferecer ao indivíduo humano de sensibilidade plenamente desenvolvida uma *orientação* o mais possível *completa.* Um ideal científico diferente não é realizável e também não tem nenhum sentido".

A pesquisa científica continua e aperfeiçoa o processo vital pelo qual os animais inferiores — por meio de órgãos e comportamentos — se adaptam ao ambiente. "A ciência surge sempre através de processo de adaptação das idéias a determinado setor de experiênica. O resultado desse processo são os elementos de pensamento que têm a capacidade de representar todo o setor. Se o setor de experiência se amplia ou então se se reúnem vários setores até então separados, os elementos de pensamento habituais, como nos foram transmitidos, não são mais suficientes para representar o setor mais extenso. Na luta entre o hábito adquirido e o esforço de adaptação surgem os *problemas,* que, uma vez realizada a adaptação, desvanecem para dar lugar a outros, que tenham emergido nesse meio tempo". E o que é um problema? Em *Conhecimento e erro,* Mach responde à pergunta do seguinte modo: "O desacordo entre os pensamentos e os fatos ou o desacordo entre pensamentos — eis a origem do problema".

2.3. Problemas, hipóteses e seleção das hipóteses

Assim, temos os problemas. E tentamos resolver os problemas mediante hipóteses: "O papel essencial de uma hipótese é o de nos levar a fazer novas observações e novas pesquisas, em condições de confirmar, contradizer ou modificar a nossa conjectura. Em suma, o papel da hipótese é o de ampliar a nossa experiência".

Nesse sentido, Mach entendia as hipóteses como tentativas de adaptação a um "ambiente" que apresenta algo de *novo* e, portanto, de *estranho.* Sua "formação nada mais é do que aperfeiçoamento do pensamento instintivo", razão por que "podemos encontrar todos os seus elos intermediários". A imaginação premia a natureza com grande multiplicidade e riqueza de idéias, idéias que devem ser passadas pelo filtro da prova para ver se se coadunam ou não com os fatos, isto é, se são verdadeiras ou falsas.

E, enquanto "a adaptação dos *pensamentos* aos *fatos* é, melhor dizendo, a *observação,* a adaptação dos *pensamentos entre si* é a *teoria.* Por outro lado, a observação e a teoria nunca se separam de modo claro,

já que quase sempre a observação já é influenciada pela teoria e, tendo suficiente importância, ela então exerce por sua vez ação sobre a teoria", podendo fazê-lo confirmando, contraditando ou corrigindo a própria teoria. E "aquilo que a experimentação pode nos fazer conhecer é a *dependência* relativa dos elementos de um fenômeno ou a sua *independência.* O método fundamental é o método das variações".

O que a ciência nos dá a conhecer, precisamente, são interdependências entre fenômenos. Com efeito, "quando as ciências são muito desenvolvidas, cada vez mais raramente empregam os conceitos de causa e efeito. A razão disso é que esses conceitos são provisórios, incompletos e imprecisos", ao passo que "*a noção de função* permite representar muito melhor as relações dos elementos entre si". Mach não critica somente o conceito de causa, mas também, o que é óbvio por tudo o que foi dito, o conceito de *substância:* "Permanece *um* só tipo de *persistência da conexão* (ou relação). Sequer a *substância,* a *matéria,* é um *persistente incondicionado.* O que nós chamamos matéria é certa conexão regular dos *elementos* (sensações). As sensações dos vários sentidos de *um* homem, assim como as sensações de *vários* homens, por norma, são *reciprocamente* dependentes. Nisso consiste a matéria".

2.4. A ciência como economia do pensamento

Assim, a *pesquisa* começa de problemas por detrás dos quais está toda *a evolução biológica e cultural* da espécie: "Boa parte da adaptação conceitual se realiza de modo inconsciente e involutário, sob a guia dos fatos sensoriais. Se essa adaptação tornou-se bastante ampla a ponto de corresponder à maior parte dos fatos que se apresentam e se nos defrontam agora com um fato que contrasta fortemente com a linha de pensamento que nos é habitual, sem que estejam em condições de *perceber* imediatamente o fator determinante, que poderia levar a *nova* diferenciação, então surge *problema.* O novo, o insólito e o maravilhoso agem como o estímulo que chama a atenção para si. Então, razões práticas ou ainda apenas um sentimento de inquietação intelectual podem fazer nascer a vontade de eliminar a contradição e alcançar nova adaptação conceitual. Surge assim a *adaptação conceitual intencional, a pesquisa".*

E a pesquisa reestabelece a adaptação com a descoberta de "elementos da mesma espécie sempre presentes, apesar da variedade de fatos". Como escreve Mach em *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico,* "somente desse modo torna-se possível a descrição e comunicação sintética dos fatos". E aí emerge o conceito de *ciência como economia de pensamento,* no sentido de que as leis científicas permitem alcançar o conhecimento de vasto domínio de fatos com o menor esforço intelectual possível.

Ernst Mach (1838-1916) foi o teórico do valor econômico dos conceitos científicos.

Escreve Mach: "É função da ciência pesquisar o que é constante nos fenômenos naturais, seus elementos, o modo da sua relação e sua dependência recíproca. Mediante a descrição clara e completa, a ciência procura tornar inútil o recurso a novas experiências, economizando assim experiências. Uma vez que se conheça a dependência recíproca de dois fenômenos, a observação de um torna supérflua a observação do outro, que é co-determinado e prédeterminado pelo primeiro. Também na descrição pode ser economizado trabalho, usando métodos que permitam descrever de uma só vez e do modo mais breve o maior número de fatos".

E continua: "Toda a ciência tem o objetivo de substituir, ou seja, de *economizar* experiências, através da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento. Essas reproduções são mais manejáveis do que a experiência direta e, sob certos aspectos, as substituem. Não é preciso reflexões muito profundas para que nos demos conta de que a função econômica da ciência coincide com a sua própria essência (...). A transmissão do saber através do ensino passa ao aluno a experiência realizada por outros, isto é, permite-lhe economizar experiências. Os conhecimentos experimentais de gerações inteiras tornam-se patrimônio das gerações posteriores por meio de escritos conservados nas bibliotecas. Até a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico."

Ademais, nós "nunca reproduzimos os fatos completamente, mas somente naqueles seus aspectos importantes para nós (...). E também aqui se manifesta a tendência à economia". E a especificação da classificação e a descrição das interdependências, em suma, "todo o processo do conhecimento científico, têm significado econômico", já que "toda a ciência tem (...) a função de substituir a experiência". "Por isso, a ciência deve permanecer no *âmbito* do experimentável. Embora preceda à experiência, desta espera a confirmação ou o desmentido. E aquilo sobre o qual não é possível confirmação ou desmentido é algo que não lhe diz respeito".

Embora vendo a ciência dentro da teoria da evolução e embora sustentando que a ciência "constitui indubitavelmente o fator mais importante do ponto de vista da biologia e da civilização, (enquanto) começou a substituir a adaptação hesitante e inconsciente pela adaptação *metódica,* mais rápida e claramente *consciente",* Mach não nega em absoluto que, "embora no início o conhecimento fosse apenas meio, posteriormente, uma vez que se desenvolveram as suas exigências, não se pensa mais na necessidade material".

2.5. **Críticas à mecânica newtoniana**

Para Mach, o homem é parte da natureza; não há oposição entre instinto e inteligência; esta aperfeiçoa historicamente o que

o outro construiu; a linguagem, a consciência e a razão são resultados da evolução e, agora, poderosos instrumentos da evolução; com isso, também a ciência tem o seu desenvolvimento histórico. Mach é bem claro sobre a importância da consciência desse desenvolvimento: "Quem conhece todo o curso do desenvolvimento da ciência avaliará a importância de qualquer movimento científico atual de modo muito mais livre e correto do que poderia fazê-lo quem, limitado no seu juízo ao período de tempo que ele próprio viveu, via somente a direção que a ciência tomara momentaneamente".

Mach escreveu uma famosa história da mecânica onde critica a possibilidade de estender leis e conceitos mecânicos a outros domínios. E, no prefácio à sétima edição (1912) de *A mecânica no seu desenvolvimento histórico-crítico,* Mach faz questão de dizer peremptoriamente: "Em particular, não retrato nada das minhas críticas no espaço e no tempo absolutos, que continuo a considerar *monstruosidades* conceituais. Nesta edição, fica mais claro o fato de que Newton, embora falando muito dessas entidades, não fez delas nenhum uso efetivo." Embora conseguisse encontrar os pontos fracos da mecânica, encontrando-se portanto no bom caminho, Mach não conseguiu aceitar a relatividade (nem a existência dos átomos).

A obra epistemológica de Mach foi muito influente entre os convencionalistas e mais ainda entre os neopositivistas. Discutida em cada um de seus pontos, foi atacada energicamente por Lênin em sua obra *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária* (1908, publicada em 1909). Sem meios termos, Lênin escreve que, enquanto Engels segue o caminho do materialismo, Mach segue o do idealismo: "Nenhum subterfúgio e nenhum sofisma (...) pode eliminar o fato claro e indiscutível de que a doutrina de Ernst Mach, a doutrina das coisas consideradas como complexos de sensações, é idealismo subjetivo, é simples renascimento da doutrina de Berkeley". Na realidade, para Lênin, "a função objetiva, de classe, do empiriocriticismo se reduz a servir os fideístas em sua luta contra o materialismo em geral e contra o materialismo histórico em particular".

Diante dessas acusações, sem se perturbar muito, Mach replicou: "Em minhas palavras foram identificadas facilmente opiniões comuns, correntes, e eu fui transformado em idealista, em berkeleyano (...), culpas das quais, porém, creio ser inocente".

Capítulo XI

O CONVENCIONALISMO DE HENRI POINCARÉ E PIERRE DUHEM

1. O convencionalismo moderado de Henri Poincaré

1.1. Poincaré: a convenção não é arbítrio

Foi Edouard Le Roy (1870-1954), espiritualista ligado ao modernismo e autor de várias obras (como *Ciência e filosofia,* 1899-1900; *A ciência positiva e a filosofia da liberdade,* 1900; *Um novo positivismo*, 1901, livro dedicado a Bergson; *Dogma e crítica,* 1906), que propugnou um *convencionalismo exasperado* na teoria da ciência, afirmando que leis e teorias científicas têm caráter convencional, tanto que é vão toda sua verificação ou controle a fim de determinar uma presumida objetividade das próprias teorias. Para Le Roy, o próprio *fato* é algo de elaborado e construído pelas categorias do cientista, pelas quais, precisamente, o fato é definido.

Exatamente como correção a tal convencionalismo extremado o físico Pierre Duhem (1861-1916) e o matemático Henri Poincaré (1854-1912) criaram uma forma de *convencionalismo moderado,* que foi e continua sendo uma teoria da ciência influente e fecunda. Poincaré expôs a sua concepção em dois célebres volumes, *A ciência e a hipótese* (1902) e *O valor da ciência* (1905), mostrando-se disposto a reconhecer o elemento *convencional* na ciência sem que isso o leve a sacrificar o menos presente e real caráter cognoscitivo e objetivo das teorias científicas.

Escreve Poincaré em *O valor da ciência:* "Para Le Roy, a ciência nada mais é do que norma de ação. Não nos é possível conhecer nada. Entretanto, aqui estamos e somos obrigados a agir. Desse modo, por acaso, fixamo-nos normas. E é ao conjunto dessas

Henri Poincaré (1854-1912) proclamou o valor Hipotético dos postulados geométricos e foi o criador de convencionalismo moderado na concepção das ciências empíricas.

normas que chamamos ciência. Da mesma forma, desejosos de divertirem-se, os homens instituíram algumas regras de jogo, como, por exemplo, do trique-traque, que poderiam se apoiar no consenso universal melhor do que a própria ciência. E, do mesmo modo, sendo obrigados a escolher, mas incapazes de fazê-lo, lançam ao ar uma moeda. A regra do trique-traque é certamente uma regra de ação como a ciência, mas deve-se acreditar verdadeiramente que a comparação seja justa e que não vemos a diferença?"

E prossegue ele: "As regras do jogo são convenções arbitrárias. Teríamos podido também adotar a convenção oposta, *que não teria sido menos boa que a outra.* A ciência, ao contrário, é norma de ação que tem êxito, pelo menos em linhas gerais, ao passo que, acrescento, a norma contrária não teria êxito. Se digo 'para produzir hidrogênio, faça um ácido agir sobre o zinco', estou formulando uma norma de ação que têm êxito. Eu teria podido dizer "faça a água destilada agir sobre o ouro', o que também teria sido uma norma, só que não teria obtido êxito. Portanto, se as 'receitas' científicas têm valor como norma de ação, isso depende do fato de nós sabermos que elas alcançam êxito, pelo menos geralmente. Mas saber isso significa saber alguma coisa. Então, por que nos dizeis que não podemos conhecer nada? A ciência prevê — e exatamente porque prevê ela pode ser útil e servir de norma de ação."

1.2. A teoria institui o fato e "a experiência é a única fonte da verdade"

Claro, existem elementos convencionais na ciência, mas eles encontram seus limites tanto na *base* como no *edifício* da própria ciência. Na base, porque não é verdade aquilo que diz Le Roy, isto é, que o cientista cria o fato, ainda que seja verdade que o cientista cria o "fato científico", *dele falando no interior de uma teoria científica: "Tudo o que o cientista cria em fato é a linguagem na qual ele o enuncia".* O cientista, portanto, não cria os fatos: os fatos existem em estado de fatos *brutos.* E o cientista faz alguns desses fatos brutos tornarem-se "fatos científicos". Por isso, "parece supérfluo procurar saber se o fato bruto está fora da ciência, pois não pode haver ciência sem fato científico nem fato científico sem fato bruto, enquanto o primeiro é a tradução do segundo".

Mas, então, o que resta da tese de Le Roy? É isso o que se pergunta Poincaré, para responder: "Resta o seguinte: o cientista intervém ativamente, escolhendo os fatos que merecem ser observados. Um fato isolado, em si mesmo, não tem valor algum; mas adquire interesse se pensamos que ele poderá nos ser de ajuda para prever outros ou ainda se, antes de ser previsto, a sua verificação constitui a confirmação de uma lei. E quem escolhe os fatos que,

respondendo a essas condições, merecem o direito de cidadania na ciência? É a atividade livre do cientista".

Por outro lado, é bem verdade que os cientistas erigem por vezes leis dentre as mais universais e confirmadas em princípios indiscutíveis e "cristalizados, não mais submetidos ao controle da experiência"; entretanto, também é verdade que, dentro desses princípios, cria-se toda uma série de hipóteses que, embora criadas pelo homem, são passíveis de controle empírico. Com efeito, "a experiência é a única fonte da verdade". Naturalmente, "toda generalização é uma hipótese" e "a hipótese tem, portanto, papel necessário, que ninguém jamais contestou", como, por exemplo, na escolha dos fatos "de grande rendimento", como lemos em *Ciência e método* (1909). Em todo caso, a hipótese, "tão logo seja possível e o mais freqüentemente possível, deve ser submetida a verificação". E é óbvio, escreve Poincaré em *A ciência e a hipótese,* que, "se ela não suportar semelhante prova, deve-se sem dúvida abandoná-la".

Por vezes, esse repúdio à hipótese se faz a contragosto, mas, para Poincaré, esse sentimento não tem justificação: "Pelo contrário, o físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria encher-se de alegria, porque encontra assim inesperada oportunidade de descoberta".

1.3. Os axiomas da geometria como definições mascaradas

Convencionalista moderado nas ciência físico-naturalistas, Poincaré ficou conhecido por sua famosa e hoje clássica tese convencionalista relativa à natureza dos axiomas (da geometria). Com efeito, naquele momento, depois da descoberta das geometrias não-euclideanas, erguia-se a questão da natureza do espaço físico: ele teria estrutura euclideana ou não-euclideana? O que vale para ele: os teoremas de Euclides, os de Lobačewskij ou os de Riemann?

Poincaré deu a seguinte resposta clássica a essa questão: "*Os axiomas geométricos não são (...) nem juízos sintéticos a priori nem fatos experimentais.* Eles são *convenções.* Entre todas as convenções possíveis, a nossa escolha é *guiada* por fatos experimentais, mas permanece *livre* e só é limitada pela necessidade de evitar toda contradição . É assim que os postulados podem permanecer *rigorosamente* verdadeiros ainda quando até as leis experimentais que determinaram a sua adoção são apenas aproximativas. Em outros termos, *os axiomas da geometria* (não estou falando dos da aritmética) *nada mais são que definições mascaradas.* Então, o que devemos pensar da seguinte questão: a geometria euclideana é verdadeira? Bem, essa interrogação não tem nenhum sentido (...). Uma geometria não pode ser mais verdadeira que outra: ela só pode ser apenas *mais cômoda*".

2. Pierre Duhem e a natureza da teoria física

2.1. Duhem: o que é uma teoria física?

Como já observamos, outro prestigioso representante do convencionalismo é Pierre Duhem, físico e historiador da ciência, que, com o seu famoso livro *A teoria física: o seu objeto e a sua estrutura* (1906), pretendia efetuar "uma simples análise lógica do método com o qual progride a ciência física", convencido de que sua obra metodológica se houvesse "desenvolvido da prática cotidiana da ciência".

Para Duhem, antes de mais nada, "*uma teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de número restrito de princípios, que têm o objetivo de representar do modo mais simples, mais completo e mais exato um conjunto de leis experimentais*". Portanto, nada de explicações: "Uma teoria *verdadeira* não dá explicações das aparências físicas conforme à realidade, mas representa de modo satisfatório um conjunto de leis experimentais; teoria *falsa* não é tentativa de explicação baseada em suposições contrárias à realidade, mas conjunto de proposições que não concordam com as leis experimentais. *Para uma teoria física, a concordância com a experiência é o único critério de veracidade.*"

A teoria física, portanto, é um conjunto de proposições matemáticas, conjunto convencional e econômico tão mais poderoso quanto mais vasto é o número de leis deriváveis dele: "A redução das leis físicas a teorias contribui para essa *economia intelectual* na qual Ernst Mach vê o fim e o princípio de ciência". E, na opinião de Duhem, existe o desenvolvimento da física no qual vemos luta contínua entre "a natureza que não se cansa de produzir" e a razão que não quer "cansar-se de compreender": com efeito, "incansavelmente, o experimentador revela fatos até então insuspeitados e formula novas leis e o teórico elabora continuamente representações mais concisas e sistemas mais econômicos para que a mente humana possa acumular tais riquezas."

A teoria física é construção do intelecto humano. E ela "não nos dá nunca a explicação das leis experimentais e não nos revela em caso algum as realidades que se ocultam por trás das aparências sensíveis. Mas, quanto mais se aperfeiçoa, mais percebemos que a ordem lógica em que ela dispõe as leis experimentais é o reflexo de uma estrutura ontológica".

2.2. Controles holísticos e negação do *experimentum crucis*

Diante do *fetichismo* dos fatos proclamado pelo positivismo, a consciência dos convencionalistas em relação à relevância do *teó-*

rico constitui grande passo adiante, que lhes permitiu compreender o *dinamismo da ciência,* que, além de ter método, também tem história. E a física "progride" (...) porque a experiência produz continuamente novas concordâncias entre leis e fatos e porque, incessantemente, os físicos retocam e modificam as leis para poderem representar os fatos de modo mais exato".

Precisamente nesse ponto, a propósito do experimento, Duhem deu uma de suas contribuições mais notáveis, levantando a idéia dos controles chamados "holísticos" (idéia retomada em nossos dias pelo lógico W. V. O. Quine, tanto que é chamada de "tese Duhem-Quine") e a outra teoria, derivada da idéia dos controles holísticos, de que não ocorrem *experimenta crucis.*

Escreve ele: "O físico se propõe demonstrar a inexatidão de uma proposição. Para deduzir dessa proposição a previsão de um fenômeno, para realizar o experimento que deve demonstrar se o fenômeno se produz ou não, para interpretar os resultados de tal experiência e constatar que o fenômeno previsto não se produziu, ele não se limita a fazer uso de proposição em discussão. Usa também todo um conjunto de teorias aceitas sem reservas. A previsão do fenômeno, cuja falta de concretização deve cortar o debate, não brota da proposição em contestação tomada isoladamente, mas dela relacionada com todo o conjunto das teorias".

Tudo isso significa que a prova de uma *hipótese* não pode se efetuar em condições de isolamento dessa hipótese: precisamos também de hipóteses auxiliares (isto é, que ajudem a hipótese em questão a produzir conseqüências observáveis), de instrumentação (englobando e pressupondo outras teorias) etc. Desse modo, "o físico não poderá nunca submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas apenas todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com suas previsões, ela nos indica que pelo menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não aponta qual deverá ser modificada".

E continua Duhem: "*O único controle experimental da teoria física que não é ilógico consiste em confrontar* todo o sistema da teoria física com todo o conjunto das leis experimentais *e avaliar se o segundo conjunto é representado pelo primeiro de modo satisfatório*". E isso, sustenta Duhem, determina a impossibilidade de realizar em física o "experimentum crucis", segundo o qual (basta pensar no experimento de Foucault para determinar a veracidade da hipótese corpuscular da luz, defendida por Newton, Laplace e Biot, ou da hipótese ondulatória, defendida por Hygens, Young e Fresnel), dadas duas hipóteses incompatíveis, dever-se-ia decidir de modo *irrefutável* e *inequívoco* a veracidade de uma ou de outra, realizando uma condição que, em conexão com a primeira,

deveria dar certo resultado e, em conexão com a segunda, deveria dar outro resultado. Entretanto, afirma Duhem, isso não é possível: o *experimentum crucis* pretende afirmar que, se uma hipótese é falsa, a outra necessariamente é verdadeira.

Mas, pergunta Duhem, "duas hipóteses de física constituem alguma vez dilema tão rigoroso? Ousaríamos afirmar que nenhuma outra hipótese é imaginável? (...) O físico nunca está certo de ter efetuado todas as suposições imagináveis: a veracidade de uma teoria se decide por cara ou coroa".

3. Por uma avaliação do convencionalismo

O convencionalismo é uma filosofia da ciência *consistente* e profunda. Ela demistificou o fetichismo oitocentista e positivista do "fato"; tornou clara a função da fantasia na ciência; criou instrumentos para compreender o dinamismo da ciência e, sobretudo (como evidenciou o próprio Popper, em sua *Lógica da descoberta científica),* teve o mérito de ter "contribuído para esclarecer as relações entre teoria e experimento".

Entretanto, deve-se notar que é muito discutível a idéia convencionalista da *simplicidade* do mundo "como é revelada pelas leis da física". Ademais, deve-se atentar para o fato de que é verdade que o *experimentum crucis* não dá a verdade definitiva, mas, dado o saber da época, não se compreende por que os resultados dos *experimenta crucis* não sejam aceitáveis (provisoriamente). E, por fim, mesmo sendo verdade que o controle de uma hipótese nunca é o controle de hipótese isolada, entretanto, seja por motivos práticos, seja por razões lógicas, o controle de uma hipótese não envolve *todo* o saber, enquanto, por exemplo, devemos aceitar como válida (pelo menos no momento) aquela parte do saber que serve para estabelecer um protocolo que determina a falsidade da teoria e o que essa parte de saber implica e pressupõe.

Outro perigo que se identifica, pelo menos em alguns convencionalistas (por exemplo, Dingler), é o seguinte: exigindo do saber científico mais a *certeza* do que o *progresso,* há o risco de teorizar e avaliar a emissão de hipóteses *ad hoc* nas teorias periclitantes — essa é operação logicamente sempre possível, mas que, no entanto, teria como efeito a estagnação da ciência.

Oitava parte

A FILOSOFIA NA PASSAGEM DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX

"Sócrates foi um equívoco: toda a moral do aperfeiçoamento, inclusive a cristã, foi um equívoco (...)"

Friedrich Nietzsche

"Nós estamos abertos para a possibilidade de que o sentido e o significado surjam apenas no homem e na sua história. Mas não no homem isolado e sim no homem histórico. Porque o homem é ser histórico".

Wilhelm Dilthey

"Ser superados no palco científico é (...) não apenas o nosso destino, de nós todos, mas também o nosso objetivo."

Max Weber

"O homem não vive mais em universo somente físico, mas também em universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a intricada trama da experiência humana. Todo progresso no campo do pensamento e da experiência fortalece e adensa essa malha".

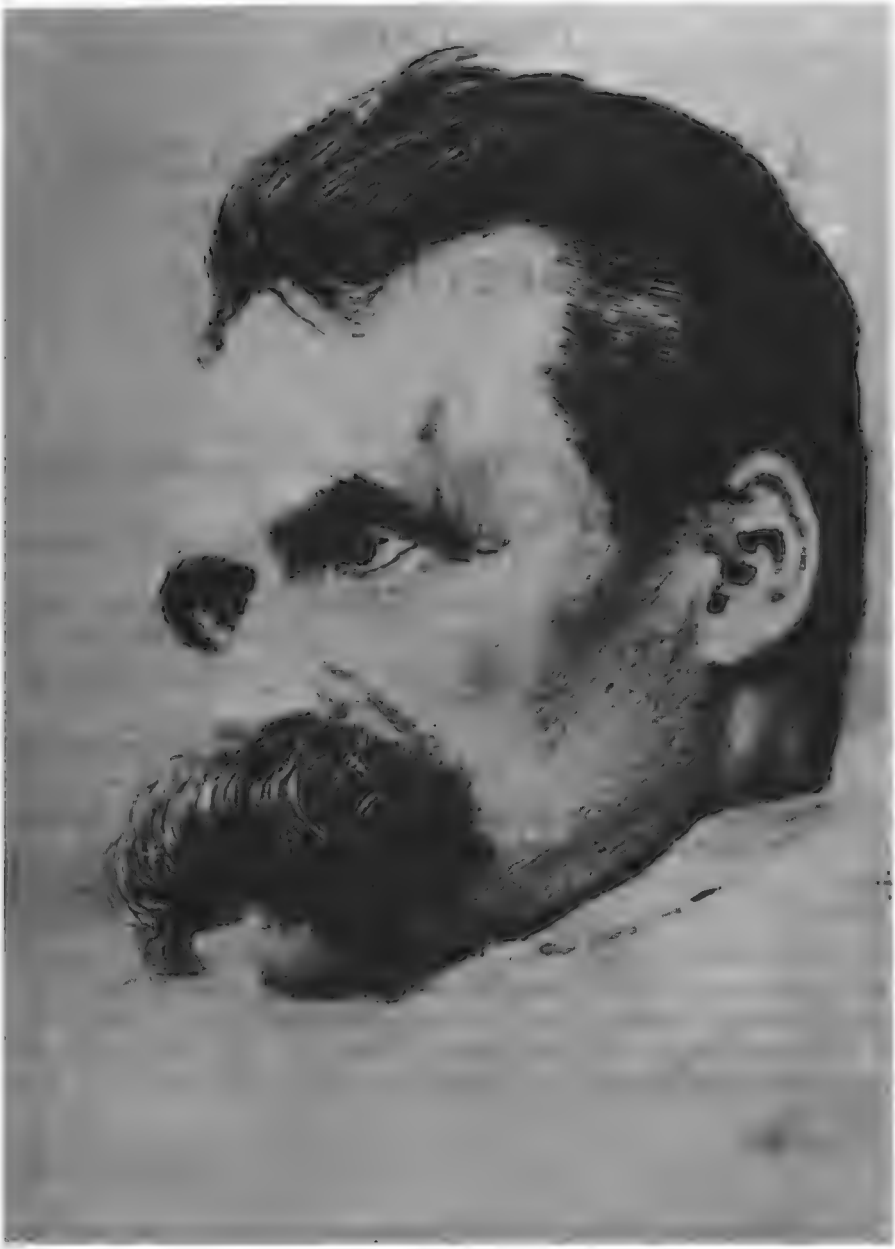
Ernst Cassirer

"Para a mente científica, uma hipótese está sempre in prova."

Charles S. Peirce

"Todo erro nos indica um caminho a evitar, mas nem toda descoberta nos indica um caminho a seguir."

Giovanni Vailati



F. Nietzsche (1844-1900) foi profeta da "morte de Deus" e o fundador de uma moral "além do bem e do mal".

Capítulo XII

NIETZSCHE: FIDELIDADE À TERRA E TRANSMUTAÇÃO DE TODOS OS VALORES

1. Nietzsche, intérprete do próprio "destino"

Crítico impiedoso do passado e "inatual" profeta do futuro, dessacrador dos valores tradicionais e propugnador do homem que está por vir, Friedrich Nietzsche (1844-1900) possuía forte consciência do seu destino: "Eu conheço a minha sorte. Um dia, meu nome irá ligado à recordação de uma crise como nunca houve outra semelhante na terra, ao mais profundo conflito de consciência, à decisão proclamada contra tudo o que até então fôra criado, exigido e consagrado. Não sou homem, sou dinamite (...). Contradigo como nunca foi contradito e, apesar disso, sou a antítese de espírito negador (...). E, malgrado tudo, sou também, necessariamente, homem do destino. Com efeito, se a verdade entra em luta com a mentira de milênios, teremos tais abalos e tais convulsões de terremoto que nunca antes haviam sido sequer sonhados. O conceito de política entrou agora completamente em guerra entre espíritos, todas as formas de domínio da velha sociedade saltaram pelos ares; como elas repousam todas na mentira, haverá guerras como nunca houve sobre a terra. Somente comigo começa sobre a terra a *grande política.*"

Nietzsche se considera como homem do destino, como aquele que contradiz "como nunca foi contradito". Ele contradiz o positivismo e sua crença no *fato,* pela simples razão de que "o fato é sempre estúpido e em todos os tempos sempre se assemelhou mais a um bezerro que a um deus". Contradiz o entusiasmo dos idealistas e dos historicistas por um *sentido evidente* e *progressivo* da história: "O 'progresso' é simplesmente uma idéia moderna, isto é,

uma idéia falsa". Ataca as pretensões de veracidade das ciências exatas.

Contra todos os espiritualismos, ele proclama a morte de Deus. Diz que o cristianismo "é vício", já que "nada é mais malsão, em meio à nossa malsã humanidade, do que a compaixão cristã". E "Paulo foi o maior de todos os apóstolos da vingança". Contra a "moral dos escravos", ele exalta a "moral dos aristocratas": enquanto toda a moral aristocrática surge do triunfante *sim* a si mesmo, a moral dos escravos desde o início diz *sim* a outro, sustenta Nietzsche, isto é, a um "não-ele-mesmo". Portanto: "Transvalorização de todos os valores!"

Nietzsche, portanto, é espírito que contradiz. Mas o é porque pensa ter algo de grande e novo a anunciar: "Eu vos conclamo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não deis fé aos que vos falam de esperanças sobrenaturais! São envenenadores, conscientes ou inconscientes. São depreciadores da vida, moribundos, eles próprios envenenados: a terra está cansada deles; expulsai-os para sempre!" Fidelidade à terra e, ligado a esse, outro ensinamento: "Não escondais mais a cabeça na areia das coisas celestes, mas portai-a livremente: cabeça terrena, que cria, ela sim, o sentido da terra". E mais: "O super-homem é o sentido da terra! Proclamai a vossa vontade: que o super-homem seja o sentido da terra!"

2. O destino de Nietzsche foi o de "profeta do nazismo"?

A filosofia de Nietzsche, portanto, se propõe como inversão das idéias filosóficas e dos valores morais tradicionais. A natureza dos temas tratados, a forte vontade provocatória que se irradia nas direções mais disparatadas, o estilo aforístico e, por fim, algumas vicissitudes ligadas à publicação da *Vontade de poder* e do *Epistolário* fizeram com que as interpretações de Nietzsche fossem as mais díspares e controversas.

Assim, vez por outra, viu-se em Nietzsche o *antipositivista* demolindo a confiança na ciência ou o *antidemocrático* que despreza o povo, a "plebe" e a nova classe emergente; já foi interpretado como o representante mais persuasivo do *irracionalismo* e do *vitalismo;* no início do século, foi-lhe oferecida a imagem *de artista aristocrático e decadente* (no sentido de D'Annunzio ou de Gide); foi apresentado como decidido *materialista;* já se disse também que foi *o primeiro verdadeiro existencialista;* é certo que, em mais de um ponto importante, ele antecipou Freud; já se analisou a sua influência sobre as *vanguardas artísticas* da década de 20 (expressionismo alemão e surrealismo francês) em virtude de sua crítica à

cultura burguesa; está fora de dúvida que ele influiu sobre homens como Rilke e Thomas Mann. Ademais, há toda uma vertente de interpretação que viu em Nietzsche o *profeta do nazismo,* da violência militarista e da superioridade da raça ariana.

Ora, não é o caso, aqui, de submeter à crítica essas e outras interpretações, mas, enquanto achamos necessário dizer que a interpretação decadentista de Nietsche é equivocada, pelo fato de que ele viu na vida uma *profunda e cruel tragédia,* não podemos deixar de nos deter um pouco nos acontecimentos que levaram (por exemplo, no trabalho de A. Baeumler, *Nietzsche, o filósofo e o político,* Lípsia, 1931) à interpretação de Nietzsche como "profeta do nazismo", interpretação que, entre outros, George Lukàcs, ainda em 1954, aceita em seu livro *A destruição da razão.*

Na realidade, o que aconteceu é que a irmã de Nietsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, zelosa guardiã dos manuscritos do irmão, movida pela idéia de uma palingênese universal a confiar à nação alemã, quis fazer do irmão o guia espiritual dessa palingênese. E, com intervenções arbitrárias e tendenciosas nas páginas manuscritas do irmão, publicou a *Vontade de poder,* onde idéias como a de "super-homem", "vontade de poder" etc., que tinham significado bem diferente no contexto global do pensamento de Nietzsche, aparecem como negações de todo humanitarismo e da democracia e como os fundamentos teóricos da política mais violenta e agressiva, do Estado totalitário e da raça "pura dos super-homens".

Entretanto (o que confirma também a edição autêntica dos seus escritos), essa interpretação do "super-homem" de Nietzsche como profeta do nazismo deve ser excluída do contexto de sua filosofia: o super-homem não é o nazista, mas o filósofo que anuncia nova humanidade, humanidade que, libertando-se de antigas cadeias, vai "além do bem e do mal". E, entre essas antigas cadeias, Nietzsche relaciona também a *idolatria ao Estado:* " 'Estado' é o nome do mais frio de todos os monstros. Ele é frio até no mentir. E a mentira que sai de sua boca é esta: 'Eu, o Estado, sou o povo!' 'Não existe nada de maior do que eu sobre a terra, eu sou o dedo de Deus!' — assim ruge o monstro. (...) O Estado está onde todos, bons e maus, se embriagam de veneno; onde todos perdem-se a si mesmos; onde o lento suicídio de todos se chama 'vida' ". O Estado é ídolo que fede: "O seu ídolo cheira mal — o frio monstro — e todos fedem, esses adoradores do ídolo (...). Fujam do mau cheiro! Fujam da idolatria dos homens inúteis (...). Somente onde o Estado deixa de existir começa o homem não inútil". Tudo isso Nietzsche põe na boca de Zaratustra.

No ensaio *Schopenhauer como educador,* podemos ler ainda: "Assim, sofremos (...) as conseqüências daquela doutrina pregada ultimamente por sobre todos os telhados, segundo a qual o fim

supremo da humanidade seria o Estado e, para o homem, não haveria dever mais elevado do que servir ao Estado: eu não vejo nisso a recaída no paganismo, mas sim na estupidez". E ainda: "O Estado deseja que os homens possam idolatrá-lo". Mas, reafirma Nietzsche, "fujam da idolatria dos homens inúteis", pois "todos fedem, esses adoradores do ídolo". Ademais, no *Crepúsculo dos idolos,* Nietzsche sustenta que "a cultura e o Estado são antagonistas".

3. A vida e as obras

Friedrich Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, em Röcken, nas proximidades de Lutzen. Estudou filologia clássica em Bonn e em Lípsia, onde teve por mestre Friedrich Ritschl. Em Lípsia, leu *O mundo como vontade e representação,* de Schopenhauer, leitura destinada a deixar marca decisiva no pensamento de Nietzsche.

Nesse meio tempo, com somente vinte e quatro anos, Nietzsche foi chamado, em 1869, a ocupar a cátedra de filologia clássica da Universidade de Basiléia, onde estreitou amizade com o famoso historiador Jakob Burckhardt. É desse período o seu encontro com Richard Wagner, que naquelas dias vivia com Cosima von Bülow em Triebschen, no lago dos Quatro Cantões. Nietzsche se converte à causa de Wagner, que sente como "o seu insigne precursor no campo de batalha", passando a colaborar com ele na organização do teatro de Bayreuth.

Em 1872, saiu *O nascimento da tragédia,* que suscitou violentas polêmicas e foi ferozmente atacado por Wilamowitz-Moellendorf. Entre 1873 e 1876, Nietzsche escreveu as quatro *Considerações inatuais.* Nesse meio tempo, por motivos pessoais (Wagner é "histrião", sedento de sucesso mundano) e por razões teóricas (Wagner nada tem de reformador da cultura), rompe sua amizade com Wagner. O testemunho desse rompimento pode ser encontrado em *Humano, muito humano* (1878), onde o autor também toma distância da filosofia de Schopenhauer.

No ano seguinte, em 1879, por razões de saúde, mas também por motivos mais profundos (a filologia não era o seu "destino"), Nietzsche demite-se do ensino e inicia a sua irrequieta peregrinação de pensão a pensão pela Suíça, a Itália e o sul da França. Em 1881, publicou a *Aurora,* onde já tomam corpo as teses fundamentais do seu pensamento. A *Gaia ciência* é de 1882: aqui, o filósofo prometeu novo destino para a humanidade. Escreveu esses dois livros em Gênova, onde também teve oportunidade de ouvir a *Carmen,* de Bizet, que o entusiasma: "Aqui fala outra sensualidade, outra sensibilidade, outra serenidade. Essa música é serena (...), tem

sobre si a fatalidade e sua felicidade é breve, imprevista, sem remissão (...). Essa obra também redime (...), com ela despeço-me do *úmido* Norte, de todos os vapores do ideal wagneriano".

Ainda em 1882, Nietzsche conhece Lou Salomé, jovem russa de vinte e quatro anos. Acreditando nela, quer desposá-la. Mas Lou Salomé o rejeita e se une a Paul Ré, amigo e discípulo de Nietzsche. Elizabeth, não foi estranha ao insucesso da relação entre o filósofo e a jovem russa.

Em 1883, em Rapallo, ele concebe sua obra-prima: *Assim falou Zaratustra,* obra que foi concluída entre Roma e Nice, dois anos depois. Em 1886, publicou *Além do bem e do mal.* A *Genealogia da moral* é de 1887. No ano seguinte, Nietzsche escreve: *"O caso Wagner, O crepúsculo dos ídolos, O anticristo, Ecce Homo.* Do mesmo período é também o escrito *Nietzsche contra Wagner.*

Nesse período, ainda, lê Dostojewskij. Entrementes, parece-lhe ter encontrado lugar satisfatório em Turim, "a cidade que se revelou como a *minha* cidade". É em Turim que ele trabalha em sua última obra, a *Vontade de poder,* que, no entanto, não consegue concluir. Com efeito, em 3 de janeiro de 1889, cai vítima da loucura, lançando-se ao pescoço de um cavalo que o dono estava espancando diante de sua casa em Turim. Inicialmente, foi confiado à sua mãe e, morta esta, à irmã. Morreu em Weimar, imerso nas trevas da loucura, em 25 de agosto de 1900, sem poder se dar conta do sucesso que estavam tendo os livros que mandara publicar por sua própria conta.

Claro, também existem pontos vulneráveis em Nietzsche, sobretudo a polêmica agressiva e furiosa, que nem sempre dá o devido valor aos seus inimigos". Contudo, depois de tantos anos de sua morte, está fora de discussão a sua influência, não só em literatura, psicanálise, estética e filosofia, mas também na reflexão moral e na filosofia da religião. É verdade que o cristão poderia responder a Nietzsche com as mesmas palavras que o jovem Nietzsche usava, por carta, a um seu amigo: "Meu caro, as visões da vida não são criadas nem anuladas pela lógica! Eu me encontro bem nestes ares, tu em outros. Respeita o meu nariz como eu respeito o teu!" Isso é verdade. Mas também é verdade que uma ética séria e uma fé consciente não podem e não devem evitar a prova de fogo do desafio de Nietzsche.

4. O "dionisíaco", o "apolíneo" e o "problema Sócrates"

Em Lípsia, Nietzsche leu *O mundo como vontade e representação,* de Schopenhauer, ficando fascinado. Mais tarde, escre-

veria: "Encontrei o livro no antiquariato do velho Rohn (...). Em casa, joguei-me sobre o sofá (...) e deixei que aquele gênio enérgico e tenebroso começasse a agir sobre mim. Em cada página, renúncia, rejeição e resignação erguiam bem alta a voz: tinha diante de mim um espelho, no qual vi (...) o mundo, a vida e o meu próprio espírito. Aqui, semelhante ao sol, fixava-me o grande olho da arte, afastado de tudo; aqui via doença e cura, exílio e refúgio, inferno e paraíso". A vida, pensa Nietzsche nas pegadas de Schopenhauer, é cruel e cega irracionalidade, dor e destruição. Só a arte pode oferecer ao indivíduo a força e a capacidade de enfrentar a dor da vida, dizendo sim à vida.

E, em *O nascimento da tragédia,* que é de 1872, Nietzsche procura mostrar como a civilização grega pré-socrática explodiu em vigoroso sentido trágico, que é aceitação extasiada da vida, coragem diante do destino e exaltação dos valores vitais. A arte trágica é corajoso e sublime *sim* à vida. E, com isso, Nietzsche subverte a imagem romântica da civilização grega. Entretanto, a Grécia de que fala Nietzsche não é a Grécia da escultura clássica e da filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, e sim a Grécia dos pré-socráticos (sec. VI a. C.), a Grécia da tragédia antiga, na qual o coro era a parte essencial, senão tudo. Nietzsche identifica o segredo desse mundo grego no *espírito de Dioniso.* Dioniso é a imagem da força instintiva e da saúde, é embriaguez criativa e paixão sensual, é o símbolo de uma humanidade em plena harmonia com a natureza. Ao lado do dionisíaco, diz Nietzsche, o desenvolvimento da arte grega também está ligado ao *apolíneo,* que é visão de sonho e tentativa de expressar o sentido das coisas na medida e na moderação, explicitando-se em figuras equilibradas e límpidas.

Escreve Nietzsche: "O desenvolvimento da arte está ligado à dicotomia do apolíneo e do dionisíaco, do mesmo modo como a geração provém da dualidade dos sentidos, em contínuo conflito entre si e em reconciliação meramente periódica (...). Em suas [dos gregos] duas divindades artísticas, Apolo e Dioniso, baseia-se a nossa teoria de que no mundo grego existe enorme contraste, enorme pela origem e pelo fim, entre a arte figurativa, a de Apolo, e a arte não figurativa da música, que é especificamente a de Dioniso. Os dois instintos, tão diferentes entre si, vão um ao lado do outro, as mais das vezes em aberta discórdia (...), até que, em virtude de um milagre metafísico da 'vontade' helênica, apresentam-se por fim acoplados um ao outro. E nesse acoplamento final gera-se a obra de arte, tão dionisíaca quanto apolínea, que é a tragédia ática".

Entretanto, quando, com Eurípides, tenta-se eliminar da tragédia o elemento dionisíaco em favor dos elementos morais e intelectualistas, então a luminosidade clara em relação à vida se

transforma em superficialidade silogística: surge então Sócrates, com sua louca presunção de compreender e dominar a vida com a razão e, com isso, a verdadeira decadência. Sócrates e Platão são "sintomas de decadência, os instrumentos da dissolução grega, os pseudogregos, os antigregos". E a dialética, escreve ele, "só pode ser o *recurso extremo* nas mãos de quem não tem mais armas (...). Aquilo que se limita a deixar-se demonstrar tem pouco valor".

A verdade é que "os filósofos e moralistas enganam-se a si mesmos, acreditando sair da *décadence* pelo simples fato de que travam guerra contra ela (...); o que eles escolhem como remédio, como âncora de salvação, nada mais é do que nova expressão da *décadence: transformam* a sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi equívoco: toda a moral do aperfeiçoamento, inclusive a cristã, foi equívoco (...). A mais crua luz diurna, a racionalidade a qualquer custo, a vida clara, prudente, consciente e sem instintos, em contraste com os instintos, isso era apenas doença diferente — e de modo algum retorno à 'virtude', à 'saúde', à felicidade". E ainda: "Sócrates simplesmente esteve longamente doente". Era hostil à vida, "quis morrer". Disse não à vida e abriu uma época de decadência que esmaga até a nós.

É verdade que Sócrates combateu o fascínio dionisíaco. Mas "o fascínio dionisíaco não retoma somente os vínculos entre homem e homem: a natureza, afastada, hostil ou subjugada, celebra a festa de reconciliação com seu filho pródigo, o homem. A terra lança de bom grado os seus dons e as feras rapaces das matas e dos desertos se aproximam em paz. O carro de Dioniso é coberto de flores e guirlandas; a pantera e o tigre avançam sob o seu jugo. Que se transforme o 'hino à alegria' de Beethoven em quadro pintado e não se ponha freio à imaginação quando milhões de seres prostram-se tremendo sobre o pó, abalados pelo prodígio: somente assim podemos nos aproximar daquilo que é o fascínio dionisíaco. Eis que o escravo está livre, eis que todos transpõem as rígidas e adversas barreiras que a necessidade, o arbítrio ou a 'moda insolente' puseram entre os homens. Eis que, no Evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não apenas reunido, reconciliado e fundido com o seu próximo, mas também se sente de fato uma só coisa com ele, quase como se o véu de Maia fosse despedaçado e esvoaçado em pedacinhos diante do mistério do uno primigênio".

5. Os "fatos" são estúpidos e a "saturação de história" é perigo

O *Nascimento da tragédia* foi escrito sob a influência das idéias de Wagner. Com efeito, Nietzche vislumbrava em Wagner o

protótipo do "artista trágico" destinado a renovar a cultura contemporânea. E dedicou a Wagner o *Nascimento da tragédia,* assim escrevendo no fim da dedicatória: "Eu considero a arte como a tarefa suprema e como a atividade metafísica própria da nossa vida, segundo o pensamento do homem ao qual pretendo dedicar esta obra como ao meu insigne precursor no campo de batalha".

Logo que saiu, embora defendida pelo próprio Wagner e por Erwin Rohde, a obra de Nietzsche foi violentamente atacada, em nome da *seriedade da ciência filológica,* pelo grande filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, o qual escreveu que "com o Nietzsche apóstolo e metafísico não pretendo ter nada a ver" e o acusou de "ignorância e escasso amor pela verdade".

Mas, entre 1873 e 1876, contra a exaltação da ciência e da história, Nietzsche escreve as *Considerações inatuais,* onde o velho hegeliano D. F. Strauss, juntamente com Feuerbach e Comte, passa por encarnação do filisteísmo e da mediocridade: "autor de um evangelho de cervejaria", ele é o homem desejado e inventado por Sócrates. Ao mesmo tempo, Schopenhauer é exaltado como precursor da nova cultura "dionisíaca". Mas no livro Nietzsche também combate o que ele chama de *saturação de história.* Não que ele negue a importância da história: ele combate muito mais a *idolatria do fato,* por um lado, e as *ilusões historicistas,* por outro, com as implicações políticas que elas comportam.

Antes de mais nada, na opinião de Nietzsche, os fatos são sempre estúpidos: eles necessitam de intérprete. Por isso, só as teorias é que são inteligentes. Em segundo lugar, quem crê "no poder da história" torna-se "hesitante e inseguro, não podendo crer em si mesmo". E, em terceiro lugar, não crendo em si mesmo, ele será dominado pelo existente, "seja ele um governo, seja uma opinião pública, seja ainda uma maioria numérica". Na realidade, "se todo sucesso contém em si uma necessidade racional, se todo acontecimento é a vitória do 'lógico' ou da 'idéia', então que nos ajoelhemos logo e percorramos ajoelhados a escada dos 'sucessos' ".

São três as atitudes que Nietzsche distingue diante da história. Existe a *história monumental,* que é a história de quem procura no passado modelos e mestres em condições de satisfazer as suas aspirações. Existe a *história antiquária,* que é a história de quem compreende o passado de sua própria cidade (as muralhas, as festas, os decretos municipais etc.) como fundamento da vida presente: a história antiquária procura e conserva os valores constitutivos estáveis nos quais se radica a vida presente. E, por fim, existe a *história crítica,* que é a história de quem olha para o passado com as intenções do juiz que condena e abate todos os elementos que constituem obstáculos para a realização de seus próprios valores.

Esta última foi a atitude de Nietzsche diante da história. E essa é a razão pela qual ele combate o excesso ou "saturação de história": "Os instintos do povo são perturbados por esse excesso e o indivíduo, não menos que a totalidade, é impedido de amadurecer; esse excesso destila a crença sempre danosa na velhice da humanidade, a crença de que somos frutos tardios e epígonos; por causa desse excesso, uma época cai no perigoso estado de espírito da ironia sobre si mesma e daí no estado mais perigoso ainda do cinismo".

6. O afastamento de Schopenhauer e de Wagner

Nesse meio tempo, porém, Nietzsche vinha amadurecendo o seu afastamento de Schopenhauer e mais ainda de Wagner. Esse distanciamento testemunham-no obras como *Humano, muito humano,* a *Aurora* e *Gaia ciência.* São dois os tipos de pessimismo: o primeiro é o romântico, ou seja, "o pessimismo dos renunciantes, dos falidos e dos vencidos"; o outro é o de quem aceita a vida, embora reconhecendo sua dolorosa tragicidade. Pois bem, em nome deste último pessimismo, Nietzsche rejeita o primeiro, o de Schopenhauer, que por toda parte cheira a resignação e renúncia e que é mais fuga da vida do que "vontade de tragicidade". Schopenhauer "nada mais é do que herdeiro da interpretação cristã". Escreve Nietzsche: "Oh, como Dioniso falou diferente a mim! Oh, como tal espírito de resignação estava longe de mim mesmo!"

Por outro lado, o afastamento em relação a Wagner foi acontecimento ainda mais significativo e doloroso para Nietzsche. Ele vira na arte de Wagner o instrumento da regeneração, mas logo teve de admitir que estava iludido. Em *O caso Wagner,* podemos ler: Wagner "lisonjeia todo instinto niilista(-budista) e o camufla com a música, brandindo toda cristandade, toda forma de expressão religiosa da *décadence* (...). Tudo o que se alinha no terreno da vida empobrecida e toda a cunhagem de moedas falsas da transcendência e do mundo ultraterreno têm na arte de Wagner a sua mais sublime defesa". Wagner é doença: "ele adoece tudo o que toca — *ele adoeceu a música".* Wagner é "gênio histriônico", ele *"est une névrose".*

O afastamento de Nietzsche em relação aos seus dois grandes mestres significou para ele muito mais do que o desvanecimento de um fascínio e o rompimento de uma amizade. Significou muito mais afastamento e distanciamento crítico em relação ao romantismo, com o seu falso pessimismo, a resignação e a ascese quase-cristã de Schopenhauer e com a retórica daquele "romântico desesperado que murchou" que era Wagner. Significou distanciamento e crítica daquelas pseudojustificações e camuflagens metafísicas do homem

e de sua história que são o idealismo (que cria um "antimundo"), o positivismo (cuja pretensão de enjaular solidamente a vasta realidade em suas pobres malhas teóricas é ridícula e absurda), os redentorismos socialistas das massas ou através das massas e também o evolucionismo (entre outras coisas, "mais afirmado do que provado [...]. As espécies não crescem na perfeição: os fracos voltam sempre a acossar os fortes [...]. Darwin se esqueceu do espírito — e isso é bem inglês —, os fracos têm mais espírito").

Desse modo, Nietzsche parece basear suas reflexões em raízes iluministas. E, com efeito, é o que acontece. A desconfiança em relação às metafísicas, a abertura a respeito das possíveis interpretações "infinitas" do mundo e da história e, portanto, a eliminação da atitude dogmática, o reconhecimento do limite e da finitude humana e a crítica à religião são elementos que fazem Nietzsche dizer em *Humano, muito humano:* "Podemos levar novamente adiante a bandeira do iluminismo".

Obviamente, esse iluminismo de Nietzsche, que vem *depois* do romantismo, será menos entusiástico e superficial do que o velho iluminismo. Ele constituirá muito mais a lúcida consciência de uma tragédia a cujo encontro se vai com o grito de desafio. Assim, não se trata mais daquele otimismo superficial em relação à vida, que caracterizou os iluministas freqüentemente, mas também não se trata da resignação de Schopenhauer ou dos falsos remédios de Wagner.

7. O anúncio da "morte de Deus"

A crítica ao idealismo, ao evolucionismo, ao positivismo e ao romantismo não cessa. Essas teorias são coisas "humanas, muito humanas", que se apresentam como verdades eternas e absolutas que é preciso desmascarar. Mas as coisas não ficam nisso, já que Nietzsche, precisamente em nome do instinto dionisíaco, em nome daquele sadio homem grego do século VI a.C., que "ama a vida" e que é totalmente terreno, por um lado anuncia a "morte de Deus" e por outro realiza profundo ataque contra o cristianismo, cuja vitória sobre o mundo antigo e sobre a concepção grega do homem envenenou a humanidade. E, por outro lado ainda, vai às raízes da moral tradicional, examina a sua genealogia e descobre que ela é a moral dos escravos, dos fracos e dos vencidos *ressentidos* contra tudo o que é nobre, belo e aristocrático.

Na *Gaia ciência,* o homem louco anuncia aos homens que Deus está morto: "O que houve com Deus? Eu vos direi. *Nós o matamos* — eu e vós. Nós somos os seus assassinos!" Pouco a pouco, por diversas razões, a sociedade ocidental foi se afastando de Deus: foi

assim que o matou. Mas, "matando" Deus, eliminam-se todos os valores que serviram de fundamento para a nossa vida e, conseqüentemente, perde-se qualquer ponto de referência: "O que fazemos separando a terra do seu sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós, longe de qualquer sol? Não continuaremos a nos precipitar para trás, para os lados e para a frente? Ainda existem um alto e um baixo? Não estaremos talvez vagando por um nada infinito? (...) Deus está morto! Deus permanece morto! E nós o matamos!"

Para Nietzsche, nós eliminamos o mundo do sobrenatural, mas, assim fazendo, infringimos também o quadro dos valores e ideais a ele ligados. E, assim, nos encontramos sem ponto de referência: nós matamos Deus e com ele desapareceu o homem *velho,* mas o homem novo ainda não apareceu. Diz o louco em *Gaia ciência:* "Venho cedo demais, ainda não é o meu tempo. Esse acontecimento monstruoso ainda está em curso e não chegou aos ouvidos dos homens."

A morte de Deus é fato que não tem paralelos. É acontecimento que divide a história da humanidade. Não é o nascimento de Cristo, e sim a morte de Deus, que divide a história da humanidade: "Quem quer que nascer depois de nós, por isso mesmo, pertencerá a uma história mais elevada do que qualquer outra transcorrida". E esse acontecimento, a morte de Deus, anuncia antes de mais nada Zaratustra, que, depois, sobre as cinzas de Deus, erguerá a idéia do super-homem, do homem novo, impregnado do ideal dionisíaco, que "ama a vida" e, voltando as costas para as quimeras do "céu", voltará à "sanidade da terra".

Proclama, portanto, Zaratustra: "Oh, meus irmãos, aquele Deus que eu criei era a obra louca de um homem, como são todos os deuses (...), o cansaço, que de um só salto — com salto mortal — pretendia alcançar o cume, esse pobre e ignorante cansaço, que ademais não sabe sequer querer: ele criou todos os deuses e o sobrenatural". E aqueles que pregam mundos sobrenaturais são "pregadores da morte", porque *"todos os deuses estão mortos".*

8. O Anticristo ou o cristianismo como "vício"

A morte de Deus é acontecimento cósmico, pelo qual os homens são responsáveis e que os liberta das cadeias daquele sobrenatural que eles próprios haviam criado. Falando sobre os padres, Zaratustra afirma: "Dão-me pena esses padres (...), para mim eles são prisioneiros murchos. Aquele que eles chamam de redentor os carregou de grilhões de falsos valores e loucas palavras! Ah, se alguém pudesse redimi-los do seu redentor!"

Precisamente esse é o objetivo que Nietzsche quer alcançar com o *Anticristo,* que é uma *"maldição do cristianismo"*. Para ele, um animal, uma espécie ou um indivíduo é *pervertido* "quando perde os seus instintos, quando escolhe e quando *prefere* o que lhe é nocivo". Mas, pergunta-se Nietzsche, o que fez o cristianismo senão defender tudo o que é *nocivo* ao homem? O cristianismo considerou pecado tudo o que é valor e prazer na terra. Ele "tomou partido de tudo o que é fraco, abjeto e arruinado; fez um ideal da *contradição* contra os instintos de conservação da vida forte; desgastou até a razão das naturezas intelectualmente mais fortes, ensinando a sentir os supremos valores da intelectualidade como pecaminosos, como fontes de desvio, como *tentações.* O exemplo mais censurável foi a ruína de Pascal, que acreditava na corrupção de sua razão por causa do pecado original, quando fôra apenas o cristianismo a corrompê-la!"

Para Nietzsche, o cristianismo é a religião de *compaixão.* "Mas se perde força quando se tem a compaixão (...); a compaixão obstaculiza em bloco a lei do desenvolvimento, que é a lei da *seleção.* Ela conserva o que está maduro para o declínio, opõe resistência em favor dos deserdados e dos condenados pela vida". A realidade, diz ele, é que "a compaixão é a *práxis* do niilismo" e que "nada é mais malsão, em meio à nossa malsã humanidade, do que a compaixão cristã".

Nietzsche vislumbra no Deus cristão "a divindade dos doentes (...); um Deus degenerado a ponto de *contradizer* a vida, ao invés de ser a sua transfiguração e o seu eterno sim. Em Deus, está declarada inimizade à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, a fórmula de toda calúnia do 'aquém' e de toda mentira do 'além'! Em Deus, está divinizado o nada, está consagrada a vontade do nada!" O budismo também é religião da decadência, mas Nietzsche o considera pelo menos "cem vezes mais realista do que o cristianismo": com efeito, o budismo não luta contra o *pecado,* mas sim contra a *dor.* E, ademais, "um clima muito suave, uma grande tranqüilidade e liberalidade de costumes, sem nenhum militarismo, são os pressupostos do budismo".

Apesar de tudo isso, Nietzsche é tomado pela figura de Cristo ("Cristo é o homem mais nobre"; "o símbolo da cruz é o símbolo mais sublime que jamais existiu") e faz distinção entre Jesus e o cristianismo ("o cristianismo é algo profundamente diferente do que o seu fundador quis e fez"). Cristo morreu para apontar como se deve viver: "A prática da vida é o que ele deixou em herança aos homens: a sua atitude diante dos juízes, dos sicários, dos acusadores e de toda espécie de zombaria e calúnia, a sua atitude sobre a *cruz* (...). As palavras dirigidas ao *ladrão* sobre a cruz encerram em si todo o Evangelho".

Para ele, Cristo foi "espírito livre", mas com Cristo morreu o Evangelho: o Evangelho também ficou "suspenso na cruz", ou melhor, transformou-se em igreja, em cristianismo, isto é, em ódio e ressentimento contra tudo o que é nobre e aristocrático: "Paulo foi o maior dentre todos os apóstolos da vingança". Os cristão, do primeiro ao último (que Nietzsche pensa em chegar a conhecer), "são por instinto profundo rebeldes contra tudo o que é privilegiado — vivem e combatem sempre por 'direitos iguais' ".

No *Novo Testamento,* Nietzsche só encontra uma personagem digna de ser elogiada, Pôncio Pilatos, em virtude do seu sarcasmo em relação à "verdade". Mais tarde, na história da nossa civilização, o Renascimento tentou a *transvalorização dos valores cristãos* e procurou levar à vitória os valores aristocráticos, os nobres instintos terrenos. Feito papa, César Bórgia teria sido grande esperança para a humanidade.

Mas o que aconteceu? Aconteceu que "um monge alemão, Lutero, veio a Roma. Trazendo dentro do peito todos os instintos de vingança de padre mal-sucedido, esse monge, em Roma, indignou-se *contra* o Renascimento (...). Lutero viu a corrupção do papado, quando se podia tocar com a mão justamente o contrário: na cadeira papal, *não* estava mais a antiga corrupção, o *peccatum originale,* o cristianismo! Que boa é a vida! Que bom o triunfo da vida! Que bom o grande *sim* a tudo o que é elevado, belo e temerário! (...) E Lutero *restaurou novamente a Igreja* (...) Ah, esses alemães, quanto nos custaram!"

São dessa natureza, portanto, as razões que levam Nietzsche a condenar o cristianismo: "A Igreja cristã não deixou nada intacto em sua perversão: ela fez de cada valor um desvalor, de cada verdade uma mentira, de toda honestidade uma abjeção da alma". A Igreja, "com o seu ideal clorídrico da 'santidade', vai bebendo até a última gota todo sangue, todo amor e toda esperança de vida". O além é a negação de toda realidade e a cruz é conjuração "contra a saúde, a beleza, a constituição bem-sucedida, a valentia de espírito, a *bondade* da alma, *contra a própria vida".* Assim, o que devemos nos augurar senão que este seja o último dia do cristianismo? E "a partir de hoje? A partir de hoje, *transvalorização de todos os valores",* responde Nietzsche.

9. A genealogia da moral

Juntamente com o cristianismo, aliás condenando o cristianismo, Nietzsche também submete a moral a cerrada crítica. Essa é a "grande guerra" que Nietzsche trava em nome da "transformação dos valores que dominaram até hoje". E essa revolta contra "o

sentimento habitual dos valores" explicita-se especialmente em dois livros, *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*. Escreve Nietzsche: "Até hoje, não se teve sequer a mínima dúvida ou a menor hesitação em estabelecer o 'bom' como superior, em valor, ao 'mau' (...). Como? E se a verdade fosse o contrário? Como? E se no bem estivesse inserido também um sistema de retrocesso ou então um perigo, uma sedução, um veneno?"

Essa é a questão proposta pela *Genealogia da moral*. E é aí que Nietzsche começa a indagar os mecanismos psicológicos que iluminam a gênese dos valores: a compreensão da gênese psicológica dos valores, em si mesma, será suficiente para pôr em dúvida a sua pretensa absoluticidade e indubitabilidade. Antes de mais nada, a moral é máquina construída para dominar os outros e, em segundo lugar, devemos logo distinguir entre a *moral aristocrática dos fortes* e a *moral dos escravos*. Estes são os fracos, os mal-sucedidos. E, como diz o provérbio, os que não podem dar maus exemplos dão bons conselhos. É assim que os constitutivamente fracos agem para subjugar os fortes.

E prossegue Nietzsche: "Enquanto toda moral aristocrática nasce da triunfal afirmação de si, a moral dos escravos opõe desde o começo um *não* àquilo que não pertence a ela mesma, àquilo que é diferente dela e constitui o seu não-eu — esse é o seu ato criador. Essa subversão (...) pertence propriamente ao ressentimento". É o ressentimento contra a força, a saúde e o amor à vida que torna dever e virtude e eleva à categoria de bons comportamentos como o desinteresse, o sacrifício de si mesmo, a submissão.

Assim, por exemplo, se examinarmos a psicologia do asceta, aparentemente ele demonstrará profundo desinteresse pelas coisas e acontecimentos deste mundo; entretanto, a análise um pouco mais aprofundada descobrirá nele forte vontade de domínio sobre outros. Sua moral é o único modo e o único instrumento com que ele pode subjugar os outros. E é fruto do ressentimento. A moral dos fortes ou dos senhores é a moral do orgulho, da generosidade e do individualismo; a moral dos escravos, ao contrário, é a moral dos "filisteus" ressentidos, é a moral da democracia e do socialismo. E essa moral dos escravos é legitimada por metafísicas que a suportam com bases presumidamente "objetivas", sem que se perceba que tais metafísicas nada mais são do que "mundos superiores" inventados para poder "caluniar e sujar este mundo" que elas querem reduzir a mera aparência.

Escreve Nietzche: "Olhai os bons e os justos! Quem eles odeiam mais que a qualquer outro? Aquele que rompe o quadro dos valores, o violador, o corruptor. Mas este é aquele que cria. Olhai os crentes de todas as religiões! Quem eles odeiam mais que a qualquer outro? Aquele que rompe o seu quadro de valores, o

violador, o corruptor. Mas este é aquele que cria". E esse ódio, que impediu os instintos mais sadios, isto é, os instintos que ligam o homem à terra (que é a alegria, a saúde, o amor, a intelectualidade superior etc.), fez com que esses instintos "se voltassem para trás, se revoltassem contra o próprio homem". E foi assim que, ao invés de se desenvolver externamente e criar um mundo de beleza e de grandes obras, desenvolveu-se interiormente, fazendo nascer "a alma", mas uma alma enferma da doença "mais grave e obscura".

10. Niilismo, eterno retorno e *amor fati*

O niilismo, diz Nietzsche, é "a conseqüência necessária do cristianismo, da moral e do conceito de verdade da filosofia". Quando as ilusões perdem a máscara, então nada resta: o abismo do nada. "Como *estado psicológico,* o niilismo torna-se necessário, *em primeiro lugar,* quando procuramos em todo o acontecimento um 'sentido' que ele não tem, até que, por fim, começa a faltar coragem a quem procura". Aquele "sentido" podia ser a realização ou o fortalecimento de um valor moral (amor, harmonia de relações, felicidade etc.). Mas o que devemos constatar é que a desilusão quanto a esse pretenso fim é "uma causa do niilismo".

Em segundo lugar, "postulou-se *totalidade, sistematização* e até *organização* em todo o acontecer e em sua base". Entretanto, o que se viu é que esse *universal,* que o homem construíra *para poder crer no seu próprio valor, não existe!* No fundo, o que aconteceu? "Alcançou-se o sentimento da *falta de valor* quando se compreendeu que não é lícito interpretar o caráter geral da existência nem com o conceito de *'fim',* nem com o conceito de 'unidade', nem com o conceito de 'verdade'."

Caem assim "as mentiras de vários milênios" e o homem fica sem os enganos das ilusões, mas fica só. Não há valores absolutos; aliás, os valores são desvalores; não existe nenhuma estrutura racional e universal que possa sustentar o esforço do homem; não há nenhuma providência, nenhuma ordem cósmica: "A condição geral do mundo, por toda a eternidade, é o caos, não como ausência de necessidade, e sim no sentido de falta de ordem ou de estrutura, de forma, de beleza, de sabedoria (...) "O mundo não tem sentido: "Eu encontrei em todas as coisas esta certeza feliz: elas preferem dançar com os pés do acaso".

Não há ordem, não há sentido. Mas há *necessidade:* o mundo tem em si a necessidade da *vontade.* Desde a eternidade, o mundo é dominado pela vontade de se aceitar e de *se repetir.* É essa a doutrina do *eterno retorno* que Nietzsche retoma da Grécia e do Oriente. O mundo não procede de modo retilíneo em direção a um

fim (como acredita o cristianismo), nem o seu devir é progresso (como pretende o historicismo hegeliano e pós-hegeliano), mas "todas as coisas eternamente retornam e nós com elas; nós já existimos eternas vezes e todas as coisas conosco". Toda dor e todo prazer, todo pensamento e todo suspiro, toda coisa indizivelmente pequena e grande retornará: "Voltarão até essa teia de aranha e este raio de lua entre as árvores, até este idêntico momento e eu mesmo".

O mundo que se aceita a si mesmo e que se repete: essa a doutrina cosmológica de Nietzsche. E, a ela, Nietzsche vincula a sua outra doutrina, do *amor fati:* amar o necessário, aceitar este mundo e amá-lo. O homem descobre que a essência do mundo é vontade, vê que ele é eterno retorno e se reconcilia voluntariamente com o mundo: recolhe em sua própria vontade de aceitação do mundo a mesma vontade que se aceita a si mesma. Ele segue voluntariamente o caminho que outros homens seguiram cegamente, aprova esse caminho e não procura mais fugir dele, como fazem os doentes e decrépitos. É o que ensina Zaratustra: "Tudo aquilo que existiu é fragmento, enigma, acaso espantoso, até que a vontade criadora agrega: assim queria eu que fosse, assim quero que seja, assim eu quererei que seja".

11. O super-homem é o sentido da terra

O *amor fati* é a aceitação do *eterno retorno,* é aceitação da *vida.* Mas não se deve ver nele a aceitação do homem. A mensagem fundamental de Zaratustra, com efeito, está em pregar o *super-homem.* "O super-homem é o sentido da terra! Que a vossa vontade proclame: que o super-homem seja o sentido da terra! Eu vos conclamo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças sobrenaturais! (...) Outrora, o delito contra Deus era o maior dos malefícios, mas Deus está morto (...). Agora, a coisa mais triste é pecar contra o sentido da terra!"

E é o homem, o novo homem, que deve *criar* novo sentido da terra, abandonar as velhas cadeias e cortar os antigos troncos. O homem deve inventar o *homem novo,* isto é, o *super-homem,* o homem que vai *além do homem* e que é o homem que ama a terra e cujos valores são a saúde, a vontade forte, o amor, a embriaguez dionisíaca e novo orgulho. Diz Zaratustra: "Um novo orgulho ensinou-me o meu Eu e eu o ensino aos homens: não deveis mais esconder a cabeça na areia das coisas celestes, mas mantê-la livremente: cabeça terrena, que cria ela mesma o sentido da terra".

O super-homem substitui os velhos deveres pela vontade própria. Existe "um dragão enorme, que o espírito não quer mais chamar de seu patrão e seu Deus. Chama-se ele: 'Tu deves'. Mas, contra ele, o espírito do leão proclama as palavras 'Eu quero' ". E existem os pregadores da vida eterna: eles pregam mundos sobrenaturais, mas Zaratustra quer ser "a voz do corpo de novo entregue à saúde". É a voz da coragem e do orgulho: pretende-se o amor ao próximo, mas "não foi a vossa compaixão, e sim o vosso valor que até agora salvou quem estava em perigo".

"O homem é uma corda estendida, estendida entre o bruto e o super-homem, uma corda estendida sobre uma voragem". E não está longe o momento da passagem do velho homem, embrutecido por seus desvalores e com a cabeça enterrada na areia das coisas celestes, para o homem que cria o sentido da terra, isto é, novos valores, todos terrenos: "E o grande sol meridiano da vida resplandecerá quando o homem se encontrar no meio do seu caminho entre o bruto e o super-homem e celebrar o seu crepúsculo como a sua maior esperança, já que o seu crepúsculo será o anúncio de nova aurora. O perituro então se abençoará a si mesmo, feliz de ser alguém que vai além: o sol do seu conhecimento resplandecerá de luz meridiana. *"Todos os deuses estão mortos: agora, queremos que viva o super-homem"*. É bem verdade que "o povo e a glória giram em torno dos comediantes", mas também é verdade que "o mundo gira em torno dos inventores de novos valores".

Assim como para Protágoras, também para Nietzsche o homem deve ser a medida de todas as coisas, deve criar novos valores e pô-los em prática. O homem embrutecido tem a espinha curvada diante das ilusões cruéis do sobrenatural. O super-homem "ama a vida" e "cria o sentido da terra" — e é fiel a isso. Aí está a sua *vontade de poder*.

"Deus já está morto! Oh, homens superiores, aquele Deus era o vosso perigo mais grave. Somente agora, que ele jaz em seu sepulcro, é que podeis vos dizer ressuscitados. Agora, está próximo o grande sol meridiano; somente agora o homem superior torna-se senhor! Compreendeis essas palavras, irmãos? Vós estais aterrorizados: atingiu-vos talvez a vertigem? Abre-se talvez diante de vós um abismo escancarado? Talvez o cão infernal ladra contra vós? Pois bem, erguei-vos, homens superiores! Agora, somente a montanha do futuro humano se agita nas dores do parto. Deus morreu: agora, *nós* queremos que viva o super-homem." *Assim falou Nietzsche-Zaratustra.*

Capítulo XIII

O NEOCRITICISMO: A ESCOLA DE MARBURGO E A ESCOLA DE BADEN

1. Lineamentos gerais

Por volta de meados do século XIX, sobretudo na Alemanha, assistiu-se à retomada sistemática da filosofia kantiana, no sentido preciso de reflexão sobre os fundamentos, os métodos e os limites da ciência. E, posteriormente, essa retomada levaria à ampliação dos âmbitos de exercício da reflexão crítica, que não se limitariam mais ao campo da ciência, mas abrangeriam também outros produtos da atividade humana, como a história e a moral e, depois, a arte, o mito, a religião, a linguagem.

Da mesma forma que o espiritualismo, o criticismo pretende combater o fetichismo positivista do "fato" e a idéia da ciência metafisicamente absoluta. Entretanto, o neocriticismo é contrário a qualquer metafísica, tanto de tipo espiritualista como idealista. E, igualmente, é avesso a toda redução da filosofia à ciência empírica (trate-se da fisiologia ou da psicologia), à teologia ou à metafísica. Para o neocriticismo, a filosofia deve voltar a ser o que era com Kant: *análise das condições de validade da ciência e dos outros produtos humanos, como a moral, a arte ou a religião.* Assim, só para exemplificar, ao neokantiano não interessam as situações de fato (psicológicas, institucionais ou econômicas) que podem se entrelaçar com a produção e a difusão de uma teoria científica: só lhe interessa a validade da teoria, isto é, as condições dessa validade. Igualmente ocorre em relação à norma moral ou jurídica ou ao produto artístico: em que condições é válida a norma? Em que condições é bela esta ou aquela pintura? Assim, o objeto da filosofia crítica não está nas questões factuais ("quid

facti?"), mas sim nas questões de direito ("quid juris?"), questões, repetimos, de *validade.*

Desse modo, está clara a razão pela qual os neokantianos propõem uma filosofia dominada por problemas gnosiológicos ao invés de problemas empírico-factuais ou enigmas metafísicos. O neocriticismo exclui e combate o factualismo positivista, a metafísica idealista do espírito e a consideração religiosa dos espiritualistas. Tampouco devemos esquecer que os neokantianos tiveram atitude crítica em relação à "metafísica" marxista (basta pensar em Windelband ou em Rickert) e que alguns deles (Cohen, por exemplo) tornaram-se propugnadores do socialismo visto não como resultado do materialismo dialético, e sim muito mais baseado no imperativo moral que ordena tratar a humanidade, em si e nos outros, sempre como fim e nunca como meio. Perguntava-se Cohen: "Como se concilia a dignidade da pessoa com o fato de que o valor do trabalho seja determinado pelo mercado, como o de uma mercadoria?" Por essa razão, Cohen e outros neokantianos configuraram-se como grupo de socialistas não-marxistas. Por outro lado, durante a Segunda Internacional, todo um grupo de pensadores marxistas (Adler e, com ele, os austromarxistas, mas também outros), assumindo seriamente os resultados mais importantes da filosofia neokantiana, dariam vida a uma das mais vivas, interessantes e promissoras correntes revisionistas e reformistas no seio da tradição marxista.

Na verdade, inclusive no período de hegemonia do idealismo, a tradição kantiana nunca havia desaparecido inteiramente na Alemanha. Entretanto, em 1865, Otto Liebmann (1840-1912) publicou um livro, *Kant e os epígonos,* onde examinava as quatro orientações da filosofia alemã pós-kantiana (o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel; o realismo de Herbart; o empirismo de Fries; as concepções de Schopenhauer) e, ao término da análise de cada uma dessas orientações, concluía com o lema: "Devemos, portanto, retornar a Kant".

Por sua própria conta, já retornara a Kant o grande cientista Hermann Helmholtz (1821-1894), que, com base em estudos de fisiologia e de física (*Sobre a vista humana,* 1855; *Doutrina das sensações sonoras,* 1863; *Os fatos da percepção,* 1879), chegara à tese segundo a qual a nossa estrutura fisiopsíquica é uma espécie de a priori kantiano. Para Helmholtz, as sensações (sonoras ou luminosas) são sinais que forças externas produzem sobre os nossos órgãos dos sentidos. Esses sinais não são cópias ou representações das coisas, e sim têm alguma relação com as coisas, no sentido de que o mesmo objeto, na mesma situação, produz o mesmo sinal.

Também chegaram autonomamente ao criticismo Friedrich Albert Lange (1828-1875), autor de uma *História do materialismo*

(1866), e Alois Riehl (1844-1924), autor de *O criticismo filosófico e seu significado para a ciência positiva* (1876-1887).

Os dois centros de elaboração do neocriticismo foram Marburgo, com Cohen e Natorp, ao qual se liga Cassirer, e Heidelberga, com Windelband e Rickert. Entretanto, não devemos deixar em silêncio o fato de que, embora tenha alcançado na Alemanha os seus resultados mais significativos, o neocriticismo não foi uma filosofia somente alemã. Na Inglaterra, o neokantismo foi desenvolvido por S. H. Hodgson (1832-1912), Robert Adamson (1852-1902) e Geoerge D. Hicks (1862-1941). Na Itália, foi Antônio Banfi (1886-1957) quem adotou as teses do neocriticismo, juntamente com outras instâncias (como a da filosofia de Simmel e, depois, do marxismo). Mas, antes de Banfi, já haviam retornado a Kant também Carlos Cantoni (1840-1906) e Félix Tocco (1845-1911), além de Francisco Fiorentino (1834-1884) e Tiago Barzellotti (1844-1917).

Foi notável e influente a presença do neocriticismo na França. Aqui, basta mencionar Carlos Renouvier (1815-1903), para quem o único fim da filosofia está no estabelecimento de leis gerais e dos limites do conhecimento; Otávio Hamelin (1856-1941), que, na obra *O idealismo contemporâneo* (1905), fez questão de sustentar que não cabe à filosofia aumentar a quantidade do saber, já que a filosofia nada mais faz do que refletir sobre a qualidade do saber. E, como o saber humano está em contínuo desenvolvimento histórico, então, afirma Brunschvicg, a história do saber humano é "o laboratório da filosofia".

2. A escola de Marburgo

2.1. Hermann Cohen: a crítica como metodologia da ciência

O fundador reconhecido da escola de Marburgo foi Hermann Cohen (1842-1918), professor em Marburgo e autor, entre outros, dos seguintes trabalhos: *A teoria de Kant da experiência pura* (1871), *O fundamento da ética kantiana* (1871), *A influência de Kant sobre a cultura alemã* (1883) e *O fundamento da estética kantiana* (1889). Defensor de um socialismo não-materialista, Cohen estudou profundamente Platão e escreveu uma história do cálculo infinitesimal *(O princípio do método infinitesimal e sua história,* 1882). (Comentando este último escrito, Gottlob Frege escreveu que Cohen "não brilha pela clareza e, por vezes, é até ilógico").

A ciência, mais precisamente a física matemática, assume papel de máxima importância na concepção de Cohen. Aceita ele a ciência como válida e concebe a filosofia exatamente como o estudo

das condições de validade da ciência. Ora, o positivismo vira o valor da ciência no fato sagrado, absoluto e intocável: para o positivista, em suma, objetivo é o fato, objetiva é a sensação, isto é, o a posteriori. Cohen retorna a Kant, subvertendo a concepção positivista. Como escreve ele em *A teoria de Kant da experiência pura,* o fundamento da objetividade da ciência está no a priori.

Para ele, com efeito, a ciência não é e não se desenvolveu como caos de percepções, nem é acúmulo de sensações ou de fatos observados. A realidade é que a ciência não se constituiu tanto pela acumulação de fatos, e sim muito mais pela unificação dos fatos por meio de e sob hipóteses, leis e teorias. Mas as leis e teorias não extraímos nós dos fatos, e sim os impomos aos fatos: a teoria é o a priori. E a filosofia indaga exatamente os elementos "puros", ou seja, os elementos a priori, do conhecimento científico. A filosofia, portanto, deve ser metodologia da ciência. Assim como o foi para Kant.

Com efeito, Cohen identifica a crítica kantiana com "a crítica do sistema, dos métodos e dos princípios de Newton". Em outros termos, por exemplo, Kant não extraiu as suas doze categorias estudando as faculdades cognoscitivas em geral, mas elas são o fruto maduro de sua reflexão filosófica sobre os princípios de Newton. Assim, nem a interpretação idealista de Kant, nem a interpretação psicologista (como a sustenta Fries), mas a interpretação "lógica" de Kant: a crítica é metodologia da ciência. É essa a condição para que a filosofia conserve o seu caráter rigoroso sem ceder às tentações da metafísica idealista (que, segundo Cohen, reconduziu a filosofia à Idade Média), das reduções psicologistas ou dos erros positivistas.

É preciso, portanto, voltar a Kant. Mas Kant também não é infalível. E Cohen contesta dois pontos de Kant. Antes de mais nada, ele rejeita a referência à coisa em si, reinterpretando-a como princípio de autolimitação da experiência: nós procuramos o todo, com teorias sempre mais gerais, mas sempre encontramos partes. Ademais, Cohen também refuta a distinção kantiana entre sensibilidade e intelecto: ele identifica espaço e tempo, isto é, as formas da sensibilidade, com as categorias — o tempo é a condição da pluralidade dos fenômenos, enquanto o espaço o é da sua exterioridade.

2.2. Paul Natorp: "o processo e o método são tudo"

Outro prestigioso representante da escola de Marburgo foi Paul Natorp (1854-1924), estudioso de amplos interesses, autor de *A doutrina platônica das idéias* (1903), de *Os fundamentos lógicos das ciências exatas* (1910) e também de escritos de pedagogia, psicologia e política, como *Guerra e paz* (1916) e *A missão mundial*

dos alemães (1918). A exemplo de Cohen, Natorp afirma que a filosofia não é a ciência das coisas: das coisas falam precisamente as ciências, ao passo que a filosofia é a teoria do conhecimento. Entretanto, a filosofia não estuda o pensamento subjetivo, ou seja, ela não indaga sobre a atividade cognoscente, sobre a atividade psíquica, e sim sobre conteúdos. E estes são determinações progressivas do objeto.

Em *Os fundamentos lógicos das ciências exatas,* podemos ler que o conhecimento é síntese e a análise consiste na inspecção das sínteses já efetuadas. Sínteses que devem ser submetidas a reelaboração contínua de modo a aperfeiçoar sempre mais as determinações dos objetos. Por isso, o objeto não é um dado, não é um ponto de partida, senão um ponto de chegada que se desloca sempre. Em suma, o *obiectum* é um *proiectum:* é conhecimento sempre mais determinado que se projeta sobre a realidade. E não há termo para essa determinação; portanto, o objeto está sempre *in fieri,* é tarefa infinita (Vanni-Rovighi).

A realidade, portanto, não a constitui o indeterminado, que não é nada sem as suas determinações, nem estas se reduzem às determinações sempre provisórias. O real é muito mais o processo do determinar. Natorp recorda a frase do *Fausto,* de Goethe, *"Im Anfang war die Tat"* ("no princípio era a ação") e escreve: "O processo e o método são tudo. Por conseguinte, o 'fato' da ciência deve ser entendido somente como 'fazer'. O que importa é o que se vai fazendo, não o que é fato. Só o *fieri* é o fato: todo o ser que a ciência procura estabelecer *(fest-stellen)* deve se resumir de novo na corrente do devir".

Cohen também afirmara que a atividade do pensamento está no julgar e que julgar é *produzir.* E também afirmara que o "dado", como fica claro na matemática, não é um material bruto que se oferece ao pensamento, mas sim aquilo que o pensamento pode encontrar. Entretanto, diferentemente de Cohen, Natorp não restringe a reflexão à experiência físico-matemática, mas a exige também para a experiência moral, a estética ou a religiosa. Mas, como veremos dentro em pouco, o desenvolvimento dessa ampliação realizá-lo-ia Ernst Cassirer. Ainda um último ponto importante: deixando de lado aqui o seu valor historiográfico, a interpretação que Natorp dá da doutrina platônica das Idéias está em plena coerência com a sua filosofia. Para Natorp, as Idéias de Platão não são o que a tradição interpretativa, iniciada por Aristóteles, pretendia que fossem, isto é, objetos, supercoisas fixas. Não, as Idéias de Platão não são objetos ou supercoisas: "A Idéia expressa o termo, o ponto situado no infinito, para o qual estão voltados os caminhos da experiência; ela, por conseguinte, é a lei do procedimento científico". A Idéia é ideal normativo.

3. Ernst Cassirer e a filosofia das formas simbólicas

3.1. Substância e função

Ernst Cassirer (1874-1945) nasceu em Breslau, de família judaica de boas condições, tendo estudado filosofia sob a guia de Cohen e Natorp. De 1906 a 1919, ensinou em Berlim como livre-docente e, depois, em Hamburgo. Em 1933, forçado a emigrar, vai primeiro para a Inglaterra, depois para a Suécia e finalmente para os Estados Unidos, onde ensinou na Yale University e, em seguida, na Columbia University. Interessado pela história das idéias filosóficas, que Cassirer vê entrelaçadas com as idéias científicas, ele é autor de obras famosas, como *O problema do conhecimento na filosofia e na ciência da época moderna* (vols. I e II, 1906-1907; vol. III, 1920; vol. IV, 1940, publicado postumamente), *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento* (1927), *A filosofia do iluminismo* (1932).

E a consciência histórica acompanharia sempre até as obras mais caracteristicamente teóricas de Cassirer: "O uso (...) de pôr (...) no vazio os próprios pensamentos, sem pesquisar a sua relação e a sua conexão com o trabalho de conjunto das ciências filosóficas, nunca me pareceu oportuno e fecundo". Dentre as obras de natureza teórica de Cassirer, podemos recordar: *O conceito de substância e o conceito de função* (1910); *A filosofia das formas simbólicas* (3 vols., 1923-1925-1929); *A teoria einsteniana da relatividade* (1921); *Determinismo e indeterminismo na física moderna* (1937); *Ensaio sobre o homem* (1944).

Em 1910, portanto, Cassirer publica *O conceito de substância e o conceito de função.* Nesse trabalho, através de seguro domínio da história da ciência, ele realiza uma investigação sobre o conhecimento matemático, geométrico, físico e químico, a fim de mostrar que esses conhecimentos não buscam o comum, isto é, a *substância,* e sim a lei, a relação, isto é, a *função.* Relações e funções instituem os entes matemáticos e constituem as expressões geométricas. No conhecimento científico e também no conhecimento comum encontramos muito mais do que dados sensíveis. Olhamos as coisas através de pontos de vista, teorias, leis, isto é, relações.

Em suma, o desenvolvimento do pensamento científico nos leva a passar do conceito de *substância* ao de *função.* A metafísica de Aristóteles falava de mundo de coisas das quais era preciso abstrair as características comuns, a essência. Mas, por um lado, enquanto esse método levou a toda uma massa de estéreis resultados (entre outras coisas, não há garantia alguma de que o *comum* seja o *essencial),* por outro lado, viu-se que as ciências progrediram porque se matematizaram (na matemática não entra o conceito de

substância, senão o de função): progrediram porque deixaram de buscar substâncias e voltaram-se para a busca de *relações funcionais* entre os objetos.

E assim como as funções matemáticas não se obtém por abstração, mas constroem-nas o pensamento, da mesma forma também os pontos de vista, as teorias ou relações funcionais que instituem e vinculam os objetos do conhecimento científico (e do conhecimento comum) são produtos do pensamento, que tornam "possível a priori" o conhecimento, estabelecendo suas condições de possibilidade. E o fato de que a ciência consiste em teorias por relações construídas pelo homem e que os objetos da ciência sejam instituídos por esses pontos de vista, por essas teorias, não significa de modo algum cair no subjetivismo.

Escreve Cassirer: "Nós não conhecemos os objetos, como se eles fossem dados e determinados como objetos, antes e independentemente de nosso conhecimento. Ao contrário, nós conhecemos objetivamente, já que, no transcorrer uniforme dos conteúdos da experiência, criamos determinadas delimitações e estabelecemos determinados elementos duráveis e determinados nexos entre eles."

3.2. **As formas simbólicas**

Cassirer não submeteu somente as ciências a análise filosófica. Indo além dos marcos das "duas culturas", ele também pretendeu, com *A filosofia das formas simbólicas,* "delimitar as diversas formas fundamentais da 'compreensão' do mundo umas em relação às outras e captar cada uma delas o mais claramente possível em sua tendência peculiar e em sua forma espiritual peculiar". Essas formas fundamentais de "compreensão" do mundo são "formações simbólicas" como o mito, a arte, a linguagem ou também o conhecimento.

Somos nós que plasmamos o mundo com a nossa atividade simbólica, criando e fazendo mundos de experiências: "o mito e a arte, a linguagem e a ciência são (...) sinais que tendem a realizar o ser", direções da vida humana, formas típicas da ação humana. E uma filosofia do homem, escreve Cassirer, deveria ser "filosofia que faça conhecer a fundo a estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas e que, nesse meio tempo, faça por onde entendê-las como um todo orgânico". As formas simbólicas — isto é, a linguagem, a arte, o mito e a ciência — "dão forma e sentido", vale dizer, estruturam o modo de ver o mundo, criam mundos de significados, organizam a experiência.

Com efeito, "inserido entre o sistema receptivo e o sistema relativo (encontráveis em todas as espécies animais), existe no homem terceiro sistema, que se pode chamar de *sistema simbólico,*

cujo aparecimento transforma toda a sua situação existencial. Confrontando com os animais, observa-se que o homem não somente vive em realidade mais vasta, mas também, por assim dizer, em nova *dimensão* da realidade".

O homem é animal cultural, diriam os etólogos. E Cassirer o chama de "animal symbolicum". Os animais têm sinais, os homens produzem *símbolos*. "A diferença entre *linguagem proposicional* e *linguagem emotiva* constitui o verdadeiro limite entre o mundo humano e o mundo animal". É o nascimento da linguagem descritiva ou proposicional que desencadeia o desenvolvimento da "cultura", isto é, da "civilização". Com efeito, escreve Cassirer, "é inegável que o pensamento e o comportamento simbólico são os aspectos mais característicos da vida humana e que todo o progresso da cultura baseou-se neles".

O homem é *animal symbolicum*. Com a sua atividade simbólica, ele superou "os limites da vida orgânica". E agora "não se pode fazer nada contra essa subversão da ordem natural. O homem não pode se subtrair às condições de existência que ele próprio criou: deve se conformar a elas. Ele não vive mais em universo somente físico, e sim em universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes integrantes desse universo, são os fios que constituem o tecido simbólico, a intricada trama da experiência humana. Todo progresso no campo do pensamento e da experiência fortalece e adensa essa rede".

De fato, afirma Cassirer, está fora de qualquer dúvida que "o homem não se encontra mais diretamente diante da realidade: por assim dizer, ele não pode mais vê-la face a face. A realidade física parece retroceder à medida que a atividade simbólica do homem avança. Ao invés de se defrontar com as próprias coisas, em certo sentido o homem está continuamente em colóquio consigo mesmo. Ele cercou-se de formas lingüísticas, de imagens artísticas, de símbolos míticos e de ritos religiosos a tal ponto que não pode mais ver e conhecer nada senão por meio dessa mediação artificial".

E a situação é a mesma no campo teórico e no campo prático. Também no campo prático o homem não vive em um mundo de puros fatos: ele vive muito mais "entre emoções suscitadas pela imaginação, entre medos e esperanças, entre ilusões e desilusões, entre fantasias e sonhos. Como disse Epicteto, 'aquilo que perturba e agita o homem não são as coisas, senão suas opiniões e fantasias em torno das coisas' ".

3.3. O homem, *animal symbolicum*

Chegando a esse ponto, Cassirer é da idéia de que se pode e deve corrigir a definição tradicional de homem. Naturalmente, a

definição de homem como *animal rationale* "mantém o seu valor", não obstante pretenda ela trocar a parte pelo todo, "pois, além da linguagem conceitual, existe uma linguagem do sentimento e das emoções, além da linguagem lógica e científica, existe a linguagem da imaginação poética. A linguagem não expressa somente pensamentos e idéias, mas, em primeiro lugar, sentimentos e afetos". Os filósofos que definiram o homem como *animal rationale* não eram empiristas, observa Cassirer, e não pretenderam dar "explicação empírica da natureza humana. Com essa definição, eles propuseram muito mais um imperativo moral".

Em suma, a razão é termo pouco adequado se quisermos abraçar em toda a sua riqueza e variedade as formas da vida cultural do homem. "Essas formas são essencialmente formas simbólicas. Ao invés de definir o homem como *animal rationale,* dever-se-ia, portanto, defini-lo como *animal symbolicum.* Desse modo, estar-se-á indicando o que verdadeiramente o caracteriza e o que o diferencia em relação a todas as outras espécies, podendo-se entender o caminho especial que o homem tomou: o caminho para a civilização".

Nesse caminho, na opinião de Cassirer, a ciência corresponde à última fase do desenvolvimento intelectual do homem, "podendo ser considerada como a mais elevada e significativa conquista da cultura. É produto muito raro e refinado, que só pôde tomar forma em condições especiais". O trabalho científico de Galileu e Newton, de Maxwell e Helmholtz, de Planck e Einstein, não consistiu em simples coleta de fatos: "foi trabalho teórico, mas construtivo", fruto daquela "espontaneidade e produtividade que estão verdadeiramente no centro de todas as atividades humanas".

Com a linguagem, a religião e a ciência, o homem construiu *o próprio universo,* universo simbólico que o põe em condições de compreender e interpretar, de articular e organizar, de sintetizar e universalizar sua experiência. E, desse modo, na cultura tomada em seu conjunto "pode-se observar o processo da autolibertação progressiva do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são fases desse processo. Em todas elas, o homem descobre e demonstra novo poder, o poder de construir um mundo próprio, um mundo 'ideal' ".

Sem esconder a multiplicidade, a variedade e a peculiaridade estrutural de cada forma simbólica, a filosofia, diz Cassirer, não pode renunciar à busca da unidade fundamental desse mundo ideal. "Todas as funções se completam e se integram mutuamente. Cada qual descerra novo horizonte e mostra novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não se excluem reciprocamente, mas dependem um do outro; é a 'harmonia no contraste, como entre o plectro e a lira'."

4. A escola de Baden

4.1. Wilhelm Windelband e a filosofia como teoria dos valores

Os representantes mais prestigiosos da escola de Baden (assim chamada porque teve seus pontos centrais em Heidelberga e Friburgo, cidades situadas na região de Baden) foram Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936), de quem falamos também no capítulo sobre o historicismo, no que se refere às suas reflexões sobre a fundação da história como ciência. Aqui, falaremos a propósito de sua *filosofia dos valores,* que, embora os tornando expoentes de primeiro plano do neocriticismo, os diferencia, porém, da escola de Marburgo.

Em seu "retorno a Kant", Windelband certamente atribui à filosofia a função de buscar os princípios a priori que garantem a validade do conhecimento. Entretanto, são duas as coisas novas que ele introduz nessa questão: por um lado, esses princípios são interpretados como *valores necessários e universais,* tipificados pelo caráter *normativo* independente de sua realização efetiva; por outro lado, diferentemente da escola de Marburgo, Windelband se liberta da referência privilegiada ao âmbito do conhecimento para considerar a atividade humana também nos campos da moralidade e da arte.

Em suma, para Windelband, a filosofia "pesquisa se existe ciência, ou seja, pensamento, que possua o valor de verdade com validade universal e necessária; pesquisa se existe moral, isto é, valor e agir, que possua o valor de bem com validade universal e necessária; pesquisa se existe arte, vale dizer, intuir e sentir, que possua o valor de beleza com validade universal e necessária. Em todas essas três partes, a filosofia não se coloca diante do seu objeto (...) assim como as outras ciências colocam-se diante dos seus objetos particulares, mas sim criticamente, isto é, de modo a comprovar o material objetivo do pensamento, da vontade e do sentimento diante do objetivo da validade universal e necessária e de modo a separar e rejeitar aquilo que não consegue passar por essa prova".

Assim, concluiu-se que a filosofia não tem por objeto os juízos de fato, mas *Beurteilungen,* isto é, juízo valorativos do tipo "esta coisa é verdadeira", "esta coisa é boa", "esta coisa é bela". E é assim que os valores — que têm precisamente validade normativa — distinguem-se das leis naturais: a validade das leis naturais é a validade do *Müssen,* a validade empírica de não poder ser de outro modo; a validade das normas ou valores é a do *Sollen,* isto é, do dever ser.

Eis algumas afirmações explícitas de Windelband a esse respeito: "Por meio das leis naturais nós apreendemos os fatos, ao passo que segundo as normas devemos aprová-los ou desaprová-los (...). A norma nunca é princípio de explicação, como, ademais, a lei natural nunca é princípio de avaliação. O sol da necessidade natural brilha igualmente sobre o justo e o injusto, mas a necessidade que percebemos na validade das determinações lógicas, éticas e estéticas é necessidade ideal."

Concluindo, deve-se dizer, portanto, que, para Windelband, a filosofia consiste na teoria de valores: que a função da filosofia, mais especificamente, está em estabelecer quais são os valores que estão na base do conhecimento, da moralidade e da arte; que a teoria do conhecimento, para além da concepção de alguns neokantianos de Marburgo, é apenas uma parte da teoria dos valores.

4.2. Heinrich Rickert: conhecer é julgar com base no valor da verdade

Rickert retoma de Windelband a concepção da filosofia como teoria dos valores e, ao mesmo tempo, os resultados mais válidos de sua investigação metodológica. Entretanto, ele tenta sistematizar resultados semelhantes em concepção orgânica da teoria do conhecimento e procura *fundar* (ao invés de, mais ou menos simplesmente, registrar) *a autonomia do conhecimento histórico.*

A orientação sistemática de Rickert já pode ser claramente encontrada em seu trabalho de 1892 intitulado *O objeto do conhecimento,* onde se analisa o tríplice significado da *antítese entre sujeito e objeto:* 1) como antítese entre a individualidade psicofísica e o ambiente que a circunda; 2) como antítese entre a consciência e a realidade corpórea fora da consciência; 3) como antítese entre a pura atividade da consciência e os seus conteúdos. Para Rickert, a terceira antítese é a que conta. E a ela Rickert liga a crítica à gnosiologia de matriz realista, no sentido de que ele nega que o conhecimento seja a relação do sujeito com um objeto transcendente, independente dele e com o qual o conhecimento deve se defrontar. A representação e a coisa representada são ambos objetos e conteúdos de consciência. Por isso, a sua relação é a que existe entre dois objetos de pensamento. Conseqüentemente, a garantia da validade do conhecimento não reside no ser, e sim no dever ser.

Conhecer quer dizer julgar, isto é, aceitar ou rejeitar, aprovar ou reprovar, o que implica no reconhecimento de um *dever ser* que está na base do conhecimento. Negar o dever ser, isto é, a norma, equivaleria a ratificar a impossibilidade de qualquer juízo, inclusive daquele que nega. Um juízo não é verdadeiro porque expressa

aquilo que é; pode-se afirmar muito mais que algo é somente se o juízo que o expressa é *verdadeiro* por força do seu *dever ser*. E o dever ser, isto é, os valores, ou seja, as normas, são transcendentes em relação a cada simples consciência empírica.

Quando se julga, o "juízo que eu formulo, por mais que diga respeito a representações que vão e vêm, tem valor duradouro, enquanto não poderia ser diferente daquilo que é. No momento em que se julga, se pressupõe algo que vale eternamente". Para Dilthey, o sujeito do conhecer é o homem como ser histórico. Já para Rickert é o sujeito transcendental, além de qualquer condicionamento de espaço e de tempo; é a consciência em geral *(Bewusstsein überhaupt);* "a pura atividade do conhecer, que se exerce além da subjetividade individual e das condições de fato do processo de pesquisa". E essa "consciência em geral" não é somente *lógica,* mas também *ética* e *estética.*

Desse modo, sendo os valores transcendentes às consciências individuais e sendo o sujeito do conhecimento entendido como sujeito transcendental, é óbvio que as investigações de Rickert, diferentemente das de Max Weber, se colocam em plano que abstrai completamente as condições e os problemas efetivos dos processos de pesquisa, sejam estes científicos, sejam históricos. Segundo Rickert, a filosofia não tem em absoluto a função de se interessar por tais problemas: ela deve muito mais cumprir a função de estabelecer de que modo as ciências generalizantes e as individualizantes encontram a garantia de sua validade universal e necessária tendo em vista os valores que constituem seus princípios *a-priori* e o seu fundamento.

Posteriormente, em 1921, no *Sistema de filosofia,* Rickert apresenta sistematização de tipo escolástico da teoria dos valores. Ele distingue seis domínios do valor: 1) a *lógica,* que é o domínio do valor de verdade; 2) a *estética,* que é o domínio do valor de beleza; 3) a *mística,* que é o domínio da santidade impessoal; 4) a *ética,* que é o domínio da moralidade; 5) a *erótica,* que é o domínio da felicidade; 6) *a filosofia religiosa*, que é o domínio da santidade pessoal. E a cada um desses domínios ele faz corresponder um *bem* (ciência, arte, uno-todo, comunidade livre, comunidade de amor, mundo divino), uma *relação ao sujeito* (juízo, intuição, adoração, ação autônoma, unificação, decisão) e determinada *intuição do mundo* (intelectualismo, esteticismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teísmo ou politeísmo).

Como se pode ver, todas essas classificações têm algo de artificioso, não constituindo certamente a parte mais duradoura da filosofia de Rickert. São mais interessantes as obras que se colocam entre os dois pontos extremos rapidamente examinados. Esses trabalhos consistem essencialmente na elaboração das idéias de

Windelband, idéias que Rickert procurou desenvolver, enquadrar ou, como dizia ele, *fundamentar* no quadro de sua filosofia sistemática dos valores.

Em *Os limites da formação dos conceitos das ciênicas naturais* (1806-1902), Rickert retoma de Windelband a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas. Mas, como já observamos, ele não se limita, como Windelband, a constatar a existência de dois grupos de disciplinas e a diversidade de seus objetivos. Mais do que qualquer outra coisa, ele faz questão de demonstrar a autonomia do conhecimento histórico e fazer ver a diferença de estrutura lógica implicada na diferença do tipo de elaboração conceitual das duas formas de conhecimento.

O objetivo da ciência natural está em estabelecer a uniformidade do real. Ela tende a traduzir a multiplicidade do dado empírico em conceitos gerais. Sua orientação é generalizante. E seu resultado é uma explicação necessária da realidade, realizada por obra de leis incondicionalmente válidas, nas quais os conceitos de coisa são gradualmente traduzidos em conceitos de relações: em outros termos, nas quais os dados empíricos são traduzidos em traumas de puras relações formais.

Para Rickert, como antes para Windelband, as ciências generalizantes dizem respeito tanto ao mundo físico como ao mundo psíquico. A distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas, pelo menos no momento, é uma distinção metodológica realizada, através de uma orientação específica de elaboração conceitual. Por isso, escreve Rickert, "a natureza é a realidade em referência ao geral". A natureza não é conjunto *delimitado* de objetos ou eventos, mas a realidade inteira, estudada a fim de se estabelecer as uniformidades gerais.

Agora, porém, afirma Rickert, as ciências da natureza ou ciências generalizantes deixam fora de si todo o mundo da individualidade. Com efeito, todo processo, corpóreo ou espiritual que seja, é indivíduo, alguma coisa de único e irrepetível, "isto é, alguma coisa que ocorre uma vez neste determinado lugar do espaço e do tempo, sendo diferente de qualquer outro ser corpóreo ou espiritual". E é assim que a ciência natural, feita de leis gerais, encontra na individualidade única e irrepetível o seu limite.

Mas como poderemos, então, conhecer a realidade em sua individualidade? Há uma forma de conhecimento, diferente do generalizante, capaz de captar as manifestações singulares e irrepetíveis da realidade? Eis como, precisamente dos limites em que se debate a ciência natural, surge a questão de se é possível uma forma diversa de conhecimento, capaz de captar a individualidade.

Para Rickert, como antes para Windelband, esse tipo diferente de conhecimento existe: é a *história,* que representa a "realidade

não em referência ao geral, mas somente em referência ao particular, já que só o particular é que acontece realmente". Assim, estamos então raciocinando em nível puramente metodológico. A própria realidade "torna-se natureza quando considerada em referência ao geral, mas torna-se história quando, ao contrário, considerada em referência ao particular". Assim, a contraposição entre natureza e história perde sua conotação objetivo-metafísica para se transformar em uma contraposição de tipo metodológico.

Capítulo XIV

O HISTORICISMO ALEMÃO

1. Lineamentos gerais

O século XVIII foi o século dos grandes historiadores alemães da política, da arte, da filologia e da filosofia: basta recordar os nomes de Leopold Ranke (1795-1886), autor de uma *História dos papas nos séculos XVI e XVII* e de uma *História da Alemanha nos tempos da Reforma;* de Berthold Niebuhr (1776-1831), que escreveu uma *História romana;* de Theodor Mommsen (1817-1903), autor de monumental *História romana;* de Jakob Burckardt (1818-1897), de quem é justamente famosa a obra *A civilização do Renascimento na Itália;* de Karl Julius Beloch (1854-1929), que escreveu importante *História grega;* de Gustav Droysen (1808-1884), autor de uma *História do helenismo;* de Eduard Zeller (1814-1908), cuja *A filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico* continua fundamental.

A história da política e da economia, da religião e da arte, da filosofia e da filologia encontra no século XVIII alemão o seu século de ouro, que foi chamado de "o século da história". Erwin Rohde (1845-1898) e Ulrich Wilmowitz-Möllendorff (1848-1931), dois grandes filólogos, foram protagonistas de um debate sobre as teorias que Nietzsche havia proposto a propósito do mundo grego. E não devemos esquecer que é nesse período que se realiza o paciente trabalho de coleta sistemática e recuperação dos textos literários e papíricos relativos aos epicuristas (Hermann Usener), aos estóicos (Hans von Arnim) e aos pré-socráticos (Hermann Diels).

O século XVIII também assistiu a portentoso desenvolvimento da lingüística histórica e da lingüística comparada (falamos de

Franz e Jacob Grimm). Ademais, foi intenso o interesse pela história do direito na "escola histórica" de F. C. von Savigny (1779-1861), que quis mostrar como as instituições jurídicas não são fixadas pela eternidade, mas sim produtos da consciência de momento preciso. Nesse interesse pela história certamente se encontra a influência do romantismo, do seu sentido da tradição, do seu culto pela consciência coletiva dos povos, da sua tentativa de reviver o passado em sua própria posição histórica. E, por outro lado, justamente com a abstração de sua filosofia da história, Hegel ensinara a ver a história não como um amontoado de fatos separados uns dos outros, e sim como uma totalidade em desenvolvimento dialético.

Com base nesses elementos, não é difícil compreender a gênese e o desenvolvimento do movimento filosófico conhecido com o nome de *historicismo* e cujos representantes mais conhecidos, além de Max Weber (do qual falaremos à parte, dada a relevância, a complexidade e a válida e grande influência de sua obra), são Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918). Oswald Splenger (1880-1936), Ernst Troeltsch (1865-1923) e Friedrich Meinecke (1862-1954). A esses, costuma-se acrescentar os nomes de Wilhelm Windelband (1848-1915) e de Heinrich Rickert (1863-1936), que estão ligados mais propriamente à "filosofia dos valores" dentro do neocriticismo, mas dos quais não se pode deixar de falar em uma exposição sobre o historicismo, por razões que explicitaremos.

O historicismo surge nos últimos dois decênios do século passado e se desenvolve até a vigília da Segunda Guerra Mundial. Como escreve Pedro Rossi, a primeira expressão do movimento historicista alemão foi a *Introdução às ciências do espírito,* de Dilthey (1883), e sua última grande manifestação — um re-exame retrospectivo das origens do historicismo, além de testemunho de sua crise final — o constitui a obra *Origens do historicismo* (1936), de Meinecke.

Assim, o arco do desenvolvimento temporal do historicismo abrange acontecimentos como a Primeira Guerra Mundial, a ruína do poder germânico, a Revolução Russa de 1917, a difusão do marxismo, a República de Weimar, o nascimento do fascismo e do nazismo e os preparativos para o segundo grande conflito internacional. E é certo que esses acontecimentos não foram indiferentes para os filósofos do historicismo.

O historicismo alemão não é uma filosofia compacta. Entretanto, entre as suas várias expressões, é possível detectar certo "ar de família", identificável nos seguintes pontos:

1) Como diz Meinecke, "o primeiro princípio do historicismo consiste em substituir a consideração generalizante e abstrativa

das forças histórico-humanas pela consideração do seu caráter individual".

2) Para o historicismo, a história não é a realização de um princípio espiritual infinito (Hegel) ou, como queriam os românticos, uma série de manifestações individuais da ação do "Espírito do mundo" que se encarna em cada "Espírito dos povos". Para os historicistas alemães contemporâneos, *a história é obra dos homens,* ou seja, de suas relações recíprocas, condicionadas pela sua pertença a um processo temporal.

3) Do positivismo, os historicistas rejeitam a filosofia comtiana da história e a pretensão de reduzir as ciências históricas ao modelo das ciências naturais, não obstante os historicistas concordem com os positivistas na exigência de pesquisa concreta dos fatos empíricos.

4) Com o neocriticismo, os historicistas vêem a função da filosofia como função crítica, voltada para a determinação das condições de possibilidade, isto é, o fundamento, do conhecimento e das atividades humanas. O historicismo estende o âmbito da crítica kantiana a todo aquele conjunto de ciências que Kant não considera, ou seja, as ciências histórico-sociais. É por isso que uma exposição sobre o historicismo não pode excluir Windelband e Rickert, ou seja, os neocriticistas, que se haviam proposto nos mesmos termos o problema das ciências histórico-sociais.

5) É fundamental para o historicismo a distinção entre *história* e *natureza,* como também o é o pressuposto de que os objetos do conhecimento histórico são específicos, no sentido de serem diferentes dos objetos do conhecimento natural.

6) O problema cardeal em torno do qual gira o pensamento historicista alemão é o de encontrar as razões da distinção das ciências histórico-sociais em relação às ciências naturais e investigar os motivos que fundamentam as ciências histórico-sociais como conjuntos de conhecimentos válidos, isto é, objetivos.

7) O objeto do conhecimento histórico é visto pelos historicistas como estando na *individualidade* dos produtos da cultura humana (mitos, leis, costumes, valores, obras de arte, filosofias etc.), individualidade oposta ao caráter uniforme e repetível dos objetos das ciências naturais.

8) Se o instrumento do conhecimento natural é a explicação causal (o *Erklären)*, o instrumento do conhecimento histórico, segundo os historicistas, é o compreender (o *Verstehen).*

9) As ações humanas são ações que tendem a fins e os acontecimentos humanos são sempre vistos e julgados na perspectiva de valores precisos. Por isso, mais ou menos elaborada, sempre há uma teoria dos valores no pensamento dos historicistas.

10) Por fim deve-se recordar que, se o problema cardeal dos historicistas é problema de natureza kantiana, no entanto, para os

historicistas, o sujeito do conhecimento não é o sujeito transcendental, com suas funções *a priori,* e sim homens concretos, históricos, com poderes cognoscitivos condicionados pelo horizonte e pelo contexto histórico em que vivem e atuam.

2. Wilhelm Dilthey e a "crítica da razão histórica"

2.1. Rumo à crítica da razão histórica

A obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) representa uma articulada e tenaz tentativa de construção de "crítica da razão histórica". Em outros termos, a intenção de Dilthey é a de fundamentar a validade das ciências do espírito *(Geisteswissenschaften).* Contrário à filosofia da história de Hegel, ele também é avesso ao positivismo, que reduz o mundo histórico à natureza ao pretender aplicar ao mundo histórico o esquema causal-determinista, que, para Dilthey, só é válido para a natureza.

E, embora Dilthey esteja de acordo com os neocriticistas em relação ao "retorno a Kant", ele pretende levar a problemática do criticismo ao interior das ciências histórico-sociais, que tratam de homens que não são apenas *conhecimento,* mas também *sentimento* e *vontade.* Dilthey, portanto, pretendeu concluir uma "crítica da razão histórica". E não devemos de modo algum esquecer que ele próprio foi historiador, como atestam os seus trabalhos *Vida de Schleiermacher* (1867-1870), *A intuição da vida no Renascimento e na Reforma* (1891-1900), *A história do jovem Hegel* (1905-1906), *Experiência vivida e poesia* (sobre o romantismo, 1905) e *As três épocas da estética moderna* (1892).

Já na *Introdução às ciências do espírito* (que é de 1883), Dilthey sustentava que as ciências da natureza e as ciências do espírito se diferenciam antes de mais nada por seu *objeto.* O objeto das ciências da natureza constituem-no os fenômenos externos ao homem, ao passo que as ciências do espírito estudam o mundo das relações entre os indivíduos, mundo do qual o homem tem consciência imediata. A diferença dos objetos de estudo implica na diferença gnosiológica: é a observação externa que nos dá os dados das ciências naturais, ao passo que é a observação interna, isto é, o *Erlebnis* (experiência vivida), que nos dá os dados das ciências do espírito.

E também são diferentes as categorias ou conceitos de que se servem as ciência do espírito: as categorias de significado, objetivo, valor e assim por diante não pertencem às ciências da natureza. Escreve Dilthey: "Nós compreendemos os fatos sociais do interior: é-nos possível reproduzi-los até certo ponto em nós, baseando-nos

na observação dos nossos próprios estados; e, intuindo-os, acompanhamos a representação do mundo histórico com o amor e o ódio, com toda a gama dos nossos afetos. A natureza, porém, é muda para nós (...). A natureza nos é estranha. Ela é para nós algo de externo, não de interior. A sociedade é o nosso mundo". E esse mundo humano, que tem o seu centro no indivíduo, se configura — através das relações dos indivíduos — em sistemas de cultura e de organizações sociais que possuem existência histórica. A estrutura do mundo humano é estrutura *histórica.*

Nas *Idéias para uma psicologia descritiva e analítica* (1894) e nas *Contribuições ao estudo da individualidade* (1895-1896), Dilthey enfrenta respectivamente o problema da psicologia analítica (diferente da psicologia explicativa de tipo possitivista) como fundamento das outras ciências do espírito e o problema da relação entre uniformidade e identificação histórica: as ciências do espírito estudam tanto as leis e a uniformidade dos fenômenos como os acontecimentos em sua singularidade e o "tipo" tem a função de ligar esses dois opostos. Por outro lado, neste último escrito, Dilthey parece persuadido de que o *Erlebnis* não pode ser considerado como fundamento exclusivo das ciências do espírito: a experiência interna deve ser integrada com o *Verstehen* (entender), que é reviver *(Nacherleben)* e *reproduzir (Nachbilden),* porque só assim se terá a compreensão dos outros indivíduos.

2.2. A fundamentação das ciências do espírito

Como se vê, à medida que avança, o pensamento de Dilthey amplia os seus horizontes e os problemas se multiplicam, ligando-se uns aos outros. Entretanto, o núcleo para o qual todos esses problemas convergem e do qual partem é sempre o da *fundamentação das ciências do espírito.* Pergunta-se Dilthey nos *Estudos para a fundamentação das ciências do espírito* (1905): "Como é que as ciências do espírito podem ser delimitadas pelas ciências da natureza?" Onde estão a essência da história e a sua diferença em relação às outras disciplinas? Pode-se alcançar um saber histórico objetivo?

Na obra citada e em outra, intitulada *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), ele apresenta em forma definitiva o seu projeto de fundamentação das ciências do espírito. Operando uma distinção entre *Erlebnis* e *Erleben* (o *Erlebnis* é uma etapa do *Erleben,* isto é, da vida), Dilthey sustenta que aquilo que é comum às ciências do espírito, ou seja, o que constitui o seu domínio, é "que todas elas estão baseadas no *Erleben,* nas *expressões* encontradas pelos *Erlebnisse* e no *entender* voltado para essas expressões". Por outros termos, a corrente da vida se realiza em

complexo de objetivações cujo significado deve ser entendido graças ao esforço de compreensão. "Os estados de consciência se expressam continuamente em sons, em gestos de vulto, em palavras e têm sua objetividade em instituições, estados, igrejas e institutos científicos — e precisamente nessas conexões é que se move a história".

É o nexo entre *Erleben, expressão* e *entender* que institui a peculiaridade do mundo humano e fundamenta a autonomia das ciências do espírito. Esse nexo não pode ser encontrado na natureza nem nas ciências naturais. A vida, o *Erleben,* torna-se espírito objetivo, isto é, se objetiva em instituições (Estados, igrejas, sistemas jurídicos, movimentos religiosos, filosóficos, literários e artísticos, sistemas éticos etc.). E o entender, na referência retrospectiva, dá origem às *ciências do espírito:* "tais disciplinas são a história, a economia política, as ciências do direito e do Estado, a ciência da religião, o estudo da literatura e da poesia, da arte figurativa e da música, das intuições do mundo e dos sistemas filosóficos e, por fim, a psicologia. Todas essas ciências se referem ao mesmo grande fato: o gênero humano", isto é, "a realidade histórico-social do homem".

Uma realidade que tem um lado externo investigável pelas ciências naturais, claro, mas cujo lado interno — o significado ou essência — só pode ser alcançado pelas ciências do espírito. E pode ser alcançado porque, através do entender — que é "um encontro do eu no tu" —, o homem pode compreender as obras e as instituições dos homens. "Aqui, o sujeito do saber é idêntico ao seu objeto", pois "aqui a vida capta a vida". Em suma, o entender é possível porque "a alma anda pelos caminhos habituais, nos quais já gozou e sofreu, sofreu e agiu em situações de vida semelhantes. Há infinitas estradas no passado e nos sonhos do futuro".

Através de uma "transferência interior" implica um "consentimento" *(Mitfühlen)* e uma "penetração simpatética", o homem pode reviver várias outras existências: "Diante dos confins impostos pelas circunstâncias, abrem-se para ele outras belezas do mundo e outras regiões da vida (...). Em termos gerais, ligado às realidades da vida e por elas determinado, o homem vem a se libertar não somente mediante a arte — o que tem ocorrido com maior freqüência —, mas também através da compreensão daquilo que é histórico". Abre-se a cortina do palco, aparece Ricardo "e, seguindo as suas palavras, os seus gestos e os seus movimentos, o espírito penetrante pode reviver algo que está fora de toda possibilidade de sua vida real".

Esse reviver nos torna possível a aquisição das coisas espirituais. Assim, por exemplo, escreve Dilthey, "quando percorro as cartas e os escritos de Lutero, os relatos de seus contemporâneos,

os anais das conferências religiosas e dos concílios, bem como suas atas oficiais, vivo um processo religioso de tal força de erupção e de tal energia que, na vida e na morte, ele está além de toda possibilidade de Erlebnis para cada homem dos nossos dias. Eu, porém, posso revivê-lo". Mais: "Vejo nos claustros uma técnica de contato com o mundo invisível que dá às almas dos monges constante orientação em direção às coisas transcendentes: aqui, as controvérsias teológicas tornam-se questões de existência interior. Vejo como é que, no mundo laico, se prepara em numerosos canais — púlpitos, confessionários, cátedras, escritos — o que é elaborado nos claustros. E, assim, esse processo nos revela um mundo religioso que está presente nele (em Lutero) e nos seus companheiros dos primeiros tempos da Reforma, ampliando o nosso horizonte através de possibilidades de vida que só desse modo se tornam acessíveis para nós".

2.3. A historicidade constitutiva do mundo humano

A *objetivação da vida* é a primeira característica da estrutura do mundo histórico, devendo-se atentar para o fato de que o *espírito objetivo* de Dilthey não é, como para Hegel, a manifestação de uma Razão absoluta, mas é o produto da atividade de homens históricos. Tudo saiu da atividade espiritual dos homens e, portanto, diz Dilthey, tudo é histórico. "Da distribuição das árvores em um parque à ordem das casas em uma rua, do instrumento do trabalhador manual à sentença em tribunal, tudo em torno de nós, a todo momento, ocorre historicamente: aquilo que o espírito emite hoje da sua característica na própria manifestação de vida, amanhã, quando estiver adiante, será história. Enquanto o tempo passa, nós estamos cercados pelas ruínas de Roma, por catedrais, por castelos. A história não é nada de separado da vida, nada de distinto do presente por sua distância temporal".

A segunda característica fundamental do mundo humano é a que Diltley chama de "conexão dinâmica", que se distingue da conexão causal da natureza enquanto produz *valores* e realiza *objetivos*. O indivíduo, as instituições, as civilizações e as épocas históricas são conexões dinâmicas. E, como o indivíduo, da mesma forma todo sistema de cultura e toda comunidade tem o seu próprio centro em si mesmo. E essa "autocentralidade", intrínseca a toda unidade histórica, faz com que essas unidades históricas (os sistemas de cultura, os sistemas de organização social, as épocas históricas) se caracterizam por *horizonte fechado,* que torna as diversas histórias irredutíveis, tornando-as singularmente compreensíveis só sob a condição de que possamos compreender os valores e os objetivos particulares que as tipificam.

O homem, conclui Dilthey, é um ser histórico. E históricos são todos os seus produtos culturais, inclusive a filosofia. É bem verdade que, na história do pensamento, Dilthey distingue três formas típicas de intuição do mundo ou filosofias: 1) o primeiro tipo é o *naturalismo materialista,* que se baseia no conceito de causa (Demócrito, Lucrécio, Epicuro, Hobbes, os enciclopedistas, Comte); 2) o segundo tipo é o *idealismo objetivo,* para o qual toda a realidade é dominada por princípio interior (Heráclito, os estóicos, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel); 3) o terceiro tipo é o *idealismo da liberdade,* que distingue o espírito da natureza (Platão, a filosofia helenístico-romana, Cícero, a filosofia cristã, Kant, Fichte, Maine de Biran).

Entretanto, segundo Dilthey, é ilegítima a pretensão da metafísica de apresentar explicação absoluta e global da realidade. As metafísicas também são produtos históricos. E uma função do filósofo consciente é a de dar vida a uma "filosofia da filosofia", entendida como exame crítico das possibilidades e dos limites da filosofia. E é assim que a razão histórica se transforma em crítica "histórica" da razão. Não existem filosofias que valham *sub specie aeternitatis:* "não há valores que valham em todas as nações" e "sem dúvida a relatividade de todo fenômeno histórico está ligada ao fato de que ele é finito".

Mas, afirma Dilthey, o importante é que *"a consciência histórica da finitude* de todo fenômeno histórico, de toda situação humana ou social, a consciência da relatividade de toda forma de fé, é o último passo no sentido da libertação do homem. Através dele, o homem alcança a soberania de atribuir a cada *Erlebnis* o seu conteúdo e de entregar-se a ele completamente, com franqueza, sem vínculo de nenhum sistema filosófico ou religioso. A vida se liberta do conhecimento conceitual e o espírito torna-se soberano diante das teias de aranha do pensamento dogmático".

"Toda beleza, toda santidade, todo sacrifício, revividos e interpretados, descerram perspectivas que revelam uma realidade. E, da mesma forma, atribuímos a tudo o que existe de mau, de temível e de feio em nós um lugar no mundo, uma realidade própria, que deve ser justificada na conexão do mundo: é algo sobre o qual não podemos nos iludir. E, diante da relatividade, faz-se valer a continuidade da força criadora como o elemento histórico essencial (...). Como as letras de uma palavra, a vida e a história têm sentido. E, como uma partícula ou uma conjugação, na vida e na história há momentos sintáticos que possuem significado (...). Nós não atribuímos à vida nenhum sentido do mundo. Nós estamos abertos à possibilidade de que o sentido e o significado surjam somente no homem e na história. Mas não no homem individual e sim no homem histórico. Porque o homem é um ser histórico (...)".

3. Wilhelm Windelband e a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas

Depois de Dilthey, *a crítica da razão histórica* daria substanciais passos adiante — que ainda causam impacto por sua originalidade e validade — com Max Weber. Mas, entre Dilthey e Weber, situa-se um grupo de pensadores que, movendo-se em torno dos problemas levantados e discutidos por Dilthey, introduzem algumas novidades metodológicas (como é o caso de Windelband e de Rickert) ou então levam às últimas conseqüências o relativismo de Dilthey (o que fazem Simmel e Spengler) ou ainda reagem a esse relativismo propondo valores absolutos (esse o caminho trilhado sobretudo por Troeltsch e Meinecke, mas também pelo último Windelband e por Rickert).

Wilhelm Windelband (1848-1915) — representante da escola de Baden juntamente com Rickert, como já sabemos, enfrenta o problema do conhecimento histórico como *neocriticista:* para ele, "a ciência histórica constitui o problema da crítica, a exemplo da pesquisa natural". Em 1894, no escrito *História e ciência natural,* ele faz questão de precisar que a filosofia não podia permanecer estranha ao portentoso desenvolvimento das ciências históricas, sob pena de correr o risco de se defasar em relação a efetivas aquisições científicas. Mas pode-se considerar satisfatórios os resultados conseguidos por Dilthey em seu trabalho? Sobre que bases sólidas Dilthey apoiava a distinção entre ciências da natureza e ciência do espírito?

Windelband rejeita com firmeza tal distinção, por se tratar de distinção *metafísica* infundada que contrapõe a "natureza" ao "espírito". Na opinião de Windelband, a distinção de Dilthey é o mascaramento metodológico de pressuposta, ilegítima e não proclamada distinção metafísica entre natureza e espírito. Conseqüentemente, Windelband (prescindindo aqui da sua interpretação nem sempre muito correta de Dilthey) contrapõe à distinção de *base objetual* (natureza e mundo humano) de Dilthey uma *distinção de método.*

Windelband distingue as disciplinas científicas em *ciências nomotéticas* e *ciências idiográficas.* As primeiras são as que procuram determinar as leis gerais que expressam a regularidade dos fenômenos; as segundas são as ciências que voltam sua atenção para o fenômeno singular, visando compreender sua especificidade e individualidade. Escreve Windelband: "As ciências de experiência procuram no conhecimento do real ou o geral, sob a forma de lei da natureza, ou particular, em sua fisionomia historicamente determinada. Elas consideram, por um lado, a forma permanente e, por outro lado, o conteúdo singular, determinado em si, do devir

real. As primeiras são ciências da lei, as outras são ciências do acontecimento; aquelas mostram o que é sempre, estas o que foi outrora. No primeiro caso, o pensamento científico é nomotético, no segundo é idiográfico."

Assim, perde todo o seu valor a distinção objetual proposta por Dilthey: *qualquer* fenômeno e *qualquer* acontecimento pode ser estudado como caso particular de uma uniformidade ou para se compreender o seu caráter típico e a sua irrepetibilidade. Desse modo, por exemplo, "a ciência da natureza orgânica tem caráter nomotético enquanto sistemático-descritiva e tem caráter idiográfico enquanto considera o desenvolvimento dos organismos sobre a terra".

Assim, de um lado a lei e de outro lado os acontecimentos em sua individualidade. E, assim, como não se pode deduzir da lei o acontecimento particular, porque é único e irrepetível, da mesma forma não se pode, a partir deste, chegar à determinação da lei. "A lei e o acontecimento permanecem, uma ao lado do outro, como as únicas grandezas incomensuráveis da nossa compreensão do mundo". Para Windelband, essa irredutibilidade é problema insolúvel. E, no entanto, é nessa irredutibilidade que se basearia a autonomia das ciências históricas.

4. Heinrich Rickert: a relação com os valores e a autonomia do conhecimento histórico

A autonomia do conhecimento histórico é o problema de fundo de Heinrich Rickert (1863-1936). Rickert retoma de Windelband a distinção entre ciência nomotéticas e ciências idiográficas, assim escrevendo em *Os limites da formação dos conceitos científicos* (1896-1902): "*A mesma realidade* torna-se natureza quando a consideramos em referência ao geral e torna-se história quando a consideramos em referência ao particular".

Nesse ponto, porém, surge um problema: nem todos os acontecimentos individuais suscitam o interesse do historiador, mas somente os que têm particular importância ou significado. O historiador deve escolher. Mas com base em que critério ele pode operar as suas escolhas? Para Rickert, o critério de escolha está na *relação* dos fatos individuais com o valor. É a relação com os valores que constitui a base da elaboração conceitual da história. Tudo o que não tem valor o historiador deixa-o. O que não significa que o historiador deve pronunciar juízos de valor sobre o que pesquisa, mas sim que ele reconstrói um acontecimento somente porque ele tem valor.

"O conceito de individualidade histórica constitui-o os valores captados e feitos próprios pela civilização ao qual ele pertence. O

procedimento histórico é contínua referência ao valor." Em suma, o conhecimento histórico encontra o seu fundamento em relação aos valores. Por isso, o objeto do conhecimento histórico é definido como *Kultur* (cultura) e os valores aos quais ele se refere são definidos como *Kulturwerte* (valores culturais). São esses os valores que o homem realiza no devir histórico.

No início de sua especulação, juntamente com Windelband, Rickert propusera uma teoria dos valores, estendidos, ao modo neocriticista, como princípios a priori capazes de estabelecer a validade dos diversos âmbitos da atividade humana. Mas depois, abandonando progressivamente essa proposta, Rickert passou a interpretar os valores como necessários e absolutos, afirmando-os em nível de subsistência transcendente e atribuindo-lhes realidade metafísica própria. Com isso, Rickert pretende se opor a toda forma de historicismo, que, para ele, nada mais é que relativismo e niilismo.

Nessa sua caminhada da consideração dos valores como referência normativa à idéia de valores absolutos existentes metafisicamente, Rickert envolveu também Windelband, que, por seu turno, fez questão de escrever: "A história como ciência, vale dizer, como ciência da cultura, não é (...) possível senão enquanto existem valores que têm dimensão geral, que nos fornecem a razão da escolha e da síntese dos fatos".

A distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas e a referência aos valores dos fatos tomados em consideração pelo historiador são dois pontos destacados na metodologia das ciências histórico-sociais. São idéias que, retomadas e devidamente corrigidas por Weber, pertencem hoje à parte mais sólida da metodologia da historiografia.

5. Georg Simmel: os valores do historiador e o relativismo dos fatos

O resultado final da filosofia de Georg Simmel (1858-1918) é o relativismo. Mas no início, concordando com os neocriticistas da escola de Baden, ele havia, por exemplo, atribuído ao *dever ser* independência em relação às situações históricas. E nos *Problemas fundamentais de filosofia* (1910) além do sujeito e do objeto, Simmel propõe um *terceiro reino* das idéias e um *quarto reino* do dever ser.

Simmel propõe a questão da história em termos kantianos, como o problema das condições que tornam possível e fundamentam as ciências histórico-sociais em sua autonomia e validade. Mas, contra Kant e os neokantianos, Simmel afirma que os elementos do conhecimento se encontram na experiência. Em suma, a

possibilidade da história não reside em condições a priori independentes da experiência. As categorias da pesquisa histórica são produto de homens históricos e mudam com a história. Desse modo, a realidade histórica pode ser interpretada à luz de diversas categorias. Não há sentido, portanto, em falar de *fatos históricos "objetivamente" importantes.* Escreve Simmel: "Um fato é importante porque interessa a quem o considera".

Assim, também para Simmel é a relação com o valor que atua como critério de escolha dos fatos históricos, só que esses valores não são inerentes aos fatos, e sim são os valores do historiador. O qual, na opinião de Simmel, tem a função de estudar os acontecimentos individuais em sua individualidade. E esse estudo só é possível mediante procedimento de compreensão psicológica que, como afirmara Dilthey, deve captar, através do *Verstehen* (o entender) e o *Nachbilden* (o reproduzir), a vida espiritual e interior dos indivíduos, cujas relações dão lugar aos fenômenos históricos, ainda que Simmel observe que a identidade entre sujeito cognoscente e objeto conhecido é pressuposto da validade do conhecimento histórico e não garantia dessa validade.

No que se refere à sociologia, Simmel refuta a idéia positivista que afirma a existência de uma estrutura legal da realidade histórico-social. Para Simmel, a função da sociologia é puramente descritiva. Mas a descrição dos fatos não é a sua *reprodução:* ela implica sempre a sua interpretação, à luz de categorias e conceitos que não são eternos nem absolutos e que precisam ser determinados do interior de cada ciência e da sua ação efetiva no curso da pesquisa concreta. E, como ciência autônoma, a sociologia deve compreender "unicamente os modos e as *formas de associação".* Assim, prescindindo dos conteúdos, distingue-se das outras ciências, como a economia, a moral ou a psicologia.

Conseqüentemente, a história tem a função de *compreender* fatos e acontecimentos individuais e a sociologia tem a função de *descrever* as formas de associação entre os indivíduos. Desse modo, o problema do *sentido da história* é problema teoricamente insolúvel: o sentido que pensamos terem a história e a vida é questão relativa às *crenças* que são as filosofias da história. Filosofias e crenças relativas. Para Simmel, todo aspecto da vida é relativo. A vida é intranscendível: não se pode ir além da vida e de suas manifestações.

6. Oswald Spengler e a "decadência do Ocidente"

A decadência do Ocidente foi a obra que tornou famoso Oswald Spengler (1880-1936). Saiu ela em dois volumes, respectivamente

em 1918 e 1922. Nela, a ruína da Alemanha tornou-se a "decadência da civilização ocidental".

Spengler torna metafísica a distinção entre *natureza e história:* "Uma realidade é natureza no sentido que subordina todo devir ao sido e é história no sentido que subordina todo sido ao devir". A natureza é dominada pela necessidade mecânica, a história pela necessidade orgânica. E é precisamente por isso que a história pode ser entendida através da experiência vivida ou *Erlebnis,* vista como a penetração intuitiva das formas assumidas pelo desenvolvimento da história.

Diz Spengler: "A humanidade não tem nenhum fim, nenhuma idéia, nenhum plano, do mesmo modo como não têm um fim a espécie das borboletas ou a espécie das orquídeas. A 'humanidade' é conceito zoológico ou então é palavra desprovida de sentido". No lugar "daquele desolado quadro da história universal como desenvolvimento linear", Spengler vê "o espetáculo de pluralidade de poderosas civilizações que florescem com força primigênia do útero da terra materna". *"As civilizações são organismos* e a história universal é a sua biografia geral".

Toda civilização, portanto, é um organismo. E, como os organismos, as civilizações "aparecem, amadurecem, enlouquecem e não voltam mais". E toda civilização tem um sentido fechado em si mesmo: uma moral, uma ciência, uma filosofia e um direito têm sentido absoluto dentro da própria civilização, mas não têm nenhum fora dela. Diz Spengler: "Há tantas morais quantas são as civilizações, nem mais nem menos." Toda civilização cria os seus próprios valores, que são inteiramente diversos dos valores das outras civilizações. Nisso consiste o *absolutismo relativo* dos valores defendido por Spengler: os valores são absolutos no interior de uma civilização, mas se referem só a essa civilização.

E as civilizações, como os organismos, são destinadas à decadência: "Quando o fim é alcançado e a plenitude das possibilidades interiores chega a se realizar completamente em direção ao exterior, a civilização *se enrijece* repentinamente, encaminha-se para a morte, seu sangue se coagula, suas forças lhe faltam e ela se torna *civilização em declínio".* Como, aos olhos de Spengler, parecia em declínio a civilização ocidental, em virtude da crise da moral e da religião, pela prevalência da democracia e do socialismo e devido à equiparação entre dinheiro e poder político na democracia.

Para Spengler, essa "subversão de todos os valores", de que falara Nietzsche, é o sintoma infalível da decadência da civilização ocidental. Spengler nunca aderiu abertamente ao nazismo, mas essas suas idéias, como também seus trabalhos posteriores (*Prussianismo e socialismo,* 1920; *Deveres políticos da juventude alemã,* 1924; *Reconstrução do Estado alemão,* 1924; *O homem e a*

técnica, 1931; *Anos de decisão,* 1933), que acentuam a polêmica contra a democracia, o liberalismo, o regime parlamentar e o capitalismo, influíram no processo de prepação ideológica para o regime nazista.

7. Ernst Troeltsch e o caráter absoluto dos valores religiosos

No quadro do historicismo foram Ernst Troeltsch e Friedrich Meinecke que enfrentaram a temática complexa das relações entre o devir histórico e os valores eternos da religião. Essencialmente, a questão fundamental de Troeltsch (1865-1923) é a que brota, por um lado, da consciência histórica que nos mostra o condicionamento de toda forma de religião e, por outro lado, da pretensão da religião de possuir validade absoluta.

Troeltsch rejeita tanto a solução positivista, que fazia da religião o estágio primitivo da humanidade, como a solução romântico-idealista, que via nas diversas religiões a realização de uma essência universal. Para Troeltsch, as religiões são fatos históricos individuais, inclusive o cristianismo. Mas, como ele observa em *O caráter absoluto do cristianismo e a história da religião* (1902), a condicionabilidade de um fenômeno histórico não o priva de validade.

A religião é historicamente condicionada (e, com base em Marx, pode ocorrer sobre ela também um condicionamento econômico). Entretanto, na opinião de Troeltsch, em fenômenos como o surgimento do cristianismo e da Reforma, ela mostra uma *causalidade autônoma,* no sentido de que certos acontecimentos religiosos são produtos de fatos igualmente religiosos. Essa independência da religião em relação à causalidade natural é interpretada por Troeltsch como a presença de Deus no finito. E, segundo ele, o cristianismo é superior às outras religiões precisamente pelo seu reconhecimento explícito da ação de Deus na história. E, assim, a história "distribui o conteúdo da vida espiritual no trabalho de bilhões de homens" e "o seu mistério conhece-o somente Deus".

É óbvio que tal posição devia levar Troeltsch a se posicionar também contra o relativismo dos outros historicistas. Segundo ele, com efeito, "relatividade de valores não quer dizer relativismo, anarquia, acaso ou arbítrio". Em *O historicismo e seus problemas,* de 1922, podemos ler: "A relatividade dos valores só tem sentido se nesse relativo existe algo do absoluto que vive e cria, caso contrário ela seria somente relatividade, mas não relatividade dos *valores*". O absoluto, prossegue Troelsch, "é vontade de criação e de formas, que, nos espíritos finitos, torna-se autoformação, que brota do fundamento e do impulso divino".

8. Friedrich Meinecke e a busca do eterno no átimo

Friedrich Meinecke (1862-1954) não está muito distante da posição de Troeltsch. Historiador da Alemanha moderna, Meinecke, através de importante estudo sobre *A razão de Estado na história moderna* (1924), no qual vê a razão de Estado como a ponte na luta política entre o *Kratos* (isto é, o impulso da força) e o *Ethos* (isto é, a responsabilidade moral), coloca-se diante do problema do historicismo. E o problema do historicismo é que ele "suscitou um relativismo que considera toda formação histórica individual, toda instituição, toda idéia e toda ideologia somente como momento transitório no curso infinito do devir. Todas as coisas, portanto, só têm valor *relativo*". Assim, no historicismo "há veneno corrosivo".

Na opinião de Meinecke, existem três caminhos para neutralizar esse veneno. O primeiro é a fuga romântica para o passado e o segundo a fuga para o futuro. O caminho romântico absolutiza uma época do passado (a época de ouro), ao passo que o outro expressa o otimismo do progresso. Mas ambos os caminhos estão na corrente da história, diz Meinecke: tanto indo contra a corrente como indo no rumo da corrente, sempre se está procedendo em direção *horizontal,* sempre *dentro* da corrente.

Na opinião de Meinecke, porém, terceiro caminho para neutralizar o veneno do historicismo é o caminho *vertical.* É preciso sair da corrente para olhá-la de cima. Esse é o caminho de Goethe, de Ranke e de Troeltsch. Com efeito, foi Goethe quem concebeu a missão individual e, do ponto de vista humano, relativa da própria vida como "Deus a quer e, por conseguinte, absoluta". Em outras palavras, essa perspectiva faz a história coexistir com valores absolutos. Ela "nos leva a buscar e criar o eterno no átimo, na constelação individual da vida". E é nessa posição teórica que se baseia a análise que Meinecke fez do desenvolvimento do historicismo em seu livro sobre *As origens do historicismo* (1936).

Capítulo XV

MAX WEBER: A METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS HISTÓRICO-SOCIAIS E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

1. A obra de Weber: linhas gerais

Max Weber nasceu em Erfurt, em 21 de abril de 1864. Pelo pai, que foi deputado do Partido Nacional Liberal, Weber teve oportunidade de entrar bem cedo em contato com ilustres historiadores, filósofos e juristas da época. Estudou história, economia e direito nas universidades de Heidelberga e Berlim. Laureou-se em Gotinga, em 1889, com uma tese de história econômica sobre a *História das sociedades comerciais na Idade Média*. Em 1892, conseguiu a livre-docência com *A história agrária romana em seu significado para o direito público e privado*. Em 1894, tornou-se professor de economia política na Universidade de Friburgo. Em 1896, passou a ensinar em Heildelberga.

De 1897 a 1903, sua atividade científica e didática ficou bloqueada por causa de grave doença nervosa. Nesse meio tempo, em 1902, juntamente com Werner Sombart, tornara-se co-diretor da prestigiosa revista "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik". Em 1904, realizou viagens aos Estados Unidos. Durante a Primeira Guerra Mundial, defendeu as "razões ideais" da "guerra alemã" e prestou serviço como diretor de hospital militar. Seguiu com angustiada preocupação a ruína moral e cultural da Alemanha, jogada pelo Imperador e por seus ministros no beco sem saída da pura política de poder. Depois da guerra participa da redação da Constituição da República de Weimar. Morreu em Munique, para onde fôra chamado, a fim de ensinar economia política, em 14 de junho de 1920.

A obra de Max Weber, complexa e profunda, constitui um monumento da compreensão dos fenômenos históricos e sociais e,

Max Weber (1864-1920), grande sociólogo e economista, teorizador do método das ciências histórico-sociais.

ao mesmo tempo, da reflexão sobre o método das ciências histórico-sociais. Os trabalhos de Weber podem ser classificados em quatro grupos: 1) Estudos históricos: a) *Sobre as sociedades mercantis da Idade Média* (1889); b) *A história agrária romana em seu significado para o direito público e privado* (1891); c) *As condições dos camponeses na margem oriental do Elba* (1892); d) *As relações agrárias na Antigüidade* (1909). 2) Estudos de sociologia da religião: a) *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905); b) *Escritos de sociologia da religião* (3 vols., 1920-1921). 3) Tratado de sociologia geral: *Economia e sociedade* (1922). 4) Escritos de metodologia das ciência histórico-sociais: a) *A "objetividade" cognoscitiva da ciência social e da política social* (1904); b) *Estudos críticos acerca da lógica das ciências sociais* (1906); c) *Algumas categorias da sociologia abrangente* (1913); d) *O significado da "avaliabilidade" das ciências sociológicas e econômicas* (1917); e) *O trabalho intelectual como profissão* (1919).

Historiador, sociólogo, economista e político, Weber trata dos problemas metodológicos com a consciência das dificuldades que emergem do trabalho efetivo do historiador e do sociólogo, mas sobretudo com a competência do historiador, do sociólogo e do economista. Crítico da "escola história" da economia (Roscher, Knies e Hildebrandt), Weber reivindica, contra ela, a autonomia lógica e teórica da ciência, que não pode se submeter a entidades metafísicas como o "espírito do povo" que Savigny, nas pegadas de Hegel, concebia como criador do direito, dos sistemas econômicos, da linguagem e assim por diante. Para Weber, o "espírito do povo" é produto de inumeráveis variáveis culturais e não o fundamento real de todos os fenômenos culturais de um povo.

Por outro lado, o pensamento de Weber caracteriza-se pela crítica ao materialismo histórico, que dogmatiza e petrifica as relações entre as formas de produção e de trabalho (a chamada "estrutura") e as outras manifestações culturais da sociedade (a chamada "superestrutura"), quando na verdade se trata de uma relação que, a cada vez, deve ser esclarecida segundo a sua efetiva configuração. E, para Weber, isso significa que o cientista social deve estar pronto para o reconhecimento da influência que as formas culturais, como a religião, por exemplo, podem ter sobre a própria estrutura econômica.

Embora situando-se no âmbito do historicismo, Weber freqüentemente deixa de lado distinções e concepções de pensadores que, como ele, se haviam proposto a questão da fundamentação e da autonomia das ciências do espírito, ciências da cultura ou ciências histórico-sociais. Assim, por exemplo, Weber adota a distinção entre *método generalizante* e *método individualizante*, mas a adota afirmando que a individualidade do objeto histórico não é algo que

pertença à substância do objeto a investigar, e sim o resultado da *escolha* individualizante realizada pelo pesquisador no início da investigação, que isola o objeto dos outros objetos, considerando-os insignificantes.

Ademais, sustenta Weber, é preciso relegar aos divertimentos intelectuais a pretensão — típica, entre outros, de Dilthey — de estabelecer a psicologia *como base* da sociologia, porque a sociologia se encontraria na necessidade de, no curso de suas pesquisas, defrontar-se com fenômenos psíquicos. No entanto, observa Weber, será que a sociologia não enfrenta também fenômenos geográficos, econômicos, médicos, artísticos etc.? Com efeito, para Weber não existem *ciências privilegiadas*. O objetivo da ciência é o de alcançar a verdade: descrever e explicar. E esse objetivo é tarefa infinita. Para Weber, como o era para Kant, o conhecimento não será nunca reprodução integral e definitiva da realidade. O destino do cientista, diz ele, é o de ser continuamente superado, em trabalho sem fim.

2. A "doutrina da ciência": objetivo e objeto das ciências histórico-sociais

Para Weber, o objetivo da ciência é o de dizer a verdade, descrever e explicar. E esse também é o objetivo da historiografia, cujo interesse está voltado para a "configuração real e, por conseguinte, individual, da vida social que nos circunda". E é o objetivo das ciências sociais, cujo interesse está voltado para as uniformidades que podem ser encontradas na ação enquanto *agir social,* que é uma ação determinada pela constante referência ao comportamento dos outros.

Em *Economia e sociedade,* Weber distingue quatro tipos de agir social: 1) *comportamento racional em relação a um fim* (como, por exemplo, o do engenheiro que constrói uma ponte ou do general que pretende conquistar a vitória); 2) *ação racional em relação a um valor* (quando o sujeito age racionalmente não para alcançar um resultado extrínseco, mas para permanecer fiel a um valor, como no caso do capitão que vai a pique com o navio que afunda ao invés de abandoná-lo); 3) *ação afetiva* (aquela ditada imediatamente pelo estado de espírito ou pelo humor do sujeito); 4) *ação tradicional* (aquela que é ditada por hábitos, costumes e crenças, tornados como que segunda natureza). Esses tipos de ação encontram-se mais ou menos misturados na vida social, mas sua classificação é necessária para se poder interpretar a vida social.

Assim, as ciências histórico-sociais têm o objetivo de descrever e explicar conformações históricas individuais e regularidades do agir social. Por isso, a quantificação e a medida não são objetivos da

ciência, e sim procedimentos metodológicos oportunos, não, porém, constitutivos do saber científico, cujo objetivo é e continua sendo a verdade "para todos os que querem a verdade". E acrescenta Weber: também não podemos estabelecer como fundamento das ciências histórico-sociais, como geralmente fizeram os historicistas, *a intuição,* ou seja, a penetração simpatética *(Einfühlung)* e a possibilidade de reviver *(Nacherleben)* as experiências *(Erlebnisse)* dos outros.

Contra essa concepção, em grande voga na sua época, Weber observa: 1) que a intuição pertence ao âmbito do sentimento e não ao campo da ciência controlada; 2) que a experiência vivida não pode substituir os conceitos, mas é pessoal e refratária às provas; 3) que, através da experiência vivida, não apenas não podemos reproduzir um acontecimento completamente — visto que o *Erlebnis* sempre realiza uma seleção —, mas, na realidade, nada mais fazemos do que realizar nova experiência; 4) que a experiência vivida, embora *qua talis* não seja um conhecimento científico, entretanto pode tornar-se ciência, com a condição de que seus produtos (afirmações ou hipóteses) sejam submetidos às normas comuns do método científico e superem as devidas provas.

3. A questão da "referência aos valores"

Para Weber, portanto, temos uma "só" ciência porque é "único" o *critério de cientificidade* das diversas ciências: tanto nas ciências naturais como nas ciências histórico-sociais, temos conhecimento científico quando conseguimos produzir *explicações causais.* Entretanto, não é difícil ver que toda explicação causal é somente visão fragmentária e parcial da realidade investigada (por exemplo, as causas *econômicas* da Primeira Guerra Mundial). E como, além disso, a realidade é infinita, tanto extensiva como intensivamente, é óbvio que a regressão causal deveria ir até o infinito: para o conhecimento exaustivo do objeto, os efeitos seriam estabelecidos "desde a eternidade". Entretanto, nós nos contentamos com certos aspectos do devir, estudamos fenômenos precisos e não todos os fenômenos, em suma realizamos uma seleção, tanto dos fenômenos a estudar como dos pontos de vista a partir dos quais os estudamos e, conseqüentemente, das causas de tais fenômenos. Não pode haver dúvidas sobre tudo isso. Mas como se realiza, ou melhor, como funciona essa *seleção?* Com uma expressão tomada de Rickert, Weber responde a essa pergunta dizendo que *a seleção se realiza tendo por referência os valores.*

Aqui, é preciso que nos entendamos com muita clareza. Antes de mais nada, a referência aos valores *(Wertbeziehung)* não tem nada

a ver com o juízo de valor ou com a apreciação de natureza ética. Weber é explícito: o juízo que glorifica ou condena, que aprova ou desaprova, não tem lugar na ciência, precisamente pela razão de que ele é subjetivo. Por outro lado, a referência aos valores, em Weber, não tem nada a dividir com um sistema objetivo e universal qualquer de valores, um sistema em condições de expressar uma hierarquia de valores unívoca, definitiva e válida *sub specie aeternitatis.*

Dilthey já constatara a moderna "anarquia de valores". E Weber aceita esse relativismo: "Quem vive no mundo não pode experimentar em si a luta entre uma pluralidade de valores, cada um dos quais, tomado em si mesmo, parece obrigatório: deverá escolher a qual desses deuses quer servir, mas sempre se encontrará em conflito com algum dos outros deuses do mundo". No campo da ética, Weber é favorável a um politeísmo de valores.

A referência aos valores, portanto, não equivale a pronunciar juízos de valor ("isto é bom", "aquilo é justo", "isto é sagrado"), nem implica o reconhecimento de valores absolutos e incondicionais. Então, o que pretende Weber quando questiona a "referência aos valores"? Para sermos breves, devemos dizer que *a referência aos valores é princípio de escolha: ele serve para estabelecer quais os problemas e os aspectos dos fenômenos, isto é, o campo de pesquisa no qual posteriormente a investigação se realizará de modo cientificamente objetivo, tendo em vista a explicação causal dos fenômenos.*

A realidade é ilimitada, aliás, infinita. E o sociólogo e o historiador só acham *interessantes* certos fenômenos e aspectos desses fenômenos. E eles são *interessantes* não por uma sua qualidade intrínseca, mas somente em referência aos valores do pesquisador. Escreve Weber: "Sem as idéias de valor do pesquisador, não haveria nenhum princípio para a escolha da matéria e nenhum conhecimento significativo do real em sua individualidade". Na realidade, "a prostituição é fenômeno *cultural,* a exemplo da religião ou do dinheiro. E todos os três o são enquanto e *somente enquanto* sua existência e sua forma, que assumem historicamente, toquem direta ou indiretamente os nossos pontos de vista, orientados com base em idéias de valor, que tornam *significativo* para nós o setor da realidade pensando naqueles conceitos".

Segue-se daí que explicar causalmente um acontecimento em sua individualidade não significa *reproduzi-lo* tal e qual ou explicá-lo causalmente na totalidade de suas qualidades individuais: "Isso seria tarefa não apenas impossível, mas também, em princípio, desprovida de sentido". Ao historiador cabe exclusivamente a explicação de elementos e aspectos do acontecimento enquadrável em determinado ponto de vista (ou teoria). E os pontos de vista não

são dados uma vez por todas: a variação dos valores condiciona a variação dos pontos de vista, suscita novos problemas, propõe considerações inéditas, descobre novos aspectos. É o feixe do maior número de pontos de vista definidos e comprovados que nos permite ter a idéia mais exata possível de um problema.

Tudo isso, mais uma vez, mostra o absurdo da pretensão de que as ciências da cultura poderiam e deveriam elaborar um sistema fechado de conceitos definitivos. "Os pontos de partida das ciências da cultura projetam-se mutáveis (...) até o mais distante futuro, enquanto nenhum enrijecimento da vida espiritual fizer a humanidade desistir de propor novas questões à vida, sempre igualmente inexaurível".

4. A teoria do "tipo ideal"

Na opinião de Weber, amiúde a linguagem do historiador ou do sociólogo, diferentemente da linguagem das ciências naturais, funciona mais por sugestão do que por exatidão. E precisamente com o objetivo de dar suficiente rigor a toda uma gama de conceitos utilizados nas investigações histórico-sociais Weber propôs a teoria do "tipo ideal". Escreve ele: "O tipo ideal obtém-se pela *acentuação* unilateral de *um* ou de *alguns* pontos de vista pela conexão de certa quantidade de fenômenos difusos e discretos, existentes aqui em maior e lá em menor medida, por vezes até ausentes, correspondentes àqueles pontos de vista unilateralmente evidenciados, em quadro conceitual em si unitário. Em sua pureza conceitual, esse quadro nunca poderá ser encontrado empiricamente na realidade: ele é uma *utopia*. E ao trabalho histórico se apresenta a tarefa de verificar, em cada caso individual, a maior ou menor distância da realidade daquele quadro ideal, estabelecendo, por exemplo, em que medida o caráter econômico das relações de determinada cidade pode ser qualificado conceitualmente como próprio da economia urbana".

Portanto, pode-se ver que o "tipo ideal" é instrumento metodológico ou, se assim se preferir, expediente heurístico ou de pesquisa. Com ele, construímos um quadro ideal (por exemplo, de cristianismo, de economia urbana, de capitalismo, da Igreja, de seita etc.) para depois com ele medir ou *comparar* a realidade efetiva, controlando a aproximação *(Annäherung)* ou o distanciamento em relação ao modelo.

Brevemente, pode-se dizer que: 1) a tipicidade ideal não se identifica com a realidade autêntica, não a reflete nem a expressa; 2) ao contrário, em sua "idealidade", a tipicidade ideal se afasta da realidade efetiva para afirmar melhor os seus vários aspectos; 3) a

tipicidade ideal não deve ser confundida com a avaliação ou o valor, "este filho da dor de nossa disciplina"; 4) o tipo ideal, repetindo, pretende ser instrumento metodológico ou instrumento heurístico: os conceitos ideais-típicos são *uniformidades limites.*

5. A possibilidade objetiva e o peso diverso das causas de acontecimento histórico

A pesquisa histórica é individualizante, isto é, diz respeito às individualidades históricas (a política agrária romana, o direito comercial na Idade Média, o nascimento do capitalismo, as condições dos camponeses na Alemanha à leste do Elba etc.). O historiador quer descrever e dar conta dessas individualidades. Mas dar conta delas significa explicá-las. E, para explicá-las, necessita-se de conceitos e de regularidades gerais pertencentes às ciências nomológicas. Entre elas, vistas como instrumentos de explicação histórica, Weber considerou especialmente a sociologia. Em outros termos, para explicar os fatos históricos precisa-se de leis, que o historiador vai buscar sobretudo na sociologia, que descobre "conexões e regularidades" nos comportamentos humanos.

Deve-se notar, porém, que, quando o historiador explica um fato, geralmente o faz referindo-se a uma *constelação de causas.* Mas, aos seus olhos, nem todas as causas têm igual peso. Eis, portanto, a questão: *como pode o historiador determinar o peso de uma causa na ocorrência de um acontecimento?* Para bem compreender a questão, Weber se remete a algumas opiniões do historiador Eduard Meyer, para quem o desencadeamento da segunda guerra púnica foi conseqüência de decisão voluntária de Aníbal, assim como a explosão da guerra dos sete anos ou da guerra de 1866 foram, respectivamente, conseqüência de decisão de Frederico, o Grande, e de Bismarck. Meyer também afirmara que a batalha de Maratona foi de grande importância histórica para a sobrevivência da cultura grega e, por outro lado, que as fuzilarias que, na noite de março de 1848, deram início à revolução em Berlim não foram determinantes, pelo fato de que, dada a situação na capital prussiana, *qualquer* incidente teria podido fazer explodir a luta.

Opiniões desse tipo atribuem a certas causas importância maior que a outras. E essa desigualdade de significado entre os vários antecedentes do fenômeno pode ser detectada, diz Weber, já que, com base nos conhecimentos e nas fontes à disposição, o historiador constrói ou imagina um desenvolvimento *possível,* excluindo uma causa para determinar o seu peso e a sua importância no devir efetivo da história. Assim, em relação aos exemplos anteriores, o historiador se propõe, pelo menos implicitamente, a

pergunta: o que teria acontecido se os persas houvessem vencido, se Bismarck não houvesse tomado aquela decisão e se não houvesse acontecido a fuzilaria em Berlim? Analogamente a um penalista, o historiador isola mentalmente uma causa (por exemplo, a vitória de Maratona ou a fuzilaria nas ruas de Berlim), excluindo-a da constelação de antecedentes, para depois se perguntar se, sem ela, o curso dos acontecimentos teria sido igual ou diferente.

Assim, se constróem *possibilidades* objetivas, isto é, opiniões (baseadas no saber à disposição) sobre como as coisas *podiam* ocorrer, para se compreender melhor como elas ocorreram. Prosseguindo no exemplo, se os persas houvessem vencido, então é *verossímil* (ainda que não *necessário,* pois Weber não é determinista) que eles houvessem imposto na Grécia, como fizeram em toda parte onde venceram, uma cultura teocrático-religiosa baseada nos mistérios e nos oráculos. Essa é uma possibilidade objetiva e não gratuita, para que compreendamos que a vitória de Maratona é causa muito importante para o desenvolvimento posterior da Grécia e da Europa. Já as fuzilarias diante do castelo de Berlim, em 1848, pertencem à ordem das causas acidentais, pelo fato de que a revolução teria explodido de qualquer forma.

6. A polêmica sobre a "avaliabilidade"

Weber distingue claramente entre conhecer e avaliar, entre juízos de fato e juízos de valor, entre "o que é" e "o que deve ser". Para ele, a ciência social é avaliativa, no sentido de que procura a verdade, ou seja, procura apurar como ocorreram os fatos e por que ocorreram assim e não diferentemente. A ciência explica, não valora.

Dentro do trabalho de Weber, tal tomada de posição tem dois significados: um, epistemológico, consiste na defesa da *liberdade* da ciência em relação a valorações ético-político-religiosas (uma teoria científica não é católica nem protestante, não é liberal nem marxista); o outro, ético-pedagógico, consistia na defesa da ciência em relação às deformações demagógicas dos chamados "socialistas de cátedra", que subordinavam o valor da verdade a valores ético-políticos, isto é, subordinavam a cátedra aos ideais políticos.

Com base nisso, é oportuno fixar em alguns breves pontos as considerações de Weber sobre a questão da avaliabilidade:

a) O professor deve ter claro quando faz ciência e, ao contrário, quando faz política.

b) Dado que o estudante, pelo menos naquela época, não era interlocutor, Weber pergunta-se se inculcar aos outros as próprias idéias políticas usando a cátedra (jogando com o fato de ser

cientista e sem que se dê a possibilidade do contraditório) não esconde efetivamente uma prepotência.

c) Admitida a distinção entre ciência e política, Weber afirma que, por exemplo, o anarquista, que nega por princípio a validade das convenções e do direito, pode ser excelente professor de direito, precisamente porque a sua intuição pode problematizar concepções que passam por "evidentes" aos olhos dos juristas. Por isso, Weber se opunha aos colegas que se recusavam a confiar uma cátedra universitária a professores socialistas ou marxistas.

d) O que Weber não tolera é que se difunda como verdades científicas aquilo que, na verdade, nada mais é do que opiniões pessoais ou subjetivas.

e) Admitidas a especialização universitária e a liberdade de opinião, Weber não compreende como o estudioso sinta a necessidade de inculcar nos estudantes em aula, além da matéria específica que constitui o objeto do seu ensino, também uma concepção do mundo, pois não existe especialização em "profecia pedagógica".

f) O professor que põe no mesmo saco a análise rigorosa e o juízo de valor pessoal conquista sucesso mortificando o auditório: com efeito, é fácil brincar de reformador onde não se deve enfrentar as forças e as tensões efetivas a serem reformadas.

g) Quando os estudantes são forçados ao silêncio (ou ao semi-silêncio, pelo medo do exame), se lhes está faltando com o respeito e a lealdade, ostentando as qualidades próprias e preferências pessoais.

h) Dado que a cátedra não permite *paridade* aos interlocutores, a simples honestidade exige que o professor que quer propagar os seus ideais sirva-se de meios que estão à disposição de todos os cidadãos: reuniões públicas (onde não se está imune ao contraditório), adesão a uma organização, a um círculo, a um partido, uso da imprensa, manifestações de rua etc.

i) Uma vez na cátedra, o professor deve estar a serviço da verdade e não dos grupos de poder ou dos grupos de pressão.

l) Se se pensasse que a sala de aula é lugar de debate ideológico, então seria preciso conceder o mesmo direito aos adversários, pois a sala de aula não é tribuna para um só interlocutor.

m) Se, durante uma lição, o professor não pode se conter em produzir avaliações, então deveria ter a coragem e a probidade de indicar aos alunos o que é puro raciocínio lógico ou explicação empírica e o que tem a ver com apreciações pessoais e convicções subjetivas.

n) Em essência, o professor não deve se *aproveitar* de sua posição de professor para fazer propaganda de seus valores. Os deveres do professor são dois: primeiro, ser cientista e ensinar os outros a se

tornarem cientistas; segundo, ter a coragem de propor em discussão os seus valores pessoais, especialmente onde eles podem ser *efetivamente* discutidos e não onde se possa *facilmente* contrabandeá-los. Foi por isso que Weber, em sua vida de professor, sempre desdenhou a fácil formação de grupelhos de amigos de professor, grupinhos de amizade que vão em detrimento da formação científica dos alunos e da discussão crítica dos valores do professor.

o) A ciência é distinta dos valores, mas não está separada deles: uma vez fixado o objetivo, a ciência pode nos dar os meios mais apropriados para alcançá-lo, pode prever quais serão as prováveis conseqüências do empreendimento, pode nos dizer qual é ou será o "custo" da realização do fim a que nos propomos, pode nos mostrar que, dada uma situação de fato, certos fins são irrealizáveis ou momentaneamente irrealizáveis e pode nos dizer também que o fim desejado contrasta com outros valores. Mas, de qualquer modo, a ciência nunca nos dirá o que *devemos* fazer. O que devemos fazer? Como devemos viver? Se propormos essas interrogações à ciência, nunca teremos resposta, porque teremos batido à porta errada. Cada um de nós deve buscar essas respostas em si mesmo, seguindo a sua inspiração ou a sua fraqueza. O médico pode até nos curar, mas, enquanto médico, não está em condições de estabelecer se vale ou não vale à pena viver.

7. A ética protestante e o espírito do capitalismo

Tanto no seu grande tratado *Economia e sociedade* (basta ver o capítulo "Tipos de comunidade religiosa") como nos *Escritos de sociologia da religião,* Weber estudou a relevância social das formas religiosas de vida. O ponto de partida da história religiosa da humanidade é um mundo repleto do sagrado e, em nossa época, o ponto de partida é aquilo que Weber chama de *desencanto do mundo (Entzauberung der Welt).*

Como comenta Raymond Aron, "O mundo no qual o capitalista vive, no qual vivemos todos nós, soviéticos e ocidentais, é feito de matéria ou de seres à disposição dos homens, destinados a serem utilizados, transformados, consumidos e desprovidos de toda sedução carismática". Essencialmente, o que tipifica a civilização contemporânea, na opinião de Weber, é precisamente o desencanto do mundo: "A ciência nos faz ver na realidade externa unicamente forças cegas, que podemos dispor a nosso serviço, mas não pode fazer sobreviver nada dos mitos e da divindade com que o pensamento dos primitivos populava o universo. Nesse mundo desprovido de encantos, as sociedades humanas evoluem para uma organização mais racional e sempre mais burocrática".

Não podemos nos deter aqui nos interessantíssimos problemas levantados no grande tratado *Economia e sociedade.* Entretanto, é obrigatório pelo menos acenar ao famoso livro de Weber *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* de 1905. Weber define o capitalismo como a existência de empresas que têm como objetivo o máximo lucro a atingir através da organização racional do trabalho. A característica distinta do capitalismo é a união da vontade de lucro com a disciplina racional. O *auri sacra fames* encontra-se mais ou menos em todas as sociedades, mas o que talvez só tenha acontecido uma única vez é a satisfação desse desejo não pela conquista, a aventura ou a especulação, mas com a disciplina e a ciência. Uma empresa capitalista visa à acumulação indefinida recorrendo à organização burocrática (que, ademais, sustenta Weber, não pode deixar de se desenvolver na sociedade moderna, qualquer seja a forma da propriedade dos meios de produção).

Weber está persuadido de que o capitalismo moderno deve a sua força propulsora à ética calvinista. A concepção calvinista em questão é a que se pode encontrar no texto da *Confissão de Westminster,* de 1647, resumida por Weber nos seguintes cinco pontos: 1) Existe um Deus absoluto e transcendente, que criou o mundo e o governa, mas que o espírito finito dos homens não pode captar. 2) Esse Deus, onipotente e misterioso, predestinou cada um de nós à salvação ou à danação, sem que, com nossas obras, possamos modificar um decreto divino já estabelecido. 3) Deus criou o mundo para a sua glória. 4) Esteja destinado à salvação ou à danação, o homem tem o dever de trabalhar pela glória de Deus e criar o reino de Deus sobre esta terra. 5) As coisas terrenas, a natureza humana e a carne pertencem ao mundo do pecado e da morte; a salvação não pode ser para o homem senão dom totalmente gratuito da graça divina.

Esses diferentes elementos podem-se encontrar dispersos em outras concepções religiosas, mas a combinação de tais elementos, precisa Weber, é original e única, com conseqüências verdadeiramente de grande importância. Antes de mais nada, encontra aqui sua conclusão aquele grande processo histórico-religioso de eliminação do elemento mágico do mundo *(Entzauberung),* processo que se iniciou com as profecias judaicas e prosseguiu com o pensamento grego. Não há comunicação entre o espírito finito e o espírito infinito de Deus. Em segundo lugar, a ética calvinista está ligada a uma concepção anti-ritualista que leva a consciência ao reconhecimento de uma ordem natural que a ciência pode e deve explorar (R. Aron).

Ademais, há o problema da predestinação. Para os calvinistas, "a *certitudo salutis,* no sentido do reconhecimento do estado

de graça, devia assumir importância absolutamente predominante. Em toda parte onde se afirmou a doutrina da predestinação apareceu o problema de saber se havia sinais certos pelos quais se pudesse reconhecer a pertença aos *electi*". Pois bem, os calvinistas viram o sucesso mundano na própria profissão o sinal da certeza da salvação. Essencialmente, as seitas calvinistas acabaram por encontrar no sucesso temporal, sobretudo no sucesso econômico, a prova da eleição divina. Por outros termos, o indivíduo é impelido a trabalhar para superar a angústia em que é mantido pela incerteza de sua salvação.

Há mais, porém: a ética protestante ordena ao crente desconfiar dos bens deste mundo e praticar conduta ascética. A essa altura, está claro que trabalhar racionalmente em função do lucro e não gastar o lucro, mas reinvesti-lo continuamente, constitui comportamento inteiramente necessário ao desenvolvimento do capitalismo. Aí está, portanto, a afinidade espiritual entre um comportamento protestante e o comportamento capitalista. Como dizia Marx em *O Capital:* "Acumulai, acumulai, dizem a Lei e os profetas". Pois bem, segundo Max Weber, a ética protestante fornece uma explicação e uma justificação para aquela estranha conduta — da qual não há exemplo nas civilizações não ocidentais — caracterizada pela busca do máximo lucro, não tendo em vista o seu desfrute, e sim o seu reinvestimento.

8. Weber e Marx

Do materialismo histórico, Weber rejeita o pressuposto marxista de direção determinada de condicionamento que vai da estrutura para a superestrutura e que tenha o caráter de interpretação geral da história. E, contrariamente à posição marxista do inelutável condicionamento do momento econômico sobre qualquer outro estado pessoal ou social, material ou imaterial, Weber defende, no escrito *A "objetividade" cognoscitiva da ciência social e da política social,* a divisão dos fenômenos sociais com base em sua relação com a economia.

Escreve Weber: "Dentro do âmbito dos problemas econômico-sociais, nós podemos distinguir processos e conjuntos de normas e instituições etc., cujo significado cultural consiste para nós essencialmente em seu lado econômico e que, em primeiro lugar, nos interessam somente *desse* ponto de vista, como, por exemplo, os processos da vida das bolsas e dos bancos. Isso acontecerá normalmente (ainda que não exclusivamente) quando se tratar de instituições que tenham sido criadas ou sejam utilizadas conscientemente para objetivos econômicos. Podemos chamar tais objetos

do nosso conhecer com o nome de processos ou então de instituições *econômicas*".

E prossegue: "A esses, acrescentam-se outros — como, por exemplo, os processos da vida religiosa — que não nos interessam ou então seguramente não nos interessam em primeiro lugar, do ponto de vista do seu significado econômico e em virtude dele, mas que, no entanto, em determinadas circunstâncias, adquirem significado desse ponto de vista, já que deles derivam efeitos que nos interessam do ponto de vista econômico: trata-se de fenômenos *economicamente relevantes*".

E conclui: "Por fim, entre os fenômenos que não são econômicos em nosso sentido, há alguns que não apresentam para nós nenhum interesse ou, pelo menos, não apresentam interesse considerável — como, por exemplo, a direção do gosto artístico de uma época —, mas que, por seu turno, no caso específico, foram influenciados em medida mais ou menos forte por motivos econômicos em certos aspectos importantes de sua fisionomia, como, por exemplo, o tipo de organização social do público que se interessa pela arte: trata-se de fenômenos *condicionados* economicamente".

Como se vê, Weber procura *ampliar* e *desdogmatizar* a posição marxista. Escreve ele: "Sem dúvida, isolar o aspecto econômico-social da vida cultural representa sensível delimitação do nosso tema. Pode-se dizer que o ponto de vista econômico ou, como se definiu imprecisamente, *materialista,* com base no qual é aqui considerada a vida da cultura, é ponto de vista unilateral. E, certamente, essa unilateralidade é intencional".

E é exatamente dessa unilateralidade intencional e dogmática do marxismo que Weber quer que nos libertemos, a fim de que possamos ver efetivamente o poder científico das hipóteses marxistas. Afirma ele: "Livres finalmente da confiança antiquada na possibilidade de deduzir a totalidade dos fenômenos culturais como produtos ou então como função de constelações de interesses *materiais,* nós consideramos, porém, por outro lado, que a análise dos fenômenos sociais e dos processos da cultura do ponto de vista do seu condicionamento e de sua dimensão econômica tem sido e ainda pode continuar sendo em qualquer época previsível, com a aplicação cautelosa e livre de toda restrição dogmática, um princípio científico de fecundidade criadora. A chamada *concepção materialista da história* como *intuição do mundo* ou como denominador comum de aplicação causal da realidade histórica deve ser rejeitada do modo mais decidido, mas o acurado emprego da interpretação econômica da história é um dos objetivos essenciais de nossa revista".

Weber, portanto, aceita de bom grado a explicação em termos econômicos da história. O que ele rejeita é a metafisicização e a

dogmatização de tal perspectiva. A propósito disso, escreve: "A concepção materialista da história do velho sentido genialmente primitivo, que se apresenta, por exemplo, no *Manifesto* comunista, hoje só sobrevive na cabeça de pessoas privadas de competência específica e de diletantes. Entre essa gente, ainda se pode encontrar de forma extensa o fato de que sua necessidade causal de explicação de um fenômeno histórico não encontra satisfação enquanto não se mostram (ou não aparecem), de algum modo em algum lugar, causas econômicas. Mas precisamente nesses casos eles se contentam com hipóteses de malhas mais amplas e formulações mais gerais, enquanto sua necessidade dogmática é satisfeita ao considerar que as *forças instintivas* econômicas são as forças *próprias,* as únicas *verdadeiras* e, em última instância, as forças sempre decisivas".

Diz Weber que absolutizar uma perspectiva quando ela foi recém-descoberta constitui fenômeno histórico típico de toda disciplina. No caso do materialismo histórico, deve-se levar na devida conta a "questão dos trabalhadores", que, com sua natureza ética, leva o teórico ao caminho do ineliminável caráter monístico da perspectiva. E quando, em um período, se superestima determinada concepção, geralmente logo em seguida passa-se a subestimá-la, a tal ponto que acabamos perdendo a sua fecundidade científica.

O fato grave é que, na opinião de Weber, os que aceitam dogmaticamente a concepção materialista da história com "acriticidade sem igual", onde quer que se apresentem dificuldades para a explicação puramente econômica, apressam-se a aplicar *expedientes* para manter de pé a validade universal da interpretação economicista, afirmando, por exemplo, que aquilo que não é economicamente dedutível revela-se cientificamente desprovido de significado e, portanto, *acidental* ou então estendendo o conceito de "econômico" de modo tão vago que acaba por se perder o poder científico da teoria.

Para concluir, podemos dizer que Weber: a) aceita a perspectiva marxista nos limites em que ela, a cada vez, é adotada como conjunto de hipóteses explicativas a serem comprovadas caso a caso; b) rejeita a perspectiva marxista quando se transforma em dogma metafísico e, simultaneamente, se apresenta como concepção científica do mundo; c) não é intenção de Weber, como escreve em *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* a de "substituir" uma interpretação causal da civilização e da história abstratamente materialista por outra espiritualidade, porém, igualmente abstrata: "Ambas são possíveis, mas com ambas serve-se igualmente pouco à verdade histórica quando elas pretendem ser, não preparação, mas conclusão da investigação".

9. O desencantamento do mundo e a fé como "sacrifício do intelecto"

No escrito *A ciência como profissão,* depois de afirmar que "ser superados no plano científico é (...) não somente o nosso destino, de todos nós, mas também o nosso objetivo", Max Weber se propõe *o problema do significado da ciência.* Trata-se do problema do significado de uma atividade que "não alcança e jamais poderá alcançar seu fim": qual a obra possuidora de sentido que o homem de ciência acredita produzir "com essas criações sempre destinadas a envelhecer e deixando-se absorver por essa atividade dividida em setores especializados e que se projetam para o infinito"?

Para Weber, "o progresso científico é fração, sem dúvida a mais importante, daquele processo de intelectualização ao qual estamos sujeitos há séculos". E o significado profundo dessa intelectualização e racionalização progressivas segundo Weber, está "na *consciência* ou na *fé* de que basta *querer* para *poder:* em princípio, qualquer coisa pode ser dominada pela *razão.* O que significa o desencantamento do mundo. Não é mais preciso recorrer à magia para dominar ou para obter as graças dos espíritos, como faz o selvagem para quem existem tais potências. Isso é suprido pela *razão* e os meios técnicos. É sobretudo esse o significado da intelectualização como tal".

Admitido esse desencantamento do mundo, Weber então se pergunta qual será o significado da "ciência como vocação". E escreve que a resposta mais simples a essa interpretação a oferece Tolstoi: a ciência "é absurda, porque não responde à única pergunta importante para nós: o que devemos fazer, como devemos viver?" Além de pressupor a validade das normas da lógica e do método, a ciência também deve pressupor que "o resultado do trabalho científico é importante no sentido de ser 'digno de ser conhecido' *(wissenswert)".*

Mas é evidente que, por seu turno, "esse pressuposto não pode ser demonstrado com os meios da ciência" e "menos ainda se pode demonstrar se o mundo por elas (as ciências) descrito é digno de existir: se tem 'significado' ou se tem sentido existir nele". Com isso, as ciências naturais "não se preocupam". Apenas para exemplificar, a "ciência médica não se propõe a questão de se e quando a vida vale à pena ser vivida. Todas as ciências naturais dão resposta a esta pergunta: o que devemos fazer *se* quisermos dominar *tecnicamente* a vida? Mas a questão de se queremos e devemos dominá-la tecnicamente e se isso, em última instância, tem verdadeiramente significado é questão que elas deixam inteiramente suspensa ou então a pressupõem para os seus fins".

Da mesma forma, as ciências históricas "nos ensinam a entender os fenômenos da civilização *(Kulturerscheinungen)* —

políticos, artísticos, literários ou sociais — nas condições do seu surgimento. Elas pressupõem que haja interesse em participar, através de tal procedimento, na comunidade dos 'homens civis' *(Kulturmenschen)*. Mas elas não estão em condições de demonstrar 'cientificamente' que as coisas são assim e o fato de elas o pressuporem não demonstra de modo algum que isso seja evidente. E, com efeito, não o é em absoluto".

Essencialmente, a ciência pressupõe a escolha da razão científica. E essa escolha não pode ser justificada cientificamente. A afirmação de que "a verdade científica é um bem" não é afirmação científica. Nem pode sê-lo, já que a ciência, embora pressupondo valores, não pode fundamentar os valores. A ciência não pode fundamentar valores, mas também não pode rejeitá-los: "Quem, vai querer experimentar 'refutar cientificamente' a ética do Sermão da montanha ou, por exemplo, a máxima 'não resista ao mal' ou então a imagem de dar a outra face? E, no entanto, está claro que, do ponto de vista mundano, prega-se ali uma ética da falta de dignidade. É preciso escolher entre a dignidade religiosa, que é o fundamento dessa ética, e a dignidade viril, que prega algo bem diferente: 'Deves resistir ao mal, caso contrário também serás responsável se ele prevalecer'. Que alguém seja o diabo e outro o deus é algo que depende do próprio comportamento em relação ao fim último. Cabe ao indivíduo decidir quem é deus e quem é diabo para ele. E assim ocorre em todos os ordenamentos da vida".

O mestre não é chefe e a ética não é ciência: "A vida (...) só conhece a impossibilidade de conciliar e resolver o antagonismo entre as posições últimas geralmente em relação à vida, vale dizer, a necessidade de *decidir* por uma ou por outra. Se, nessas condições, vale à pena fazer da ciência 'profissão' e se ela própria constitui 'profissão' dotada de valor objetivo — eis outro juízo de valor sobre o qual não é dado pronunciar-se na sala de aula".

Então, a qual dos valores em luta devemos servir? Ou talvez a algum outro, quem sabe? Bem, é preciso dizer, sentencia Weber, que a resposta a essa pergunta "cabe a um profeta ou a um redentor". Mas, neste nosso mundo desencantado, *não existe* o invocado profeta ou redentor. E "os falsos profetas das cátedras", com seus sucedâneos, não bastam para cancelar o fato fundamental que o destino nos impõe de viver em época sem Deus e sem profetas.

Para ele, "é o destino de nossa época, com a sua racionalização e intelectualização característica e, sobretudo, com o seu desencantamento do mundo, que precisamente os valores supremos e sublimes tenham se tornado estranhos ao grande público para se refugiarem no reino extramundano da vida mística ou na fraternidade das relações imediatas e diretas entre os indivíduos". Para quem não está em condições de enfrentar firmemente esse

destino da nossa época, Weber aconselha que volte em silêncio, sem a costumeira conversão publicitária, mas sim pura e simplesmente, aos braços das antigas Igrejas, que estão ampla e misericordiosamente abertos, não lhe dificultando a vida. "Entretanto, é preciso cumprir — é inevitável — o 'sacrifício do intelecto', de um modo ou de outro. Se ele for realmente capaz, não o censuraremos por isso".

Em toda teologia "positiva", o crente chega a um ponto em que é válida a famosa máxima: "Credo non quod, sed *quia* absurdum". Para Weber, aí está o "sacrifício do intelecto": isso "leva o discípulo ao profeta e o crente à Igreja". E, sendo assim, Weber sustenta que "está claro que (...) a tensão entre a esfera dos valores da 'ciência' e a esfera da salvação religiosa é insanável".

O mundo da razão científica é mundo desencantado. E a simples probidade intelectual, diz Weber, nos impõe deixar claro que, hoje, todos os que vivem à espera de novos profetas e novos redentores encontram-se na mesma situação descrita no belíssimo canto da guarda iduméia durante o período do exílio, que se lê no oráculo de Isaías:

> De Seir chamam por mim: "Guarda, que resta da noite? Guarda, que resta da noite?" O guarda responde: "A manhã vem chegando, mas ainda é noite. Se quereis perguntar, perguntai! Vinde de novo!"

Sendo assim, diz ainda Weber, nós "nos voltaremos para o nosso trabalho e cumpriremos a nossa 'tarefa cotidiana', em nossa qualidade de homens e na nossa atividade profissional. Isso é simples e fácil quando cada qual encontra e segue o demônio que puxa os fios da *sua* vida".

Capítulo XVI

O PRAGMATISMO

1. Linhas gerais

O pragmatismo nasceu nos Estados Unidos, nas últimas décadas do século passado, e sua força de expressão, tanto na América quanto na Europa, chegou ao seu ponto máximo nos primeiros quinze anos do nosso século. Do ponto de vista sociológico, o pragmatismo representa a filosofia de uma nação voltada com confiança para o futuro, enquanto do ponto de vista da história das idéias se configura como a contribuição mais significativa dos Estados Unidos à filosofia ocidental.

O pragmatismo é a forma que o empirismo tradicional assumiu nos Estados Unidos. Com efeito, enquanto o empirismo tradicional, de Bacon a Locke, de Berkeley a Hume, considerava válido o conhecimento baseado na *experiência* e a ela redutível — concebendo a experiência como a acumulação e organização progressiva de dados sensíveis passados ou presentes —, para o pragmatismo *a experiência é abertura para o futuro, é previsão, é norma de ação.*

Os representantes mais prestigiosos do movimento pragmatista foram: Charles Peirce, William James, George Herbert Mead e John Dewey nos Estados Unidos; Ferdinand Schiller na Inglaterra (Schiller, porém, concluiu seus estudos em Los Angeles, nos Estados Unidos); Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati e Mario Calderoni na Itália; Hans Vaihinger na Alemanha e Miguel de Unamuno na Espanha.

A simples relação desses pensadores já mostra quão complexo e variado foi o movimento pragmatista de pensamento. Na realidade, em 1908, Arthur O. Lovejoy já classificava nada menos que

treze tipos diversos de pragmatismo, que, de quando em vez, se diferenciavam na teoria do conhecimento, na teoria da verdade, na teoria do significado, na teoria dos valores. Desse modo, a gama dos significados do conceito de pragmatismo se estende do "pragmatismo lógico" de Peirce e Vailati até a formas de voluntarismo e de vitalismo irracionalistas e incontroláveis.

2. O pragmatismo lógico de Charles S. Peirce

2.1. Os procedimentos para fixar as "crenças"

Se, na época, o pragmatismo de William James teve mais sucesso, no entanto o pragmatismo de Charles S. Peirce (Cambridge, Massachussets, 1839-Milford, 1914) exerceu e ainda em nossos dias exerce influência decididamente mais importante sobre as pesquisas metodológicas e semiológicas. Para se diferenciar da concepção de James, Peirce — que, em 1898, fôra o primeiro a usar o termo "pragmatismo" — propôs para a sua própria concepção o nome de "pragmaticismo", palavra bastante feia para que viesse a ser roubada.

Contra Descartes, Peirce afirma que o conhecimento não é intuição; contra a filosofia do senso comum dos escoceses, sustenta que o conhecimento não é aceitação acrítica das percepções do senso comum; contra Kant, diz que o conhecimento não é síntese a priori. Para Peirce, *o conhecimento é pesquisa.* E a pesquisa se inicia com a *dúvida.* É a irritação da dúvida que causa a luta para se obter o estado de *crença,* que é estado de calma e satisfação. E nós procuramos obter crenças, já que são esses hábitos que determinam as nossas ações: "A crença não nos faz agir imediatamente, mas nos põe em condições de nos comportarmos de certa maneira quando surge a oportunidade. A dúvida não tem nenhum efeito desse tipo, mas nos estimula à ação até que ela seja destruída".

Então como, isto é, por que caminhos ou procedimentos, se passa da dúvida à crença? No ensaio de 1877 *The Fixation of Belief* (A fixação da crença), Peirce sustenta que os métodos para fixar a crença são substancialmente redutíveis a quatro: 1) o método da *tenacidade;* 2) o método da *autoridade;* 3) o método do *a priori;* 4) por fim, o método *científico.*

O *método da tenacidade* é o comportamento do avestruz, que esconde a cabeça na areia quando se aproxima o perigo: é o caminho de quem está seguro somente na aparência, ao passo que, em seu interior, está espantosamente inseguro. E tal insegurança emerge quando ele se defronta com outras crenças, reputadas igualmente boas por outros. O impulso social, escreve Peirce, é contra esse

método. O *método da autoridade* é o de quem, com a ignorância, o terror e a inquisição, quer alcançar a concordância de quem não pensa igual ou não pensa em harmonia com o grupo ao qual pertence. Esse é método que tem "incomensurável superioridade mental e moral sobre o método da tenacidade", o seu sucesso tem sido grande e "de fato, sempre apresentou os mais majestosos resultados": é esse o método das crenças organizadas. Mas nenhuma de tais crenças organizadas permaneceu eterna; na opinião de Peirce, a crítica as corroeu e a história as redimensionou e, de qualquer forma, as particularizou. O *método do "a-priori"* é o de quem considera que suas próprias proposições fundamentais *estão de acordo com a razão.* Entretanto, observa Peirce, a razão de um filósofo não é a razão de outro filósofo, como demonstra a história das idéias metafísicas. O método apriorista leva ao insucesso, porque "faz da pesquisa algo semelhante ao desenvolvimento do gosto", visto ser método que "não difere de modo essencial do método da autoridade".

Assim, por um ou outro motivo, esses três métodos (da tenacidade, da autoridade e do a-priori) não se sustentam. Se quisermos estabelecer validamente as nossas crenças, segundo Peirce, o método correto é o método científico.

2.2. **Dedução, indução, abdução**

Ora, na ciência, temos três diferentes modos fundamentais de raciocínio: a *dedução,* a *indução* e aquele que Peirce chama de *abdução.* A dedução é o raciocínio que não pode levar de premissas verdadeiras a conclusões falsas. A indução é "argumentação que a partir do conhecimento de que certos membros de uma classe, escolhidos ao acaso possuem certas propriedades, conclui que todos os membros da mesma classe igualmente as terão". A indução, diz Peirce, move-se na linha de fatos homogêneos: classifica e não explica. O salto da linha dos fatos para a das suas razões, ao contrário, temos com o tipo de raciocínio que Peirce chama de abdução, cujo esquema é o seguinte:

1. Observa-se C, um fato surpreendente.
2. Mas, se A fosse verdadeiro, então C seria natural.
3. Portanto, há razões para se suspeitar que A seja verdadeiro.

Esse tipo de argumentação nos diz que, para encontrar a explicação de *fato problemático,* devemos inventar uma *hipótese* ou conjectura, da qual se *deduza* conseqüências, que, por seu turno, possam ser verificadas *indutivamente,* isto é, experimentalmente. Esse é o modo pelo qual a abdução mostra-se intimamente relacionada com a dedução e a indução. Por outro lado, a abdução

mostra que as crenças científicas são sempre *falíveis,* já que as provas experimentais sempre poderão desmentir as conseqüências de nossas conjecturas: "Para a mente científica, a hipótese está sempre *in prova.*"

2.3. Como tornar claras as nossas idéias: a regra pragmática

Assim, o método válido para fixar as crenças é o método científico, que consiste em formular hipóteses e submetê-las a verificação, com base em suas conseqüências. Era desse modo que Peirce aplicava à lógica da pesquisa científica a sua regra pragmática, válida mais amplamente também para a teoria do significado, que o autor apresenta no ensaio *How to Make Our Ideas Clear (Como tornar claras as nossas idéias),* de 1878.

Em essência, aquilo que Peirce defende é que "um *conceito,* isto é, o significado racional de uma palavra ou de outra expressão, consiste exclusivamente em seus concebíveis reflexos sobre a conduta de vida, de modo que, dado que, obviamente, nada daquilo que não possa resultar do experimento pode ter qualquer reflexo direto sobre a conduta, então, se alguém pode definir acuradamente todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito pode implicar, terá conseqüentemente uma definição completa do conceito — *e nele não há absolutamente nada mais*".

Assim, um *conceito* se reduz aos seus *efeitos experimentais concebíveis.* Essses efeitos experimentais, por seu turno, se reduzem a *ações possíveis* (isto é, a ações efetuáveis no momento em que se apresentar a oportunidade). E a ação se refere exclusivamente àquilo que atinge os *sentidos.* Assim, por exemplo, o conceito de vinho se reduz a certos de seus efeitos controláveis, que, para nós, representam avisos para que, na oportunidade, em relação àquelas coisas que acreditamos serem vinho, nos comportemos de modo adequado às qualidades que acreditamos que o vinho possui. É assim que, para nós, as nossas crenças são normas de ação possível. E, desse modo, torna-se clara a máxima pragmática: "Consideremos os efeitos, que podem ter concebíveis conseqüências práticas, que pode ter o objeto da nossa concepção. Então, a concepção desses efeitos é toda a nossa concepção do objeto".

Com base nisso, é evidente que o pragmatismo de Peirce não reduz de modo algum a verdade à utilidade, mas se estrutura muito mais como uma lógica da pesquisa ou uma norma metodológica que vê a verdade como por fazer, no sentido de considerar verdadeiras as idéias cujos efeitos concebíveis são comprovados pela ocorrência prática, em êxito que nunca é definitivo e absoluto. A verdade, escreve Peirce, jaz no futuro. Desse modo, o pragmatismo de Peirce

é empirismo, sim, mas empirismo que, diferentemente do empirismo clássico, está voltado para o futuro, insistindo no controle contínuo e no possível uso futuro dos nossos conhecimentos, que não são frutos de experiências auto-evidentes, nem proposições absolutas e incontrovertíveis, mas sim idéias submetidas a controle que nunca é definitivo de suas conseqüências práticas.

2.4. **A semiótica**

Juntamente com essas concepções, Peirce também desenvolveu uma teoria dos sinais. Para Peirce, "todo o pensamento é sinal e participa essencialmente da natureza da linguagem", "não é possível pensar sem sinais", "todo pensamento é sinal". E "um sinal ou *representamen* é algo que está para alguém no lugar de alguma outra coisa sob algum aspecto ou capacidade". Em outros termos, a propriedade característica que Peirce sustenta vislumbrar em toda situação de comunicação está no fato de que a estrutura de tais situações tem três termos: o sinal (primeiro termo) está em função do objeto (segundo termo) em relação ao intérprete (terceiro termo). Tal concepção evidencia plenamente o aspecto *pragmático* (relação dos sinais com o intérprete) de toda situação ou ocorrência significativa, aspecto no qual Charles Morris insistirá mais tarde.

Evidenciada assim a natureza triádica do sinal, Peirce elabora *quadros semióticos* analisando o sinal em si mesmo, em relação ao objeto ou em relação ao intérprete. Considerado em si mesmo, o sinal pode ser: 1) *qualisigno* (Qualisign), como, por exemplo, uma percepção de cor; 2) *signisigno* (Signising), que poderia ser qualquer objeto; 3) *legisigno* (Legisign), como, por exemplo, uma lei ou uma convenção. Considerado em relação ao próprio objeto, o sinal pode ser: 1) *ícone* (Icon), como, por exemplo, uma imagem especular, desenho ou diagrama; 2) *índice* (Index), como um sinal ou uma escala graduada; 3) *símbolo* (Symbol), no sentido em que constitui símbolo um relato, substantivo, livro etc. Analisando o sinal em relação ao intérprete, temos: 1) *rema* (Rheme), como, por exemplo, uma proposição com objeto indeterminado e com predicado indicando características possíveis, como, por exemplo, "x é amarelo"; 2) *dicisigno* (Dicisign), como uma proposição com o sujeito indicando objeto ou acontecimento e com predicado indicando sua qualidade, como, por exemplo, "a rosa é amarela"; 3) *argumento* (Argument), que é uma cadeia de pelo menos três dicisignos, submetidos à lei da inferência: qualquer silogismo é caso de argumento.

Peirce considerou a sua teoria dos sinais como *quase* necessária e, de acordo com o seu falibilismo, considerou os resultados de sua investigação como propostas "eminentemente falíveis". No entanto, estava abrindo uma trilha que, em seguida, os estudos de semiótica

explorariam amplamente. Para Peirce, todo o pensamento é "sinal": ele chega a dizer, inclusive, que "a palavra ou o sinal que o homem usa é o próprio homem". O pensamento é de natureza lingüística: não se pensa sem sinais. E esse é o fundamento do *caráter público* do conhecimento humano, pois a linguagem é pública por sua natureza. Em suma, assim como Kant procurou deduzir transcendentalmente as categorias e construir o seu quadro, da mesma forma Peirce estudou as propriedades fundamentais dos sinais.

2.5. A faneroscopia

Para Peirce, existem *três* tipos de raciocínio (Dedução, indução e abdução) e o sinal é de natureza *triádica.* Ora, em sua opinião também existem *três* diferentes categorias fundamentais, que ele chama de *primidade* (Firstness), *secundidade* (Secondness) e *tercidade* (Thirdness), embora às vezes também as chame de *modos de ser* (Modes of Being) ou também *idéias* (Ideas). Trata-se, segundo Peirce, de três conceitos tão amplos e indefinidos que, por isso, são difíceis de captar e podem ser facilmente desprezados, mas que, porém, são três conceitos "perpetuamente presentes em qualquer ponto da teoria da lógica".

O *primeiro,* o *segundo* e o *terceiro* constituem as características essenciais do *fenômeno* ou, como o chama Peirce, *phaneron.* E a investigação relativa a tais características é a *faneroscopia,* que, no pensamento de Peirce, se configura como "a mais primária das ciências positivas", como "método para examinar qualquer experiência com a intenção de extrair suas características mais gerais e mais absolutamente necessárias (...); é caminho para alcançar as categorias universais". É o caminho trilhado por Aristóteles, Kant e Hegel. Desde o início, Peirce estava convencido do caráter *restritivo* das categorias kantianas, razão por que concebeu as categorias não como estruturas estáticas, senão como modelos dinâmicos.

Então, o "primeiro é o conceito de ser ou existir independentemente de qualquer outra coisa". O primeiro é a pura presença do fenômeno. O primeiro é o universo em sua aurora. "O que foi o mundo para Adão no dia em que ele abriu os olhos para o mundo, antes que pudesse realizar distinções ou tornar-se consciente de sua própria existência — isso é o *primeiro,* presente, imediato, fresco, vital, original, espontâneo, livre, vívido, consciente e evanescente". Talvez somente a linguagem da música, a poesia ou determinada pintura podem nos permitir entrever a indizibilidade, a imediaticidade e o puramente qualitativo das coisas, como elas se apresentariam além das diversas redes conceituais através das quais nós entramos em intercâmbio com o mundo. O *primeiro* é o

domínio do *feeling,* isto é, do sentir. Expressa as "idéias de frescor, de vitalidade, de espontaneidade e de liberdade", manifestando uma natureza "espontaneamente viva".

O *segundo* é o *fato bruto.* Existência quer dizer presença no universo de experiências. "E essa presença implica que cada existente esteja em relação de reação dinâmica com todas as outras coisas do universo. A existência, portanto, tem caráter diádico", no sentido de que a existência é aquele modo de ser que se exterioriza na oposição a outro. Assim, exemplifica Peirce, dizer que uma mesa existe quer dizer que ela é dura, opaca, pesada e ressonante, isto é, que produz efeitos imediatos sobre os sentidos e que também produz efeitos puramente físicos: atrai a terra (ou seja, é pesada); reage dinamicamente com as outras (isto é, tem força de inércia); resiste à pressão (ou seja, é elástica); tem capacidade definida de calor etc. "O fato luta para vir à existência (...). O fato 'vem'. Tem o seu aqui e o seu agora. Deve levar sua vida em tal espaço. (...) Só se pode conceber um fato quando conquista a sua realidade em luta com as outras realidades". A existência, por conseguinte, é diádica. A secundidade é o conceito de *relação com.*

Enquanto o *primeiro* apresenta a presença possível de um fato e o *segundo* a presença efetiva bruta do fato, a tercidade diz respeito ao aspecto inteligível da realidade. O *terceiro* é o reino da lei, que "excede toda multidão" e não tem nada de rígido e de monolítico. A lei é "o hábito de contrair hábitos, que um universo em contínuo desenvolvimento vem adquirindo e manifestando sempre mais".

2.6. A cosmologia: tiquismo, sinequismo e agapismo

Chegamos assim à cosmologia de Peirce. Ele vê no universo a tendência a contrair leis. "Vemos no passado infinitamente distante um momento em que não havia nenhuma lei, mas somente indeterminação; pressagiamos, no futuro infinitamente distante, um momento em que não restará mais nenhuma indeterminação e não existirá mais o acaso, mas o reino total da lei. Mas em qualquer data em que se quiser estabelecer o passado, desde que remonte para trás, existirá certa tendência à uniformidade; e, em qualquer data que se possa prever no futuro, subsistirá sempre alguma leve aberração da lei".

Essencialmente, a ousada conjectura cosmológica de Peirce consiste na tese segundo a qual *todas as coisas tendem a adquirir hábitos,* ainda que, como ele repete, na natureza haja sempre a descontinuidade, isto é, a irregularidade e a imprevisibilidade. Nisso consiste o *tiquismo* (*túche* = acaso, sorte) de Peirce, tiquismo que se faz acompanhar do *sinequismo* (*sunechés* = contínuo), com base no qual deve-se entender que o princípio de continuidade

estrutura todo o universo, enquanto a matéria e a psique evoluem na tendência à generalização, à repetição, à continuidade, à aquisição de hábitos, ou melhor, de leis-hábitos.

Por fim, estreitamente ligada ao sinequismo está a concepção do agapismo (*agápe* = amor), isto é, a doutrina do *amor evolutivo.* O universo avança, *evolui;* as coisas, interagindo umas sobre as outras, *crescem.* A evolução vai de momento inicial extremamente indeterminado em direção a determinação absoluta. A evolução parece voltada para um fim; por isso, Peirce refuta a visão materialista e mecanicista do universo. Para a compreensão da evolução do universo, devemos admitir a presença de uma força, de uma energia motora. E essa força Peirce chama de ágape ou amor. Para falar com Dante, o amor "que move o sol e as outras estrelas". Esse amor evolutivo, que impele a aventura do universo, é semelhante à tendência platônica para o Sumo Bem ou, se assim se quiser, é análogo à realização progressiva da Idéia hegeliana.

Se considerarmos as contribuições de Peirce à lógica simbólica (ele aprofundou e ampliou o cálculo de Boole e a lógica das relações deve-lhe passos significativos), à metodologia científica e à semiótica e se olharmos o seu indeterminismo e o seu falibilismo (Sócrates, dizia Peirce, "teria ficado felicíssimo de ser 'derrotado em uma discussão' porque graças a isso teria aprendido alguma coisa"), então ficam claras as razões do seu sucesso, ainda que tardio, e da influência notável e duradoura de Peirce sobre o pensamento contemporâneo.

3. O empirismo radical de William James

3.1. O pragmatismo é somente método

John Dewey disse que "Peirce escreveu como lógico e James como humanista". Com efeito, se com Peirce temos a versão lógica do pragmatismo, com James temos a versão moral e religiosa, a despeito do fato de James ser laureado em medicina e ter ensinado fisiologia e anatomia em Harvard.

Foi James (Nova Iorque, 1842- Chocorua, New Hampshire, 1910) quem lançou o pragmatismo como filosofia em 1898. Foi sob a sua liderança que o pragmatismo tornou-se conhecido no mundo: o pragmatismo foi recebido e conhecido pelo público mais amplo nas concepções propostas por ele.

Afirma James: "O pragmatismo representa atitude inteiramente familiar em filosofia, a atitude empirista, mas a representa, ao meu ver, de forma mais radical e menos criticável do que no passado. O pragmatismo volta firmemente as costas, uma vez por

todas, a grande número de posições caras aos filósofos de profissão. Ele foge da abstração, das soluções verbais, das más razões *a priori,* dos princípios fixos, dos sistemas fechados, dos falsos absolutos. Ele se volta para o concreto e o adequado, para os fatos, para a ação e para a força, o que significa fazer prevalecer a atitude empirista sobre a atitude racionalista, a liberdade e a possibilidade sobre o dogma, o artifício e a pretensão da verdade definitiva. E o pragmatismo também não toma posição por nenhum resultado particular. Ele é apenas método".

Assim, em primeiro lugar, o pragmatismo se configura como atitude de pesquisa, como "a disposição a afastar o olhar das coisas primeiras, dos princípios, das 'categorias', das pretensas necessidades e, ao contrário, voltar os olhos para as coisas últimas, os resultados, as conseqüências, os fatos". O pragmatismo é método para alcançar a clareza das idéias que temos dos objetos. E esse método nos impõe "considerar que efeitos práticos concebíveis essa (idéia) pode implicar, que sensações podemos esperar e que reações devemos preparar. Nossa concepção desses efeitos, seja imediata, seja remota, é então toda a concepção que temos do objeto, enquanto ela tenha significado positivo".

3.2. A veracidade de uma idéia se reduz à sua capacidade de "operar"

Destarte, parece que as idéias de James sobre o pragmatismo (expostas no ensaio *Pragmatismo,* de 1907) não diferem das idéias de Peirce. No entanto, as coisas não são bem assim: para James, "as idéias (que são parte da nossa experiência) tornam-se verdadeiras enquanto nos ajudam a obter relação satisfatória com as outras partes da nossa experiência e a resumi-las por meio de esquemas conceituais (...). Uma idéia é verdadeira quando nos permite andar adiante e levar-nos de uma parte a outra da nossa experiência, ligando as coisas de modo satisfatório, operando com segurança, simplificando, economizando esforços".

Essa, diz ainda James, "é a concepção 'instrumental' da verdade, ensinada com tanto sucesso em Chicago, a concepção tão brilhantemente difundida em Oxford: a veracidade de nossas idéias significa a sua capacidade de 'operar' ". Desse modo, a veracidade das idéias era identificada com a sua capacidade de operar, com a sua *utilidade* tendo em vista a melhoria ou a tornar menos precária a condição vital do indivíduo.

O fato de ter sustentado a equivalência entre a veracidade de uma idéia e a sua capacidade de operar, a sua *satisfactoriness,* vale dizer, a sua utilidade, acarretou para James toda uma série de críticas, antes de mais nada a de que a satisfação imediata do

sujeito não garante à idéia o consenso extenso ou, de qualquer modo, a validade que lhe são oferecidos pelas técnicas de controle experimental. Por isso, no escrito *O significado da verdade* (1909), James retificou algumas de suas teses, afirmando que o verdadeiro é útil, desde que se acrescente que é útil para o nosso intelecto, que exige coerência e referência aos fatos.

Não se deve, porém, esquecer o fato de que, ainda no ensaio *Pragmatismo,* James sustentara que "a veracidade de uma idéia não está em sua estagnante propriedade". Há um processo de verificação que torna verdadeira uma idéia. "Uma idéia *torna-se* verdadeira, é *tornada* verdadeira pelos acontecimentos. A sua veracidade *é* de fato acontecimento, processo: mais exatamente, o processo do seu verificar-se, a sua verificação". As idéias, segundo James, "são as que podemos assimilar, ratificar, confirmar e verificar. E falsas são aquelas em relação às quais não podemos fazer o mesmo". As idéias ou teorias verdadeiras, para James, são aproximações melhores do que as idéias anteriores, resolvendo os problemas de modo mais satisfatório. E "a posse da verdade, longe de ser fim, é apenas meio para outras satisfações vitais".

3.3. Os princípios da psicologia e a mente como instrumento de adaptação

O fato de ter subentendido a norma pragmática de Peirce, de ter igualado Peirce a Schiller e Papini e de ter posto junto — sem maiores esclarecimentos — o convencionalismo de Duhem e Poincaré, o empiriocriticismo de Mach e Avenarius e elementos voluntaristas fez com que, no que se refere à teoria do significado e à teoria da verdade, fossem lançados contra James os petardos críticos mais diversos. Em todo caso, isso não impede, afirma A. Santucci, que o pragmatismo de James ainda se apresente aos nossos dias como janela aberta para as ações humanas em edifício "epistemológico".

Em 1890, James publicou os dois volumes que constituem os *Princípios de psicologia.* As fontes dessa obra eram diferentes e, na época, muito avançadas, como é o caso da psicofísica de Fechner (para quem, se a intensidade do estímulo cresce em proporção geométrica, a intensidade da sensação cresce em proporção aritmética), da psicologia evolucionista (e emergentista) de Wundt, da psicopatologia (que, por exemplo, com Binet, abordava a questão da consciência subliminar) e das doutrinas evolucionistas de Darwin e Huxley.

James considera que uma fórmula que prestou amplos serviços à psicologia foi a fórmula spenceriana, segundo a qual "a essência da vida mental e a essência da vida corporal são idênticas, ou seja,

'a adaptação das relações internas às externas' ". Essa fórmula pode ser considerada a encarnação da generalidade, comenta James, mas, "como considera o fato de que as mentes vivem em ambientes que agem sobre elas e sobre os quais elas reagem por seu turno, já que, em suma, ela põe a mente no concreto de suas relações, essa fórmula é imensamente mais fértil do que a velha 'psicologia racional', que considerava a alma como coisa separada e auto-suficiente e pretendia estudar somente a sua natureza e a prioridade".

Na realidade, James faz da mente instrumento dinâmico e funcional para a adaptação ambiental. A vida psíquica é caracterizada pelo finalismo que se expressa como energia seletiva já no ato elementar da sensação. Por isso, a velha noção de alma já não servia para James. Mas ele também criticava os associacionistas, que reduziam a vida psíquica à combinação das sensações elementares, e criticava os materialistas, com a sua pretensão de identificação dos fenômenos psíquicos com os movimentos da matéria cerebral.

A consciência se apresenta para James como corrente contínua: ele fala de *stream of thought* (corrente de pensamento). E a única unidade que se pode detectar na *stream of consciousness* é aquela pela qual o pensamento "difere em cada momento do momento anterior, apropriando-o juntamente com tudo o que este último chama de seu". A "experiência pura" aparece para ele como "o imenso fluxo vital que fornece o material para a nossa reflexão ulterior". Para James, a relação sujeito-objeto é derivada. (A "experiência pura" remete a Mach e Avenarius. O "fluxo vital" nos faz pensar no *élan vital* de Bergson.)

Conceber a mente como instrumento de adaptação ao ambiente foi a idéia que levou James à ampliação do objeto de estudo da psicologia: esse objeto não diria mais respeito somente aos fenômenos perceptivos e intelectivos, e sim também aos condicionamentos sociais ou fenômenos como os concernentes ao hipnotismo, a disso-ciação ou o subconsciente. James não apenas realizou análises refinadas e críticas agudas sobre esses temas, mas também prenunciou muitas doutrinas que depois seriam desenvolvidas pelo comportamentismo, pela psicologia da Gestalt e pela psicanálise.

3.4. A questão moral: como hierarquizar e escolher ideais contrastantes?

Presente em muitos escritos de James, a questão ética é enfrentada explicitamente em dois escritos fundamentais para a sua concepção pragmatista: *O filósofo moral e a vida moral,* de 1891, e *A vontade de crer,* de 1897. Neste último ensaio, James levanta

questões como a dos valores, que não podem ser decididas recorrendo às experiências sensíveis: "As questões morais, antes de mais nada, não são tais que a sua solução possa esperar prova sensível. Com efeito, uma questão moral não é uma questão do que existe, senão do que é bom ou seria bom que existisse".

A ciência pode nos dizer o que existe ou não existe. Mas, para as questões mais urgentes, devemos consultar as "razões do coração". Há decisões que todo homem não pode deixar de tomar: dizem respeito ao sentido último da vida, ao problema da liberdade humana ou de sua falta, da dependência ou não no mundo em relação a uma inteligência ordenadora e regente, da unidade monística ou não do mundo, todas questões teoricamente insolúveis, que só se podem enfrentar mediante escolha pragmática.

Voltemos, porém, aos valores. Os fatos físicos existem ou não existem e, enquanto tais, não são bons nem maus: "O ser melhor não é relação física". A realidade é que o bem e o mal só existem em referência ao fato de que satisfazem ou não as exigências dos indivíduos. Refletindo variedade enorme de impulsos e necessidades diversos, essas exigências geram um universo de valores freqüentemente em contraste.

Então, como unificar e hierarquizar tais ideais, variados e amiúde contrastantes? A resposta de James a essa pergunta crucial é que se devem preferir os ideais que, se realizados, impliquem a destruição do menor número de outros ideais e o universo mais rico de possibilidades. Naturalmente, tal universo não é dado de fato, não é absolutamente garantido e se propõe como simples norma que caracteriza a vontade moral enquanto tal.

Poucos filósofos exaltaram tanto quanto James as energias do indivíduo, defendendo-o contra qualquer forma de autoritarismo e de absolutismo ideológico. Levantando-se inclusive contra Spencer, que falava de uma ordem moral decorrente de progresso contínuo e necessário, indiferente às iniciativas do indivíduo, James (no escrito *Os grandes homens e o seu ambiente,* 1880), na trilha da idéia darwiniana das variações espontâneas sobre as quais age o ambiente, evidenciou a iniciativa e a originalidade do indivíduo, iniciativa e originalidade que o ambiente pode adotar ou repelir.

Claro, a ação dos indivíduos nem sempre é destinada ao sucesso, mas, na opinião de James, as comunidades definham sem o impulso inovador e criativo dos indivíduos e, por outro lado, os impulsos morrem sem a simpatia das comunidades. Como quer que seja, o que James apreciava era o respeito pelos outros, a tolerância das idéias, a preocupação com a afirmação dos melhores talentos e das qualidades excelentes.

Dizia James em 1903: "O grande partido internacional e cosmopolita da liberdade, o partido da consciência e da inteligência

nos absorveu. Nós somos apenas a sua seção norte-americana, que combate as forças obscuras daqui, que cumpre o seu papel na longa campanha pela verdade e pela conduta legal que deverão se afirmar em todos os países do mundo até o fim do mundo. Por toda parte se trava a mesma guerra sob nomes diversos: a luz contra as trevas, o direito contra o arbítrio, o amor contra o ódio. O Senhor da vida está conosco e não podemos falhar sempre".

E James não se limitou a proclamar esses ideais. Ele também se esforçou por indicar aquelas que poderiam ser algumas das condições para a sua realização. Em *O equivalente moral da guerra* (1904), por exemplo, propunha um recrutamento não mais militar, mas civil, no qual as virtudes militares (o orgulho, a virilidade, a paixão competitiva etc.) deveriam se exercer contra as adversidades da natureza e em obras de justiça social, "pelo reino da paz" e pelo "advento gradual de uma espécie de equilíbrio socialista".

3.5. A variedade da experiência religiosa e o universo pluralista

Outra grande obra de William James, de 1902, é *A variedade da experiência religiosa,* onde o autor propõe antes de mais nada uma rica fenomenologia da experiência religiosa. James é contrário aos positivistas, que ligavam a religião a fenômenos degenerativos. O empirista radical James não quer que a identificação das riquezas das experiências humanas seja bloqueada por juízo de valor qualquer. A vida religiosa é inconfundível: ela põe os homens em contato com uma ordem invisível e muda a sua existência. Segundo James, o estado místico é o momento mais intenso da vida religiosa e age como se ampliasse o campo perceptivo, abrindo-nos possibilidades desconhecidas ao controle racional. E a atitude mística não pode se tornar garantia de teologia determinada. Aliás, para James, a experiência mística deve ser defendida pela filosofia.

Aqui podemos ver como James passa da descrição à avaliação da experiência mística, considerada como acesso privilegiado, inacessível pelos meios comuns, ao Deus que potencializa as nossas ações e que é "a alma e a razão interior do universo", do *universo pluralista* onde Deus (que não é o mal nem o responsável pelo mal) é concebido como pessoa espiritual, que nos transcende e nos convoca a colaborar com ele. *Um universo pluralista* (1909) é uma das últimas obras de James, onde ele tenta libertar a experiência religiosa da angústia do pecado — angústia arraigada na tradição puritana da Nova Inglaterra — e onde, precisamente, Deus é concebido como ser finito.

Escreve ele: "Na vida religiosa do homem comum, Deus não designa a totalidade das coisas, à exceção do céu, mas somente a

sua tendência ideal. É pessoa sobre-humana, que nos chama a colaborar com os seus propósitos e leva os nossos a bom termo quando têm valor. Ele atua em ambiente externo, tem inimigos e limites (...). Deus, como já se disse, não pode ser finito. Já eu, ao contrário, creio que o único Deus merecedor desse nome deve ser finito. (...) E, se o absoluto existir — e trata-se de uma hipótese que está em aberto —, ele é a totalidade mais ampla, da qual Deus representa somente a porção ideal e que dificilmente pode ser entendido como hipótese religiosa, segundo o ponto de vista comum dos homens. 'Emoção cósmica' é o nome mais adequado para a reação que ele pode suscitar". Para James, Deus não é o todo: usando a imagem de Whitehead, ele é o Deus-companheiro.

Para Huxley, a religião era "abismo de imoralidade". Bem diferente, no entanto, é a idéia que dela tem James, que se volta para a religião com olhar profundamente humano, como a postulado prático ou então a hipótese vital, fruto de escolha que não podemos evitar. O homem religioso compromete em sua fé os seus dias e o seu destino, descobrindo-se em garantias e rico de possibilidades.

Diferentemente de outros filósofos, como os positivistas, apesar de todas as críticas de ordem teórica que possam ser formuladas contra ele, James elaborou uma filosofia radicada no concreto, procurando captar os elementos humanos e as exigências urgentes de ordem prática relacionadas com a filosofia e a religião. E se nele, certamente, confluem e tomam corpo as esperanças e os entusiasmos no Novo Mundo, com as energias e tensões de uma sociedade industrial em expansão, é bem verdade, porém, que ele nunca professou o culto da ciência. James recomendava a ciência como fidelidade aos fatos, à realidade, e como um baluarte contra o pensamento insignificante. Mas, para ele, a vida vai além da ciência. E "a desumanidade das ciências" significava para ele ameaça pendente sobre a felicidade e sobre a realização do indivíduo.

4. Desdobramentos do pragmatismo

Ao lado de Peirce e James, outro prestigioso pragmatista norte-americano foi Georg Herbert Mead (1863-1931), colega de Dewey na Universidade de Chicago, onde colaborou com ele em torno de núcleos problemáticos comuns. Para Mead, a função da filosofia é a de mostrar um universo não cindido, do qual emerja a continuidade entre o universo e o homem. Aspecto fundamental no pensamento de Mead é que existe relação de condicionalidade recíproca entre *condicionante* e *condicionado:* assim, por exemplo, o presente é condicionado pelo passado, mas, por seu turno, o

presente "reescreve o seu passado". Outro tema de fundo da filosofia de Mead é o de caráter social de todo aspecto da experiência humana. Mead é autor de muitos escritos, reunidos em três volumes depois de sua morte: *A filosofia do presente* (1932), *Espírito, eu e sociedade* (1934) e *A filosofia do ato* (1938).

Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937) foi inicialmente professor em Oxford e depois, nos Estados Unidos, na Universidade de Los Angeles. O pragmatismo de Schiller se apresenta como *humanismo.* Para ele, todo conhecimento postula aspecto emocional e toda argumentação responde a urgência prática: na opinião de Schiller, o procedimento efetivo da ciência obedece ao critério da utilidade. Uma lei natural seria uma fórmula econômica e uma função conveniente para descrever o comportamento de séries de acontecimentos. Para ele, uma "razão pura" afastada das exigências da ação é mutação destinada a ser eliminada. Persuadido, com Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, Schiller sustenta que os gostos e as apreciações de cada indivíduo encontram na sociedade um filtro seletivo: também neste caso são a utilidade e a eficiência que determinam a sua aceitabilidade. A filosofia de Schiller pode ser qualificada como uma espécie de relativismo radical. Entre as obras mais notáveis de Schiller, devem-se destacar: *Os enigmas da Esfinge* (1891; trata-se de estudo sobre a filosofia da evolução), *Estudos sobre o humanismo* (1907), *Problemas da crença* (1924), *Lógica para o uso: introdução à teoria voluntarista do conhecimento* (1930), *Devem os filósofos divergir? e outros ensaios* (1934) e *As nossas verdades humanas* (1939).

Na Alemanha, uma concepção filosófica análoga ao pragmatismo foi a filosofia do *como se,* de Hans Vaihinger. Iniciando como estudioso de Kant e do neocriticista Friedrich Albert Lange, Vaihinger, na *Filosofia do como se* (1911), tenta mostrar que todos os conceitos, princípios e hipóteses que constituem o saber comum, as ciências e a filosofia são ficções, que não possuem validade teórica alguma, mas que são aceitos e defendidos somente porque são úteis, embora freqüentemente sejam até contraditórios. Para Vaihinger, o objetivo do conhecimento é a vida. E ele leva até à exasperação o contraste entre valor teórico e valor vital da ficção. Nesse sentido, também são ficções as teorias filosóficas que não podem nos propor a elaboração de visões *verdadeiras* do mundo, e sim muito mais concepções capazes de tornar a vida mais digna e mais intensa.

Também se relaciona com o pragmatismo, em aspectos determinados, o pensamento de Miguel de Unamuno (1864-1936). Literato, narrador e poeta, Unamuno expôs as suas idéias filosóficas na *Vida de Dom Quixote e Sancho* (1905) e no *Sentimento trágico da vida* (1913). Diz Unamuno: "A vida é o critério da verdade e não

a concordância lógica, que só é o critério da razão. Se a minha fé leva-me a criar ou a magnificar a vida, por que quereis outras provas da minha fé? Quando as matemáticas matam, as matemáticas são mentiras. Se estás andando, atormentado pela sede, deparas uma visão daquilo que se chama água, te lanças a ela e bebes e, saciada a sede, te sentes melhor, aquela visão era verdadeira e a água era água de verdade. Verdade é aquilo que, impelindo-nos a agir, de um modo ou de outro, nos faz alcançar o nosso objetivo". "Viver como se o sonho de Dom Quixote fosse realidade" — essa é uma proposição que expressa bem a idéia de Unamuno. Na realidade, para ele, "é dos nossos atos e não das nossas contemplações que obteremos a sabedoria".

5. O pragmatismo italiano

O pragmatismo surgiu com o "Leonardo" (1903-1907), famosa revista com a qual colaboraram, além de Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati e Mario Calderoni, também James, Schiller e Peirce. Enquanto Papini e Prezzolini exaltavam (com James) a vontade de crer, Mario Calderoni (Ferrara, 1879-Imola, 1914) e Giovanni Vailati (Crema, 1863-Roma, 1909) mostravam-se mais mais próximos de Peirce.

Convicto defensor da distinção entre juízos de fato e juízos de valor, Calderoni afirmou que a filosofia moral "pode modificar poderosamente o conjunto de crenças e previsões que se misturam continuamente — e freqüentemente sem que tenhamos consciência disso — com as nossas apreciações, acrescentando novas crenças e previsões às *conseqüências* dos nossos atos; pode nos mostrar a incompatibilidade prática de certos ideais com outros ideais que consideramos superiores, de certos sentimentos com outros 'melhores', de certas tendências nossas com outras mais "fortes"; e, assim, pode influir consideravelmente sobre a nossa conduta".

Para Calderoni, é ilusão a idéia do filósofo moral de se constituir como apóstolo e porta-bandeira dos evangelhos, com base em sua *ciência.* Por outro lado, contra as interpretações voluntaristas da norma pragmática de Peirce, Calderoni (em *As origens e a idéia fundamental do pragmatismo,* ensaio de 1909, em colaboração com Vailati) escreveu que essa norma consistia "no convite a traduzir as nossas afirmações em forma capaz de apontar, do modo mais claro, quais seriam os experimentos ou as constatações a que nós ou outros podemos e devemos recorrer para decidir se e até que ponto elas são verdadeiras".

Giovanni Gentile negou a Vailati "um lugar qualquer na história do pensamento filosófico". Entretanto, a opinião de Gentile

estava destinada a ser desmentida logo em seguida e de modo bem flagrante, pelo fato de que, em nítidos ensaios, precisos e explícitos, como escreveu F. Rossi-Landi, Vailati antecipava "temas culturais e técnicas de pensamento destinados a se difundir, se fortalecer e se afirmar em outros países entre as duas guerras e a voltar à Itália no pós-guerra, no âmbito da filosofia ou no das ciências humanas, sob os nomes de positivismo lógico, empirismo científico, instrumentalismo, filosofia analítica, metodologia, análise da linguagem, operativismo, lingüística geral, estruturalismo, sociolingüística, semântica e assim por diante".

Laureado em matemática (1884) e em engenharia (1886) em Turim (onde foi assistente de Peano), desde o início Vailati esteve do lado de Peirce, muito mais do que de James, tendo compreendido logo o valor *metodológico* exato da norma pragmática. Escrevia Vailati: "A norma metódica enunciada por Peirce, longe de estar voltada para tornar mais 'arbitrária', mais 'subjetiva' e mais dependente do parecer e do sentimento individual a distinção entre opiniões verdadeiras e opiniões falsas, ao contrário, tem objetivo perfeitamente oposto. Essencialmente, ela nada mais é do que convite a traduzir as nossas afirmações em forma na qual possam ser mais direta e facilmente aplicáveis a elas precisamente aqueles critérios de veracidade e de falsidade que são mais 'objetivos', isto é, menos dependentes de toda impressão ou preferência individual".

Em suma, para Vailati, a norma pragmática constitui uma linha de demarcação entre questões sensatas e questões sem sentido: "A questão de determinar *o que queremos dizer* quando enunciamos dada proposição não é apenas questão completamente diferente da questão de decidir se essa proposição *é verdadeira ou falsa:* é questão que, de um ou de outro modo, precisa ser decidida antes que se possa sequer iniciar a tratar da outra".

Desse modo, o pragmatismo tem caráter *utilitário,* "enquanto leva a descartar certo número de questões *inúteis:* inúteis, porém, pela simples razão de que não são questões aparentes ou, mais precisamente, não são questões de modo algum". Assim, por exemplo, as intermináveis discussões sobre o tempo, sobre a substância, sobre o infinito etc., que ocupam tanto espaço em certas discussões filosóficas, "fornecem numerosos e característicos exemplos das várias espécies de 'questões fictícias'", questões que se assemelham à da criança que perguntava ao pai *onde está o vento quando não está soprando.*

Portanto, análise da linguagem e terapia lingüística. Voltando-nos para a parte construtiva do pensamento de Vailati, devemos recordar que ele examinou grande massa de problemas, apresentando contribuições clarificadoras válidas: análise de questões algébricas, geométricas e lógicas; estudos de metodologia científi-

ca; análise dos conceitos de causa e efeito aplicados às ciências históricas; exame do problema dos termos teóricos nas ciências empíricas e das relações entre linguagem comum e linguajar técnico, e assim por diante.

Outro ponto importante, ainda: Vailati nos deixou estupendos ensaios de história da ciência. De acordo com Mach, Vailati escreveu o seguinte sobre a importância dessa disciplina: "Sejam verdadeiras, sejam falsas, as opiniões são *fatos* apesar de tudo e, como tais, merecem e exigem ser tomadas como objetos de investigação, verificação, confronto, interpretação e explicação, precisamente como qualquer outra ordem de fatos e com o mesmo objetivo (...)".

Eis, pois, a enorme relevância do *mundo de papel:* "Eu diria que a história das teorias científicas sobre determinado tema não deve ser concebida como a história de uma série de tentativas sucessivas, todas sem sucesso, exceto a última (...). Ao contrário, a história nos apresenta uma série de sucessos, em que cada qual supera e eclipsa o anterior, como o anterior, por seu turno, superara e eclipsara os que o haviam antecedido (...). Encontramo-nos sempre ou quase sempre diante de um processo de aproximações sucessivas, comparáveis a uma série de explorações em região desconhecida, cada uma das quais corrige ou precisa melhor os resultados das explorações anteriores e torna sempre mais fácil, para as explorações que se seguem, a consecução do objetivo que todas tiveram em vista".

Desse modo, Vailati precisava também a função do *erro* na história da pesquisa científica: "Uma afirmação errônea ou um raciocínio inconcludente de cientista de tempos passados podem ser tão dignos de consideração quanto uma descoberta ou uma intuição genial se também servirem para lançar luz sobre as causas que aceleraram ou retardaram o progresso dos conhecimentos humanos ou para evidenciar o modo de agir de nossas faculdades intelectuais. Cada erro nos indica escolho a evitar, ao passo que nem toda descoberta nos aponta caminho a seguir."

Capítulo XVII

O INSTRUMENTALISMO DE JOHN DEWEY

1. A experiência não se reduz à consciência nem ao conhecimento

Para Bertrand Russell, como para outros críticos, John Dewey (Burlington, em Vermont, 1859-Nova Iorque, 1952) é o mais notável filósofo norte-americano do nosso século: ele "exerceu profunda influência não somente sobre os filósofos, mas também, sobre os estudiosos de educação, de estética e de teoria política. Homem de estatura elevada, de idéias liberais, generoso e afável em suas relações pessoais, infatigável no trabalho".

A filosofia de Dewey foi definida como "naturalismo": é filosofia que se move no leito do pragmatismo e se situa no quadro da tradição empirista. Entretanto, Dewey optou por chamar a sua filosofia de *instrumentalismo,* que, em primeiro lugar, se diferencia do empirismo clássico quanto ao conceito fundamental de *experiência.* A experiência dos empiristas clássicos é simplificada, ordenada e purificada de todos os elementos de desordem e erro, reduzida a estados de consciência claros e distintos, ao passo que Dewey, em *Experiência e natureza* (1925), sustenta que "a experiência não é consciência, e sim história".

Escreve ele: "A experiência é algo completamente diverso da 'consciência', que é aquilo que aparece qualitativa e focalmente em momento particular. O homem comum não tem necessidade de que se lhe recorde que a ignorância é um dos principais aspectos da experiência e que tais são os hábitos aos quais nos abandonamos sem consciência, tão hábil e seguro é o modo como eles agem.

John Dewey (1859-1952), teorizador da "lógica" como teoria da investigação e pedagogo dos mais influentes de nossa época.

Entretanto, a ignorância, o hábito e o radicar-se fatal no passado são precisamente as coisas que o chamado empirismo nega à experiência, com a sua redução da experiência a estados de consciência".

A experiência, pois, não se reduz a estado de consciência claro e distinto. A experiência não se reduz tampouco ao conhecimento, ainda que o próprio conhecimento seja parte da experiência, seja uma experiência: "A experiência inclui os sonhos, a loucura, a doença, a morte, a guerra, a confusão, a ambigüidade, a mentira e o horror; inclui os sistemas transcendentais, como também os sistemas empíricos; inclui tanto a magia e a superstição como a ciência. Inclui tanto aquela inclinação que impede de aprender da experiência como a habilidade que tira partido dos seus mais fracos acenos".

Em suma, Dewey propõe a idéia de experiência capaz de dar a mesma atenção que se tem para o que é "nobre, honroso e verdadeiro" também ao que, na vida humana, existe de "desfavorável, precário, incerto, irracional e odioso". Afirma ele: "Considerando o papel que a antecipação e a memória da morte desempenharam na vida humana, da religião às companhias de seguro, o que se pode dizer de uma teoria que define a experiência de tal modo a ponto de fazer seguir-se logicamente que a morte nunca é matéria de experiência?"

Há mais, já que a não identificação entre experiência e conhecimento permite a Dewey realizar a tentativa de solução do problema gnosiológico: com efeito, "há duas dimensões das coisas experimentadas: uma é a de tê-las, outra é a de conhecê-las para tê-las de modo mais significativo e seguro". Na realidade, não é fácil conhecer as coisas que *temos* ou *somos,* sejam elas o sonho, o sarampo, a virtude, uma pena, o vermelho. O problema do conhecimento é "o problema de como encontrar o que é necessário encontrar em torno dessas coisas para garantir, retificar ou evitar o tê-las ou o sê-las".

Desse modo, escreve Dewey, enquanto o ceticismo pode verificar-se (a fim de nos tornar curiosos e indagadores) em qualquer momento em relação a qualquer crença ou conclusão intelectual, no entanto ele é impossível acerca das coisas que nós *somos* ou *temos:* "Um homem pode duvidar se está com sarampo, porque o sarampo é termo intelectual, classificação, mas não pode duvidar do que tem empiricamente — não, como se diz, porque está imediatamente certo dele, mas porque não é matéria de conhecimento, não é de modo algum questão intelectual, não é caso de verdade ou falsidade, de certeza ou de dúvida, mas somente de existência".

2. Precariedade e risco da existência

A experiência é história: *história voltada para o futuro,* prenhe de futuro. Para Dewey, a experiência encontra os seus equivalentes em coisas como a história, a vida, a cultura. E a filosofia, diferentemente da antropologia cultural, "tem a função do desmembramento analítico e da reconstrução sintética das experiências". Os fenômenos da cultura, apresentados pelo antropólogo, constituem o material para o trabalho do filósofo.

Pois bem, "uma característica da existência que os fenômenos culturais põem em relevo é o seu caráter precário e arriscado". Diz Dewey: "O homem vive em mundo aleatório; para dizê-lo cruamente, a sua existência implica o acaso. O mundo é o palco do risco: é incerto, instável, terrivelmente instável. Os seus perigos são irregulares e inconstantes, não podendo ser vinculados a tempo e a período determinados. Por mais persistentes sejam, eles são esporádicos e episódicos. O momento mais escuro é o que precede a aurora; a soberba precede a queda; o momento de maior prosperidade é o mais carregado de mau agouro, mais oportuno para o mau-olhado. A peste, a fome, a perda das colheitas, a doença, a morte e a derrota estão sempre na curva do caminho, como também a abundância, a força, a vitória, a festa e o canto. A sorte é proverbialmente boa e má ao mesmo tempo em suas distribuições".

Claro, seria fácil e confortante insistir na boa sorte e nas alegrias inesperadas. A comédia é tão genuína quanto a tragédia. Mas, observa Dewey, é sabido que "a comédia atinge nota mais superficial que a tragédia". E o homem teme porque vive em um mundo temível, em um mundo que dá medo. O próprio mundo é precário e perigoso: "Não foi o temor pelos deuses que criou os deuses".

O homem vive *neste* mundo: a natureza não existe sem o homem, nem o homem existe sem a natureza. O homem está imerso na natureza. E, no entanto, ele é uma natureza capaz de e destinada a mudar a própria natureza e dar-lhe significado. E foi precisamente para se garantir contra a instabilidade e a precariedade da existência que o homem, primeiro, recorreu a forças mágicas e construiu mitos que, depois de terem caído, logo procurou substituir por outras idéias tranqüilizadoras, como a imutabilidade do ser, o processo universal, a racionalidade inerente do universo, o universo regido por leis necessárias e universais.

Escreve Dewey: "De Heráclito a Bergson, há muitas filosofias ou metafísicas do universo. Somos gratos a essas filosofias, que

mantiveram vivo aquilo que as filosofias clássicas e ortodoxas deixaram de lado. Mas as filosofias do fluxo normal também indicam a intensidade com que se deseja o que é seguro e estável. Elas deificaram a mudança, tornando-a universal, regular e segura (...). Considerai o modo completamente laudatório com o qual Hegel, Bergson e os filósofos evolucionistas do devir consideraram a mudança. Para Hegel, o devir é processo racional que define uma lógica, mesmo nova e estranha, e um absoluto, também este novo e estranho, Deus. Para Spencer, a evolução é somente um processo transitório para obter o equilíbrio estável e universal de ajustamento harmonioso. Para Bergson, a mudança é a operação criadora de Deus ou é o próprio Deus".

Para Dewey, essas filosofias são filosofias do medo, hipersimplificadoras e des-responsabilizantes. Elas transformam um elemento da realidade na realidade em seu todo, confinando assim na *aparência* (no secundário, epifenomênico, errôneo, ilusório etc.) tudo o que não se revela compatível com o seu respectivo esquema de imutabilidade, ordem, racionalidade, necessidade ou perfeição do ser ou da realidade. Além disso, são des-responsabilizantes, já que presumem garantir metafisicamente a ordem, o progresso ou a racionalidade, que, ao contrário, constituem a tarefa fundamental da condução inteligente da vida humana.

Em suma, para Dewey, é preciso ter a coragem de denunciar a *falácia filosófica* de metafísicas consolatórias e ilusórias, que iludem precisamente a respeito da permanência estável de bens e valores, posse exclusiva de camada privilegiada. São metafísicas que aparentemente repelem a irracionalidade, a desordem, o mal, o erro, coisas que não são aparências, e sim realidades que precisamos dominar e controlar, embora com a consciência de que a existência permanece, sempre e de qualquer modo, cheia de riscos e precária.

"Por meio da ciência nos asseguramos certo grau de força, precisão e controle; mediante os instrumentos, as máquinas e técnica que as acompanha, temos feito o mundo mais conforme às nossas necessidades e mais seguro como morada". Mas, apesar de tudo isso, confessa Dewey, "o caráter fundamentalmente casual do mundo não é seriamente modificado e muito menos eliminado. Um incidente como a última guerra e a preparação de uma guerra futura nos recordam que é fácil esquecer até que ponto as nossas realizações são, apesar de tudo, somente expedientes para revelar o desagradável reconhecimento de um fato, ao invés de serem meios para alterar o próprio fato".

3. A teoria da investigação

A concepção que Dewey tem da experiência, da natureza e da existência não é idílica, nem cede ele facilmente às "magníficas escalas progressivas", embora sobre ele se tenha feito sentir a influência do evolucionismo. Em todo caso, Dewey é realista: o mundo é instável, a existência arriscada e precária e as peripécias dos "seres vivos" são incertas. A luta para enfrentar o mundo e a existência tão difíceis exige comportamento e operações humanos inteligentes e responsáveis. É aí que se inserem o *instrumentalismo* de Dewey e a sua *teoria da pesquisa.*

Segundo a maior parte dos sistemas filosóficos tradicionais, a *verdade* é estática e definitiva, absoluta e eterna. Dewey, porém, não pensa assim. Dado o seu interesse pela biologia, ele vê o pensamento como processo de evolução: segundo Dewey, o conhecimento é processo chamado *investigação,* que, no fundo, consiste na forma de adaptação ao ambiente. O conhecimento é prática que tem êxito, no sentido de que resolve os problemas suscitados pelo ambiente (entendido este no sentido mais amplo).

Em sua grande obra *Lógica: teoria da investigação* (1938) — na qual o autor dá ordem sistemática aos resultados de suas pesquisas lógicas e gnosiológicas fixadas em escritos como o *Como pensamos* (1910) e os *Ensaios de lógica experimental* (1916) —, Dewey define a investigação como "a transformação controlada ou direta de situação indeterminada em situação determinada em suas distinções e relações constitutivas, a ponto de converter os elementos da situação originária em totalidade unificada". Em outros termos, "a função do pensamento reflexivo é (...) a de transformar uma situação na qual se tem experiências caracterizadas por obscuridade, dúvida, conflito, em suma, experiências perturbadas, em situação clara, coerente, ordenada e harmoniosa". Em poucas palavras, a investigação parte dos *problemas,* isto é, de situações que implicam incerteza, perturbação, dúvida e obscuridade. E Dewey se declarava desconcertado diante do fato de que "pessoas sistematicamente empenhadas nas investigações sobre questões e problemas (como certamente são os filósofos) sejam tão pouco curiosas acerca da existência e da natureza dos problemas".

Situações desse tipo, vale dizer, de dúvida e obscuridade, tornam-se problemáticas quando se tornam objeto de pesquisa, no sentido de que seja possível *avançar* alguma *tentativa de solução,* ainda que vaga, já que caso contrário se teria o caos, e de que seja possível intelectualizar essa vaga sugestão formulando o problema dentro de uma idéia que consista em antecipação ou previsões do que pode acontecer. A idéia proposta desenvolve-se em seus significados pelo raciocínio, que identifica as conseqüências da idéia, pon-

do-a em relação com o sistema das outras idéias e esclarecendo-a assim em seus aspectos mais diversos. A solução do problema, inserida e antecipada na idéia que depois foi desenvolvida pelo *raciocínio*, dirige e articula o *experimento*. E será precisamente o experimento a dizer se a solução proposta deve ser aceita ou rejeitada ou ainda corrigida, a fim de dar conta dos fatos problemáticos.

A propósito dos *fatos*, diferentemente do antigo empirismo, Dewey observa que eles não são *puros dados*, pois não existem dados em si. Nada constitui um *dado* senão em relação com uma idéia ou com um plano operativo que possa ser formulado em termos simbólicos, desde os da linguagem comum até os mais precisos e específicos da matemática, da física ou da química. Em suma, Dewey é de opinião que tanto as idéias como os fatos são de natureza *operacional*. As idéias são operacionais porque nada mais são do que propostas e planos de operação e intervenção sobre as condições existentes e os fatos são operacionais no sentido de que são resultados de operações de organização e escolha.

4. Senso comum e pesquisa científica: as idéias como instrumentos

A inteligência, pois, é constitutivamente operativa. A razão não é meramente contemplativa: é força ativa chamada a transformar o mundo em conformidade com objetivos humanos. Claro, a contemplação é ela própria uma experiência, mas, para Dewey, ela constitui a parte final, na qual o homem desfruta do espetáculo dos seus processos. O processo cognoscitivo não é contemplação, mas sim participação nas vicissitudes do mundo que deve ser mudado e reorganizado sem descanso.

A doutrina evolutiva, escreve Dewey, nos ensinou que "a criatura viva é parte do mundo, que compartilha suas vicissitudes e sua sorte e que só pode assegurar a sua segurança, em sua dependência precária, com sua identificação intelectual com as coisas que estão em torno de si e com a previsão das futuras conseqüências do que acontece, dando então forma adequada à sua atividade. Somente quando o ser vivo, que experimenta, também participa intimamente das atividades do mundo ao qual pertence, é que o conhecimento torna-se modo de participação que tem tanto mais valor quanto mais opera efetivamente. Ela não pode ser a vã opinião de espectador desinteressado".

Comenta Dewey que o método experimental é novo como recurso científico ou como meio sistematizado de criar o conhecimento e de garantir que *seja* conhecimento; entretanto, "como expediente prático, ele é tão antigo quanto a própria vida". E

precisamente por essa razão é que Dewey insiste na continuidade entre conhecimento comum e conhecimento científico. No escrito *A unidade da ciência como problema social* (1938), ele diz que "a ciência, no sentido especializado, é a elaboração de operações cotidianas, ainda que essa elaboração assuma freqüentemente caráter muito técnico".

Ainda na *Lógica,* Dewey reafirma o fato de que "a ciência tem o seu ponto necessário de partida nos objetos qualitativos, nos processos e nos instrumentos do senso comum, que é o mundo do uso, da fruição e dos sofrimentos concretos". Depois, porém, "pouco a pouco, através de processos mais ou menos tortuosos e inicialmente desprovidos de linha diretriz, formam-se e são transmitidos determinados procedimentos e instrumentos técnicos. Vão sendo reunidas informações sobre as coisas, sobre as suas propriedades e os seus comportamentos, *independentemente de cada aplicação imediata particular.* E se vai afastando sempre mais das situações originárias de uso e fruição imediatos (...)".

Não se ganha muito mantendo o próprio pensamento ligado ao tronco do uso com corrente muito curta, sentencia Dewey. O importante é que, como quer que seja, o pensamento, isto é, as idéias, esteja ligado à *prática,* porque as idéias — seja lógicas, seja científicas — estão sempre em função de problemas sempre reais, ainda que abstratos, e porque é sempre a prática que decide do valor de uma idéia. E as idéias são exatamente *instrumentos* em nossa investigação: são *instrumentos* para resolver os problemas e para enfrentar um mundo ameaçador e uma existência precária. E, enquanto instrumentos, não tem muito sentido pregar a sua veracidade ou falsidade. As idéias são instrumentos que podem ser eficazes, relevantes ou não, danosos ou econômicos, mas não verdadeiros ou falsos. E o juízo final que se dá em todo processo de pesquisa nada mais é do que a "afirmação garantida".

Eis, portanto, o significado genuíno do *instrumentalismo* de Dewey: a verdade não é mais adequação do pensamento ao ser, mas se identifica muito mais com "o poder comprovado de guia" de uma idéia e, em última análise, com "o corpo sempre crescente das afirmações garantidas", devendo-se ter em vista que essa garantia não é absoluta nem eterna, já que os resultados da pesquisa científica, bem como de toda operação humana, são continuamente corrigíveis e aperfeiçoáveis em relação às novas e cambiantes situações em que o homem virá a se encontrar em sua história.

5. A teoria dos valores

Conceber o conhecimento como atividade permeada mais de prática do que de contemplação, identificar a inteligência com força

ativa chamada a transformar o mundo, pesar o valor das idéias em função de serem ou não adequadas em relação às situações problemáticas, conceber as idéias como constitutivamente corrigíveis, tudo isso não podia deixar de inovar radicalmente também a teoria dos valores.

Se as idéias comprovam o seu valor na luta com os problemas reais e se cada indivíduo tem o direito-dever de dar a sua contribuição à elaboração de idéias capazes de guiar positivamente a ação humana, então está claro que as idéias morais, os dogmas políticos ou os preconceitos do costume também não se revestem de autoridade especial: também eles devem ser submetidos à verificação de suas conseqüências na prática e devem ser responsavelmente aceitos, rejeitados ou mudados com base na análise dos seus efeitos.

Dewey é relativista, não considera possível fundamentar valores absolutos. Os valores são históricos: "Os valores são tão instáveis como as formas das nuvens (...). As coisas que os possuem estão expostas a todos os acasos da existência". Em relação aos valores, o filósofo tem, por um lado, a função de examinar as "condições generativas", interpretando as instituições, os costumes e as políticas em função dos valores que com elas emergiram no desenvolvimento da história como fruto de engenhosidade humana e, por outro lado, a função de avaliar a adequação e a funcionalidade de tais valores e projetar a possibilidade de renovação mais ou menos radical dos valores em relação às novas exigências e necessidades que pouco a pouco irrompem na vida associada dos homens.

Com efeito, existem *valores de fato,* isto é, bens imediatamente desejados, e *valores de direito,* isto é, bem racionalmente desejáveis. E é precisamente função da filosofia e da ética promover a contínua revisão crítica, voltada para a conservação e o enriquecimento dos valores de direito. E está claro que, na perspectiva de Dewey, sequer estes últimos podem ter a pretensão de dignidade meta-histórica, já que todo sistema ético é relativo ao meio em que se formou e se tornou funcional.

A ética de Dewey é histórica e social: como na teoria da investigação, nela também desponta aquele sentido de interdependência e de unidade inter-relativa dos fenômenos, que se explicitará no conceito de *interação* entre indivíduo e meio físico e social. Assim, os valores também são fatos tipicamente humanos: são planos de ação, tentativas de resolver problemas que brotam da vida associada dos homens. E constitui objetivo da filosofia educar os homens "a refletir sobre os valores humanos mais elevados, como eles aprenderam a refletir sobre aquelas questões que se inserem no âmbito da técnica".

Naturalmente, há o problema da determinação dos fins. Escreveu Dewey: "A ciência é indiferente ao fato de suas descobertas serem utilizadas para curar as doenças ou difundi-las, para acrescer os meios para a promoção da vida ou para fabricar material bélico para aniquilá-la". Por vezes, Dewey parece indicar como fim último da vida dos homens um reino de Deus visto como justiça, amor e verdade.

Entretanto, é preciso insistir em um ponto de capital importância no pensamento de Dewey: trata-se da indistinguibilidade entre meios e fins. Para Dewey, todo fim é também meio e todo meio para atingir um fim é desfrutado ou percebido também como fim. A atividade que produz meios e a atividade que inventa e consuma os fins estão intimamente ligadas uma à outra. O fim alcançado é meio para outros fins. E a avaliação dos meios é fundamental para todo fim real e genuíno, que não queira ser vã fantasia, ainda que nobre e sugestiva.

E as coisas que parecem fins são, com efeito, unicamente previsões ou antecipações do que pode ser levado à existência em determinadas condições. Por isso, escreve Dewey em *Teoria da avaliação* (1939), não existe problema de avaliação fora da relação entre meios e fins, o que vale não somente na ética, mas também na *arte,* onde a criação dos valores estéticos (a arte é natureza transformada e não existe distinção entre belas artes e artes úteis) requer a utilização de meios adequados.

6. A teoria da democracia

Dewey é relativista pela razão que, em sua opinião, não existem métodos racionais para a determinação dos fins últimos. Em *A busca da certeza* (1929), afirma: "Abandonar a busca da realidade e do valor absoluto e imutável pode parecer sacrifício. Mas essa renúncia é a condição para se empenhar em vocação mais vital. A busca dos valores que podem ser assegurados e compartilhados por todos, porque relacionados com os fundamentos da vida social, é a busca na qual a filosofia encontrará coadjutores, não rivais, nos homens de boa vontade".

Por tudo isso, Dewey é decididamente contrário aos filósofos utopistas, que, projetando as suas visões ideais, não se preocuparam em decidir investigação acurada aos meios necessários para a sua realização e sequer em avaliar atentamente a sua desejabilidade moral efetiva. A utopia gera normalmente o ceticismo ou o fanatismo. O que é necessário, segundo Dewey, é propor metas concretas e descer dos fins remotos para os mais próximos, realizáveis em condições históricas efetivas. Portanto, Dewey projeta o operar

contínuo tendo em vista maior consciência e maior liberdade, no sentido de que a liberdade conquistada hoje cria situações graças às quais haverá mais liberdade amanhã e no sentido de que a minha liberdade faz crescer a dos outros.

Conseqüentemente, Dewey é avesso à sociedade totalitária, convicto defensor da sociedade democrática. Para ele, a pressuposição de um fim absoluto trunca a discussão, ao passo que a democracia representa discussão inteiramente livre, é método que permite discutir toda finalidade, é debate sem fim, é colaboração, é participação em finalidades conjuntas. A democracia é aquele modo de vida em que "todas as pessoas maduras participam da formação dos valores que regem a vida dos homens associados", modo de vida que "é necessário tanto do ponto de vista do bem social como da ótica do pleno desenvolvimento dos seres humanos como indivíduos".

Em *Liberalismo e ação social* (1935), Dewey afirma que "o problema da democracia (...) torna-se o problema daquela forma de organização social que se estende a todo campo e a todo caminho da vida, pelo qual *as forças individuais não deveriam ser simplesmente libertadas de constrições mecânicas externas, mas também deveriam ser alimentadas, sustentadas e dirigidas*". A fé na democracia como método é a fé em uma forma de vida onde as forças propositivas e críticas do *indivíduo* não são apenas toleradas, mas estimuladas, para que as necessidades reais sejam enfrentadas com objetivos espontâneos e originais, ao invés de serem simplesmente transmitidas no quadro de tradição extinta. E, assim como o indivíduo *se torna* sujeito cognoscente em virtude de seu empenho em operações de pesquisa controlada, da mesma forma o *eu* ou pessoa só se constitui no ato pelo qual, criticando, por exemplo, uma instituição política em nome de instituição melhor, o indivíduo emerge do *espírito* do seu grupo e da sua época.

Com base nisso tudo, pode-se compreender a aversão de Dewey pela sociedade planejada. O que ele almeja e defende é a sociedade que se planeja constantemente do seu interior, atenta, portanto, ao controle social mais amplo e articulado dos resultados. A diferença existente entre a *sociedade planejada (a planned society)*, e a *sociedade que se planeja constantemente (a continuosly planning society)* define-a Dewey nos seguintes termos: "A primeira requer desígnios finais impostos de cima e que, portanto se baseiam na força, física e psicológica, para fazer com que nos conformemos a eles. A segunda significa libertar a inteligência mediante a forma mais vasta de intercâmbio cooperativo".

Idéias como essa tinham forçosamente que pôr Dewey em contraste com a ideologia marxista. Além do fato de ter interferido em defesa de Trotsqui, Dewey, em *Liberdade e cultura* (1939), pôs

no mesmo plano o racismo nazista e a "nova" biologia soviética (aquela mesma que teria produzido o caso Lysenko). Ainda nesse livro, Dewey observa: "É estranho que a teoria que fez mais barulho e teve mais a pretensão de possuir fundamento científico seja exatamente aquela que violou mais sistematicamente todo princípio de método científico".

Também está ligada à teoria da investigação, à teoria dos valores e à teoria da democracia de Dewey a sua teoria da educação, entendida como reconstrução e reorganização contínua da experiência, visando a aumentar a consciência dos vínculos entre as atividades presentes, passadas e futuras, nossas e alheias, e aumentar a capacidade dos indivíduos para dirigir o curso da experiência futura.

Não há espaço, aqui, para tratar do ativismo pedagógico de Dewey, nem para desenvolver sua teoria da arte, sua temática da religiosidade, suas idéias sobre a história do pensamento ou ainda suas observações sobre as idéias metafísicas como progenitoras de teorias científicas. Basta dizer que sua presença no pensamento contemporâneo foi ampla e persistente.

Dewey começou a apreciar James quando ainda estava sob a influência de Hegel e Kant. O seu pensamento também se nutriu com a teoria evolutiva e as concepções de Peirce. Foi J. Stanley Hall quem o familiarizou com a psicologia genética. Ao invés de tomá-los de Watson e outros, ele foi precursor de aspectos importantes da psicologia comportamentalista. O desenvolvimento do pensamento de Dewey pode ser visto como a transição do absolutismo ao experimentalismo. Por isso, a propósito do marxismo, ele disse um dia a Bertrand Russell que, tendo necessitado de muito esforço para se emancipar da teologia ortodoxa tradicional, não pretendia de modo algum ligar-se a outra teologia.

Capítulo XVIII

O NEO-IDEALISMO ITALIANO, PARTICULARMENTE CROCE E GENTILE, E O IDEALISMO ANGLO-AMERICANO

1. O idealismo na Itália antes de Croce e Gentile

Nápoles foi a cidade que, em certo sentido, constituiu o berço do idealismo italiano. Com efeito, foi nas universidades de Nápoles que ensinaram Augusto Vera (1813-1885) e Bertrando Spaventa (1817-1883), que foram os protagonistas da difusão do verbo hegeliano na Itália.

Augusto Vera se alinhou nas posições da direita hegeliana (cf. pp. 163s), destacando-se pela sua preparação filosófica e pelo conhecimento preciso dos textos hegelianos. Entre suas obras, podemos recordar: *Introduction à la philosophie de Hegel,* Paris, 1855; *Logique de Hegel,* Paris, 1859, e *Essai de Philosophie hegelienne,* Paris, 1864.

Já o pensamento de Bertrando Spaventa, que tentou esforçadamente a reforma do hegelianismo, apresenta fisionomia mais teórica e vigorosa. Spaventa se formara em seminário, mas uma crise religiosa o afastara dramaticamente da fé na transcendência. Entretanto, manteve certo tom teologizante em sua problemática. Seus escritos mais interessantes são *Preâmbulo e introdução às lições de filosofia na universidade de Nápoles,* de 1862, e os *Princípios de filosofia,* de 1867. Esses e muitos outros escritos de Spaventa foram depois republicados ou editados pela primeira vez por Gentile, que, como veremos, a ele se remete. Deve-se recordar ainda o até há pouco inédito intitulado *Sobre o problema da cognição e em geral do espírito,* de 1858 (publicado por F. Alderisio, Turim, 1958), muito interessante e claro.

Spaventa estava convencido de que a filosofia moderna nascera na Itália, com os pensadores do Renascimento, mas que os frutos

Benedetto Croce (1866-1952): com base em um hegelianismo repensado em sentido historicista, formulou uma doutrina estética dentre as mais sugestivas do nosso século, que exerceu grande influência tanto na Itália como no exterior.

desse pensamento amadureceram fora da Itália, com Spinoza, Kant e Hegel. Depois de um período de perplexidade, no qual pareceu-lhe que nada de bom houvesse acontecido na Itália depois do Renascimento, mudou de opinião e convenceu-se de que, ainda que de modo imperfeito e parcial, Vico podia ser considerado como o precursor da "filosofia da mente", Galluppi foi pensador do qual pode-se reconhecer o mérito de haver tratado de modo novo "o problema do conhecer", Rosmini chegou a debater a questão do conhecer em sentido kantiano e Gioberti em sentido hegeliano. Portanto, já desencadeara na Itália uma "circulação" do pensamento europeu e, agora, era preciso levá-la adequadamente ao seu termo.

A contribuição teórica de Spaventa consiste em ter empreendido o repensamento de Hegel, com o objetivo de realizar a simplificação e a rigorização do seu pensamento. Visto que distinguia Idéia-Natureza-Espírito, Hegel mostrava que ainda não havia conquistado completamente a perfeita identidade e mediação entre Eu e Não-eu e que ainda não havia "mentalizado" perfeitamente o real, ou seja, que ainda não o havia perfeitamente reduzido à Consciência.

No inédito de 1858 que citamos, Spaventa assim resume a sua concepção do Absoluto como autocriação *ex nihilo:* "Pode-se dizer verdadeiramente que a criação seja *ex nihilo:* ela é tal enquanto o Último, *o ato do pensar,* o Espírito, o Criador é o verdadeiro Primeiro, ao passo que o Primeiro é o Último. E o primeiro na produção é o ser = nada (alusão aos dois momentos da primeira tríade dialética da *Lógica* de Hegel: cf. p. 132). E a criação é *livre,* porque é o pressuposto de que o pensar, o Espírito, faz-se a si próprio: é amor, amor a si mesmo, Bem etc." No Espírito, "a criação é a sua própria criação". Esse "ato de pensar" que, autocriando-se, cria também o ser, constituiria o ponto de partida para o desenvolvimento da filosofia gentiliana.

Na segunda metade do século XIX, muitos homens de cultura foram atraídos pelo hegelianismo na Itália. Dentre eles, destaca-se Francisco de Sanctis (1817-1883), que se inspirou no conceito hegeliano de Espírito para traçar o esboço geral de sua grandiosa reconstrução da história literária da Itália, que tem como fundo a convicção de que a poesia seria o Espírito universal que se realiza no particular, adquirindo desse modo consciência de si. A sua *História da literatura italiana* (1870-1872) e os seus ensaios sobre literatura italiana constituem obras-primas, que se impõem e merecem ser lidos ainda hoje, inclusive por causa da elevada consciência social, moral e política de De Sanctis.

Remetem-se a Spaventa Donato Jaia (1839-1914) e Sebastião Maturi (1843-1917). Jaia tornou-se célebre por ter sido professor de Gentile em Pisa.

Assim, o atualismo de Gentile derivou do hegelianismo de Spaventa. Benedetto Croce, ao contrário, fez outro trajeto. Ao invés de aproximá-lo de Hegel, a leitura de Spaventa (ao qual, entre outras coisas, como veremos, era ligado por laço de parentesco) afastou-o dele, pelo menos no primeiro momento. A primeira nutrição espiritual de Croce veio de De Sanctis (que ele considerava seu mestre). Croce chegou ao Hegel filósofo só mais tarde, meditando sobre Marx e o marxismo, pela necessidade de remontar às fontes, como logo veremos.

2. Benedetto Croce e neo-idealismo como "historicismo absoluto"

2.1. Vida e obras

Benedetto Croce nasceu em Pescasseroli (na região de Áquila) em 1866, em rica família de proprietários de terras, de sadios princípios morais, mas muito conservadora e de visão político-social estreita, embora ligada aos Bourbons. Freqüentou a escola secundária em Nápoles, em colégio mantido por religiosos, pouco aberto culturalmente. Mas desde então já começaram suas leituras de De Sanctis e Carducci, destinados a se tornarem para ele dois firmes pontos de referência.

Em 1883, uma tragédia tremenda abalou a sua vida: o terremoto que destruiu Casamicciola (na ilha de Ischia), onde se encontrava veraneando, tragédia na qual perdeu o pai, a mãe e a irmã. Ele próprio, como nos relata, permaneceu "sepultado por várias horas debaixo dos escombros, com várias partes do corpo quebradas". O tio Sílvio Spaventa, irmão de Bertrando, tornou-se seu tutor e o acolheu em sua casa em Roma, superando com nobre gesto os dissabores que tivera com os Croce (que se haviam afastado dele censurando-o por ter abraçado o liberalismo que detestavam, assim como se haviam afastado de Bertrando por considerá-lo apóstata).

Na casa de Sílvio Spaventa, Croce conheceu políticos destacados, conheceu Labriola (então herbartiano) e começou a assistir às suas aulas com bastante proveito. Os livros de Bertrando Spaventa que havia na casa, como sabemos, não só não o interessaram, mas o aterrorizaram por sua dificuldade, criando-lhe a idéia de que Hegel devia ser algo quase incompreensível. Em 1886, voltou a Nápoles, onde, deixando para trás a "politiqueira sociedade romana, acre de paixões", encontrou uma sociedade mais bem composta e freqüentou sábios e eruditos, amantes da pesquisa e investigação. Ocupou-se dos assuntos domésticos somente o mínimo indispensável. Viajou e leu muito. Não quis obter títulos acadêmicos.

Uma reviravolta importante em sua trajetória constituiu-a o interesse repentino que se acendeu nele pelas idéias do marxismo, que Labriola (que, nesse meio tempo, havia abandonado a filosofia de Herbart) deu-lhe a conhecer em 1895. Mas foi um amor que durou por muito pouco tempo. Croce estudou a fundo os ensaios de Labriola (cf. p. 827), leu livros de economia, revistas e jornais italianos e alemães de inspiração socialista e assim surgiu nele a paixão política que duraria para sempre, ainda que em outra dimensão.

Mas Croce logo descobriu os pontos fracos do marxismo e, entre 1895 e 1899, expressou a sua crítica a eles, "crítica tanto mais grave", escreveu, "porque queria ser a defesa e a retificação" do próprio marxismo. Esses ensaios foram reunidos sob o título *Materialismo histórico e economia marxista.* Essa fase de interesse pelo marxismo enriqueceu notavelmente o patrimônio espiritual e os conhecimentos de Croce e, como já observamos, em conseqüência dessas experiência, ele sentiu a necessidade de remontar a Hegel.

Na *Contribuição à crítica de mim mesmo,* escreve o filósofo: "O fermento do hegelianismo chegou ao meu pensamento bastante tarde: *da primeira vez, através do marxismo e do materialismo histórico,* que, como haviam aproximado o meu mestre, Labriola, a Hegel e à dialética, também me fizeram perceber quanta concretude histórica havia, embora em meio a tantos arbítrios e artifícios, na filosofia hegeliana". Mas, para ele, ainda não estavam maduros os tempos para o repensamento sistemático de Hegel, que se realizou em 1905 (e cujos frutos se encontram em *Aquilo que está vivo e aquilo que está morto na filosofia de Hegel,* de 1906, agora incluído no *Ensaio sobre Hegel)* e que, posteriormente, o levou à redescoberta de Vico e à sua revalorização em nova ótica. Entrementes, houve a longa gestação da *Estética,* obra que saiu em 1902 e que impôs Croce na Itália e no mundo inteiro, permanecendo como sua obra-prima.

No verão de 1902, Croce amadureceu o projeto da revista "A Crítica" (que começou a ser publicada em 1903), juntamente com Giovanni Gentile, que ele conhecera quando este ainda era estudante em Pisa e com o qual colaborou até que a sua amizade se rompeu e se transformou em inimizade, com a adesão de Gentile ao fascismo. Croce foi senador em 1910 e Ministro da Educação pública em 1920-1921. Projetou uma reforma escolar, que, no entanto, não levou a termo, precisamente porque não quis aderir ao fascismo, mas que Gentile retomou e realizou.

Depois do caso Matteotti, Croce assumiu firme posição antifascista e reuniu muitos dissidentes em torno de si. Depois da queda do fascismo, foi presidente do partido Liberal e membro da Assembléia Constituinte. Em 1947, fundou o Instituto de Estudos Históricos. Morreu em 1952.

Croce foi escritor muito fecundo e incansável. Suas obras filosóficas foram ordenadas e sistematizadas por ele mesmo do seguinte modo: I) Filosofia do espírito: 1) *A estética como ciência da expressão e lingüística geral,* 1902; 2) *A lógica como ciência do conceito puro,* 1905; 3) *Filosofia da prática, econômica e ética,* 1908; 4) *Teoria e história da historiografia,* 1917. II) Ensaios filosóficos (todos republicados várias vezes): 1) *Problemas de estética;* 2) *A filosofia de Gian Battista Vico;* 3) *Ensaio sobre Hegel;* 4) *Materialismo histórico e economia marxista;* 5) *Novos ensaios de estética;* 6) *Ética e política;* 7) *Últimos ensaios;* 8) *A poesia;* 9) *A história como pensamento e como ação;* 10) *O caráter da filosofia moderna;* 11-12) *Discursos de pura filosofia;* 13) *Filosofia e historiografia;* 14) *Investigações sobre Hegel e esclarecimentos filosóficos.* A esses escritos filosóficos, que se estendem por todo o arco de sua vida, acrescentam-se cinqüenta e quatro volumes de "Escritos de história literária e política" e outros doze volumes de "Escritos diversos".

2.2. "O que está vivo e o que está morto na filosofia de Hegel" ou o manifesto do novo espiritualismo croceano

A reforma que Croce promoveu no idealismo e suas motivações está contida no ensaio *Aquilo que está vivo e aquilo que está morto na filosofia de Hegel,* que constitui verdadeira jóia, modelo de discurso filosófico, em que o autor esclarece de modo exemplar a sua posição.

Croce já se encontrava "no meio do caminho da nossa vida", podendo assim esclarecer a si e aos outros a sua própria identidade filosófica de modo plenamente consciente.

Segundo Croce, Hegel descobriu a autêntica dimensão e a verdadeira estatura do pensamento filosófico. Essa descoberta pode ser resumida na fórmula segundo a qual esse pensamento é a) *conceito,* b) *universal* e c) *concreto:* a) é "conceito" e não intuição, sentimento ou algo de imediato; b) é "universal" e não simples *generalidade,* como a que é própria das noções das ciências empíricas; c) é "concreto", enquanto capta a realidade em sua própria linfa vital e em toda a sua riqueza. Essa fórmula equivale a esta outra: o universal concreto é *síntese de opostos.* Com, essa tese, Hegel superava tanto a posição daqueles que reduziam os opostos a *coincidentia oppositorum,* enfraquecendo-os e anulando-os, como a posição daqueles que, dualisticamente, os cindiam, contrapondo-os como irredutíveis.

Eis, então, o sentido da descoberta hegeliana: "A realidade é nexo de opostos, que não se separa nem se dissipa por causa da oposição: pelo contrário, gera-se eternamente nela e dela. E não se separa nem se dissipa o pensamento que, como suprema realidade,

capta a unidade na oposição e a sintetiza logicamente. Como todas as afirmações verazes, a dialética de Hegel não toma o lugar das verdades anteriores, mas as confirma e enriquece. O universal concreto, unidade na distinção e na oposição, é o princípio verdadeiro e completo de identidade, que não deixa subsistir separadamente, nem como seu companheiro nem como seu rival, o princípio das velhas doutrinas, porque o resumiu em si, transformando-o em seu próprio sumo e sangue".

Hegel, entretanto, utilizou despropositadamente a sua dialética, até o limite do inverossímil, cometendo uma série de erros. Segundo Croce, *todos* esses erros *dependem* de um só, que está em sua base. Esse erro consiste em não ter compreendido que a realidade não é feita só de *opostos* (que se sintetizam), mas também é feita de *distintos,* que Hegel desconheceu inteiramente e tratou como se fossem opostos. Assim, por exemplo, *fantasia* e *intelecto* são distintos e *não* opostos. Analogamente, *atividade econômica* e *atividade moral* são distintos e não opostos.

Em suma, no Espírito existem "categorias" que se *distinguem,* não sendo lícito por nenhuma razão tratá-las como *opostos.* Ora, segundo Croce, a nova dialética deverá ser *"nexo de distintos"*, além de *"síntese dos opostos"*. Aliás, para ele, só se compreende *propriamente a realidade do espírito atentando para esse particular nexo de unidade-distinção, que é uma recíproca implicação-na-diferenciação.* Eis um esquema que servirá para esclarecer esses distintos e seus nexos, bem como a sua posição em relação aos opostos:

		DISTINTOS	OPOSTOS
ESPÍRITO	teórico = conhecimento	a) estético-intuitivo = conhecimento do individual	belo *feio*
		b) lógico-intelectivo = conhecimento do universal	verdadeiro *falso*
	prático = ação	c) econômico = volição do individual	útil *danoso*
		d) ética = volição do universal	bem *mal*

Assim, fica clara a dedução do quadro dos distintos. O Espírito tem *duas* atividades fundamentais, a cognoscitiva e a volitiva, que, enquanto se dirigem ao particular ou ao universal, dão origem a *quatro* "distintos" (ou categorias): 1) *fantasia,* 2) *intelecto,* 3) *atividade econômica* e 4) *atividade moral.* As atividades cognoscitiva

e prática não são opostas e não são dialetizáveis como tais (ou seja, como opostos); conseqüentemente, também não são opostos fantasia e intelecto, atividade econômica e ética ou qualquer desses membros em relação aos outros. A oposição, ao contrário, se dá *no interior* de cada distinto. Conseqüentemente, cada um dos membros que constituem opostos no interior de cada distinto *não* pode constituir um oposto em relação a nenhum dos termos que estão no interior de outros distintos. O belo *não* é oposto ao verdadeiro e nem ao falso, como também ao útil ou ao inútil, ao bom ou ao mau; já o feio não é oposto ao verdadeiro etc.

O Espírito, portanto, tem duas formas fundamentais, que se ordenam, em quatro "graus" inseparáveis, ainda que na distinção, porque *se implicam reciprocamente,* já que um não pode existir sem o outro. E nesse distinguir-se implicando-se e implicar-se distinguindo-se está a vida do Espírito, que pode ser chamada, com termo que Croce toma de Vico, "história ideal e eterna", com suas "idas e vindas" eternas: história que é como um *círculo,* no qual nenhum dos momentos é começo *absoluto,* porque todos têm igual função no âmbito do Espírito.

Eis uma passagem da *Lógica* em que Croce explica essa sua concepção: "Se é verdade que os distintos constituem uma *história ideal* ou uma *série de graus,* também é verdade que, nessa história e série, há primeiro e há último, digamos, o conceito *a*, que abre a série, e o conceito *d,* que a encerra (veja-se o esquema traçado acima). Porém, para que o conceito seja unidade na distinção e se possa comparar a um organismo, é necessário que ele não tenha outro começo além de si mesmo e que nenhum dos seus simples termos distintos seja começo absoluto. Com efeito, no organismo nenhum membro tem prioridade sobre os outros e *cada qual é reciprocamente primeiro e último.* Mas a verdade é que o símbolo da série linear é inadequado ao conceito, *ao qual é mais conveniente o círculo,* em que *a* e *d* funcionem, a cada vez, como primeiro e último. Enquanto história ideal eterna, os conceitos distintos são *eterno vaivém,* no qual, de *d,* ressurgem *a, b, c, d,* sem possibilidade de parada ou trégua e no qual cada um, seja *a* ou *b,* ou *c* ou *d,* embora não podendo mudar de função e lugar, *pode ser designado, a cada vez, como primeiro ou como último.* A título de exemplo, na Filosofia do Espírito, pode-se dizer com igual razão ou erro que o fim ou termo final do espírito é o *conhecer* ou o *operar*, a *arte* ou a *filosofia,* porque, na realidade, nenhuma dessas formas em particular, *mas somente a sua totalidade é o fim, ou seja, só o Espírito é o fim do Espírito".*

Um esclarecimento ainda se torna indispensável sobre os opostos. No esquema acima traçado, *grifamos* o oposto negativo por razão muito importante, ou seja, porque, para Croce, o oposto

negativo não tem autonomia tomado em si mesmo, mas acompanha o seu outro companheiro "como a sombra acompanha a luz". Croce escreve expressamente: "A beleza é tal porque nega a feiúra, o bem porque nega o mal e assim por diante. O oposto não é positivo, mas negativo e, como tal, acompanha o positivo".

Assim, a recíproca também é verdadeira. O que significa que "o oposto não é distinto do seu oposto", mas sim uma abstração da verdadeira realidade. E, mais ainda, significa que cada uma das categorias ou dos distintos, enquanto determina a realidade ou é momento da realidade, concretiza-se como realidade que supera uma oposição, um negativo, tornando-o verdadeiro em positivo. Isso é a vida: o caminhar (diz Croce com o poeta romântico Jan Paul) é "contínuo cair", pois o termo positivo desapareceria sem o negativo.

Essa, portanto, é a nova dialética, a dialética do nexo dos distintos, que torna possível a síntese dos opostos em sua justa medida, resgatando-a dos erros e dos arbítrios de Hegel.

O esquema que traçamos também esclarece a divisão da filosofia croceana do Espírito: a) o estudo do momento teórico-intuitivo é a *Estética,* b) o estudo do momento teórico-intelectivo é a *Lógica,* c) o estudo da atividade prática voltada para o particular é a *Econômica* e d) o estudo da atividade prática voltada para o universal é a *Ética.* E, por fim, Croce examinará o Espírito em seu conjunto, que é pensamento-e-ação, em *Teoria e história da historiografia* e na *História como pensamento e como ação.*

2.3. A estética croceana e o conceito de arte

No início do *Breviário de estética* (inclusive nos *Novos ensaios de estética),* Croce se sai com uma afirmação intencionalmente provocatória: "À pergunta 'o que é a arte?' poder-se-ia responder, gracejando (mas não seria gracejo tolo), que a arte é aquilo que todos sabem o que é. E, verdadeiramente, se de algum modo não se soubesse o que é, não se poderia sequer propor aquela pergunta, porque toda pergunta importa certa informação sobre a coisa da qual se pergunta, designada na pergunta e, portanto, qualificada e conhecida". Essa afirmação provocatória não é simples brincadeira, visto que Croce está profundamente convencido de que o homem tem uma espécie de compreensão (ou pré-compreensão) das verdades de fundo e que a filosofia, quando é autêntica filosofia, na realidade nada mais faz do que levar ao nível de clareza crítica aquelas vagas compreensões.

Com efeito, é o mesmo Espírito que pensa e age no homem comum e no filósofo. E o filósofo nada mais faz do que propor as perguntas e dar as respostas "com maior intensidade".

Eis então a resposta croceana, que se apresenta precisamente como a resposta que deveria dizer "com maior intensidade" o que, no fundo, todos entendem quando falam de arte.

a) A proposição fundamental da estética croceana é a seguinte: a arte é "conhecimento intuitivo". Croce destaca o fato de que, as mais das vezes, pensava-se que a intuição fosse alguma coisa cega e que o intelecto deveria lhe prestar socorro. Mas esse é erro grave, já que *o conhecimento intuitivo é perfeitamente autônomo:* "O conhecimento intuitivo não tem necessidade de senhores, não precisa se apoiar em ninguém e não deve pedir emprestado os olhos alheios, porque tem os seus próprios, validíssimos". Só se compreende bem essa posição tendo-se presente a dialética croceana dos distintos, na qual a intuição é uma *categoria* irredutível às outras. Na arte, que é, portanto, a intuição, qualquer outro elemento presente (máximas filosóficas nas tragédias, sentenças postas na boca das personagens nos romances etc.) *é assumido no elemento intuitivo* geral, como sua parte integrante, *vindo assim a ser parte dele.* Essa intuição não deve ser confundida com a *percepção,* que é a apreensão de fatos ou acontecimentos reais, ao passo que, na arte, a realidade ou irrealidade das coisas não tem relevância (na arte, tudo é real e tudo é irreal). Na intuição, nós "não nos contrapomos como seres empíricos à realidade externa, mas objetivamos sem dúvida as nossas impressões, quaisquer sejam". É importante observar ainda que aquilo que intuímos na arte tem sempre "caráter ou fisionomia *individual*".

b) A segunda proposição cardeal da estética de Croce é que toda intuição estética é sempre, ao mesmo tempo, também "expressão". *Tanto* se intui *quanto,* ao mesmo tempo, se expressa: a "expressão" surge espontaneamente da intuição (e não é acrescentada *extrinsecamente)* porque uma e outra são a mesma coisa. Quem diz, por exemplo, "tenho dentro de mim a intuição de certas coisas, mas não sei expressá-la", está, na realidade, dizendo uma tolice: na verdade, não sabe se expressar porque *não* tem aquela intuição que pensa ter. Eis uma passagem, que se tornou famosa, na qual Croce enuncia essa tese: "A atividade intuitiva *tanto intui como exprime.* Se essa proposição soa paradoxal, isso sem dúvida se deve ao hábito de dar à palavra 'expressão' significado muito restrito, atribuindo-a somente às expressões que se dizem verbais, quando na verdade existem expressões não verbais, como as de linhas, cores, tons, que devem ser todas incluídas no conceito de expressão, que, por isso, abrange toda sorte de manifestações do homem, seja orador, músico, pintor ou o que quer que seja. E, seja pictórica, verbal, musical ou como quer que se descreva ou denomine, a expressão, em uma dessas manifestações, não pode faltar à intuição, *da qual é verdadeiramente incindível.* Como podemos verdadeiramente

intuir uma figura geométrica se não temos a sua imagem tão clara a ponto de poder traçá-la imediatamente sobre o papel ou o quadro-negro? Como podemos intuir verdadeiramente o contorno de uma região, como, por exemplo, a ilha da Sicília, se não estamos em condições de desenhá-lo assim como ele é, com todos os seus meandros? A todos é dado experimentar a luz que se lhe acende interiormente quando consegue, mas só naquele ponto em que consegue, formular para si mesmo as suas impressões e os seus sentimentos. Então, em virtude da palavra, os sentimentos e as impressões passam da obscura região da psique à clareza do espírito contemplador. Nesse processo cognoscitivo, é impossível distinguir a intuição da expressão. *Uma surge com a outra, no mesmo momento da outra, porque não são duas, mas uma.* Mas a razão principal que faz parecer paradoxal a tese afirmada é a ilusão ou o preconceito que se possa intuir da realidade, mais do que efetivamente se intui. Freqüentemente, ouvimos alguns afirmarem que têm em mente muitos e importantes pensamentos, mas não conseguem expressá-los. Na verdade, se verdadeiramente os tivessem, já os teriam cunhado em muitas e altissonantes palavras e, portanto, já os teriam expressado. Se, no ato de expressá-los, tais pensamentos parecem se dissipar ou se tornam escassos e pobres, é porque não existiam ou eram somente escassos e pobres. Do mesmo modo, acredita-se que nós todos, homens comuns, intuímos e imaginamos países, figuras e cenas como pintores, e corpos, como os escultores, só que os pintores e escultores sabem pintar e esculpir aquelas imagens, ao passo que nós as levamos, não expressas, dentro do nosso espírito. Acredita-se que qualquer poderia ter imaginado uma Madona de Rafael, mas Rafael foi Rafael justamente pela habilidade mecânica de tê-la fixado sobre a tela. Nada mais falso".

Assim, tanto se intui como se expressa. Mas esse paradoxo, que encerra efetivamente uma profunda verdade, é perfeitamente inteligível em seu significado, mas somente quando ligado ao paradoxo, em certo sentido oposto, que o esclarece e integra. Com efeito, Croce considera que a intuição artística não é prerrogativa exclusiva dos grandes artistas, dos gênios, *mas sim pertence a todos os homens:* a diferença entre homem comum e gênio é apenas *de quantidade* e não de qualidade; caso contrário, o gênio não seria homem e os homens não o entenderiam. Por isso, cada um de nós é um pequeno poeta, pequeno músico, pequeno pintor etc., que não sabe criar, mas que certamente sabe recriar e desfrutar, na mesma dimensão do gênio, ou seja, a dimensão da criação do gênio.

Eis uma bela passagem que ilustra esse conceito: "Ao determinar o significado da palavra 'gênio' ou 'gênio artístico', distinto do não-gênio, do homem comum, nós não podemos admitir nada mais

que *uma diferença quantitativa.* Diz-se que os grandes artistas nos revelam a nós mesmos. Mas como isso seria possível se não houvesse identidade de natureza entre a nossa fantasia e a deles e se a diferença não fosse de simples quantidade? Melhor que *poëta nascitur,* dever-se-ia dizer *homo nascitur poëta,* pequenos poetas uns, grandes poetas outros. O fato de se ter feito dessa diferença quantitativa uma diferença qualitativa deu origem ao culto e à superstição do gênio, *esquecendo que a genialidade não é algo caído do céu, mas sim a própria humanidade.* O homem de gênio que se coloque ou seja representado como distante da humanidade encontra a sua punição no se tornar ou parecer um tanto ridículo. Tal gênio do período romântico, qual o super-homem dos nossos tempos".

No *Breviário de estética,* Croce precisa que (além dos dois pontos destacados na grande *Estética,* já expostos) o que caracteriza a intuição estética é o "sentimento" (que é um "estado de espírito"): "A intuição é verdadeiramente tal porque representa um sentimento e só pode surgir dele ou sobre ele. Não é a idéia, mas o sentimento aquilo que confere à arte a aérea leveza do símbolo: uma aspiração encerrada no círculo de uma representação, eis a arte; e, nela, a aspiração significa só a representação e a representação só a aspiração". E o sentimento é *liricidade.* E dizer que a "intuição é lírica" não significa qualificar a intuição com adjetivo predicativo, mas sim expressar a mesma coisa, como uma hendíadis, pois *liricidade* é sinônimo de *intuição.*

d) Ainda no *Breviário,* Croce acrescenta aos princípios já expostos um esclarecimento decisivo. A relação entre intuição e expressão, que, como vimos, é estruturalmente indissolúvel, é representada de modo correspondente à kantiana "síntese a priori", mais precisamente como "síntese a priori estética". A arte não é arte pelo seu conteúdo *ou* pela sua forma, mas somente por sua *síntese.*

Eis a passagem que viria a se tornar um dos pontos básicos das análises posteriores: "Porque a verdade é precisamente esta: o conteúdo e a forma devem ser bem distinguidos na arte, mas não podem, separadamente, ser qualificados como artísticos, precisamente por ser artística somente a sua relação, isto é, a sua unidade, entendida não como unidade abstrata e morta, senão como a unidade concreta e viva que é aquela da síntese a priori: e *a arte é verdadeira síntese a priori estética de sentimento e imagem na intuição,* da qual se pode repetir que *o sentimento sem a imagem é cego e a imagem sem o sentimento é vazia.* Fora da síntese estética, o sentimento e a imagem não existem para o espírito artístico: terão existência, diversamente colocados, em outros campos do espírito; então, o sentimento será o aspecto prático do espírito que ama e

odeia, deseja e repugna, e a imagem será o inanimado resíduo da arte, a folha seca à mercê do vento da imaginação e aos caprichos da sorte. Mas isso não atinge o artista nem o esteta, porque a arte não é o vão fantasiar, nem a tumultuada passionalidade, e sim a superação desse ato através de outro ato ou, se assim se preferir, a substituição desse tumulto por outro tumulto, com o anseio da formação e da contemplação, com as angústias e as alegrias da criação artística. Por isso é indiferente ou é questão de mera oportunidade terminológica apresentar a arte como *conteúdo* ou como *forma,* desde que se entenda sempre que *o conteúdo é formado e a forma é preenchida, que o sentimento é sentimento figurado e a figura é figura sentida".*

e) Por tudo o que se disse, é clara então a conseqüência importantíssima de que a arte tem caráter de *universalidade* e de *cosmicidade.* Com efeito, o sentimento artístico "não é conteúdo particular, mas todo o universo visto *sub specie intuitionis".* Um conceito reafirmado no escrito *O caráter de totalidade da expressão artística* (inserido nos *Novos ensaios de estética),* do qual esta passagem é o mais eloqüente exemplo: "No que se refere ao caráter universal ou cósmico que é justamente reconhecido à representação artística (e talvez ninguém o tenha evidenciado tão bem quanto Wilhelm Humboldt no ensaio sobre *Hermann und Dorothee),* a sua demonstração está naquele mesmo princípio, considerado com atenção. Pois o que será um sentimento ou um estado de espírito? Será algo que possa ser separado do universo e desenvolver-se por si mesmo? Será que a parte e o todo, o indivíduo e o cosmos, o finito e o infinito têm realidade um longe do outro, um fora do outro? Haverá quem esteja disposto a consentir que todo distanciamento e todo isolamento dos dois termos da relação nada mais poderiam ser do que obra da abstração, para a qual existe somente a individualidade abstrata, o finito abstrato, a unidade abstrata e o infinito abstrato. Mas a intuição pura ou representação artística repugna com todo o seu ser a abstração; aliás, nem ao menos a repugna, porque a ignora, precisamente por seu caráter cognoscitivo ingênuo, que chamamos de 'auroral'. *Nela, o singular palpita na vida do todo e o todo está na vida do singular. E toda clara representação artística é ela própria e o universo, o universo naquela forma individual e aquela forma individual como o universo.* Em cada verso de poeta e em cada criatura de sua fantasia *estão todo o destino humano, todas as esperanças, as ilusões, as dores e alegrias, as grandezas e misérias humanas, o drama inteiro do real, que se torna e cresce perpetuamente sobre si mesmo, sofrendo e alegrando-se".*

Além de definições positivas, para tornar o seu conceito de arte mais bem entendido, Croce também procedeu com base em *deter-*

minações negativas, visando dissipar as muitas confusões de que é rica a história da estética. Então, o que *não* é arte? Mais uma vez, a resposta se revela muito simples se retornarmos ao esquema traçado das categorias e dos graus do Espírito. As muitas páginas que Croce dedica a esse tema podem ser resumidas dizendo-se que a arte *não é tudo o que as outras categorias implicam* e que elas contêm. A "arte não expõe conceitos ou doutrinas, dado que essa é a função da lógica, inserindo-se, portanto, no segundo grau do Espírito (quem sustenta o contrário, peca por intelectualismo). A arte não é atividade prática e, portanto, não tem finalidades econômicas ou morais. Em suma, a arte é independente, tanto da ciência como da economia e da ética, e tem fim em si mesma, teoria que se resume na fórmula 'a arte pela arte' ".

Por fim, recordemos alguns corolários úteis para completar o quadro da estética croceana:

a) Para Croce, *não* existem "gêneros literários". A arte é sempre única em todas as manifestações. As distinções do tipo "gênero cômico", "gênero épico", "gênero lírico" etc., são simplesmente esquemas comodistas que o intelecto introduz para fazer uma classificação que, enquanto tal, é estranha à arte. Trata-se, portanto, de intromissão indébita da categoria lógica na categoria estética. E, se nos obstinamos a considerar os gêneros literários como esteticamente relevantes, caímos no erro do intelectualismo.

b) Não existe beleza física (beleza da natureza, das coisas etc.), porque o belo pertence *apenas* à atividade do Espírito já descrita. As coisas naturais que chamamos "belas" são como o material, que somente no crisol da criação artística podem receber a verdadeira marca da beleza.

c) Não se deve confundir a *expressão* da arte com a sua *extrinsecação.* Diz Croce: "Nós, sendo artistas, não podemos deixar de querer a nossa visão estética: naturalmente, podemos querer ou não exteriorizá-la, ou melhor, conservar e transmitir ou não aos outros a exteriorização produzida". Assim, as "técnicas artísticas" pertencem a essa *extrinsecação* e não à *expressão artística enquanto tal,* que é o todo unido à intuição. Desse modo, as técnicas artísticas não pertencem à atividade estética enquanto tal, mas à atividade prática (extrinsecação, fixação, transmissão).

d) Para Croce, o poeta como personalidade (ou melhor, como pessoa) desaparece: "o poeta nada mais é do que a sua poesia"; Dante e Shakespeare são "a sua poética". Isso só pode ser compreendido com base no conceito idealista segundo o qual é o Espírito que age através do homem.

e) Por fim, Croce sustentou a identidade entre *lingüística e estética.* Com efeito, a linguagem é essencialmente *expressão,* precisamente como a arte. Em outros termos, a *linguagem é criação*

estética. A forma lógica da linguagem e as distinções gramaticais são necessariamente introduzidas pelo intelecto, que intervém naquele organismo vivo que é a língua com as suas análises e sistematizações.

2.4. A lógica croceana: os conceitos e os pseudoconceitos

O objeto da lógica croceana é constituído pela segunda categoria do Espírito e, mais em geral, pelo estudo da estrutura geral do Espírito. Em ampla medida, portanto, já a expusemos acima (cf. § 2.2), onde explicamos a reforma do hegelianismo e as novidades trazidas por Croce. Mas ainda restam alguns pontos muito importantes a completar e algumas doutrinas a integrar.

A lógica é "ciência do conceito puro". E o conceito puro, como vimos, é o *universal concreto* no sentido já definido. Croce o chama também de *transcendental.* Do ponto de vista lógico, "o conceito não dá lugar a distinções, porque não existem muitas formas no conceito, mas uma só forma", enquanto uma só é a forma teórica universal do Espírito (vide o esquema já traçado). Portanto, o conceito é único quanto à forma e "a multiplicidade dos conceitos só pode ser referida à variedade dos objetos que são pensados naquela forma". Por exemplo, posso pensar conceitualmente (ou seja, na forma do conceito) o bem, o útil, o verdadeiro etc. Isso é possível, diz Croce, em virtude do fato que, estruturalmente, o Espírito é unidade-e-distinção é que o conceito se move exatamente segundo esse esquema, de modo que o conceito abrange toda a área da filosofia do Espírito, pensando todas as distinções que lhe são próprias.

Ademais, o conceito tem o caráter de *expressividade,* o que significa que ele é "obra cognoscitiva" e, como tal (assim como a arte), é obra *expressa e falada* e não *ato mudo do* Espírito, como o são as atividades práticas da econômica e da ética. Também no caso do conceito (analogamente ao que dissera sobre a intuição estática), Croce assevera que, sendo o *pensar* também um *falar,* "quem não expressa ou não sabe expressar um conceito, não o possui". A clareza da expressão é o espelho exato da clareza do pensamento.

Convém ler também esta passagem de Croce, tão pouco apreciada pelos pensadores vaidosos, que confundem obscuridade com profundidade: "Para pôr à prova a posse efetiva de um conceito, pode-se fazer uso do experimento por nós aconselhado em outra ocasião: convidar aquele que afirma aquela posse a expô-la com palavras e outros meios de expressão (símbolos gráficos e similares). Se ele se recusa e diz que seu conceito é tão profundo que as palavras não servem para traduzi-lo, podemos estar certos de que ele se ilude de possuir um conceito e possui somente turvos

fantasmas e pedacinhos de idéias ou então que o profundo conceito é apenas vagamente apresentado por ele ou, quando muito, começa apenas a se formar, podendo até ser no futuro, mas ainda não é possuído por ele. Cada um de nós sabe bem que, quando está empenhado na mais forte meditação, na batalha interior, naquela verdadeira agonia (porque é morte de uma vida e nascimento de outra) que é a formação de um conceito, pode muito bem discorrer sobre o seu estado de espírito, as suas esperanças e temores, dos clarões que lhe aparecem e das trevas que o ocupam, mas ainda não pode transmitir esse seu conceito, *que ainda não é tal, porque ainda não é exprimível*".

O conceito puro não deve ser confundido com as representações empíricas, por exemplo, de "cão" ou de "rosa", mas tampouco com todos os conceitos abstratos de que fazem uso as ciências, inclusive as matemáticas. Esses são "pseudoconceitos", porque não respondem a nada de verdadeiramente universal e real. Quando digo "gato", erijo um grupo de características que extraio de um grupo de gatos em símbolo que representa todos os gatos. O mesmo acontece quando digo "rosa". Trata-se de esquema cômodo, mas, obviamente, inadequado.

Analogamente, quando digo "triângulo" ou "movimento livre", penso em algo, mas isso que penso e assim como o penso não tem realidade correspondente, porque "um triângulo geométrico não existe nunca na realidade", assim como "não existe na realidade um movimento livre, pois todo movimento real se realiza em condições determinadas e necessariamente entre obstáculos". Entretanto, esses pseudoconceitos, que Croce divide em *empíricos* ("gato", "rosa" etc.) e *puros* ("triângulo", "movimento" etc.), não devem ser eliminados. O seu valor não é de caráter lógico, e sim de *mera utilidade* e, portanto, de *caráter econômico* (ou seja, se inserem na terceira categoria do Espírito). Eles servem para ordenar as nossas experiências e facilitar a memória. Para Croce, pois, todas as ciências empíricas e matemáticas são destituídas de valor teórico e pertencem à atividade prática do Espírito, a ação econômica.

Com essa teoria (que lembra, em parte, idéias defendidas por Mach), Croce se afasta da tese dos românticos alemães, para quem os que ele chama de "pseudoconceitos" eram obra do Intelecto, ao passo que os conceitos puros eram obra da Razão. Os idealistas alemães não haviam compreendido que na realidade, os conceitos empíricos e abstratos não são obra do Intelecto, senão *de faculdade não teórica*. Por conseguinte, deve-se dar ao Intelecto toda a sua dignidade e considerá-lo como sinônimo de razão.

Croce retoma de Hegel a idéia de que o juízo não deve ser entendido como o era tradicionalmente, porque, na realidade, é "o próprio conceito em sua efetividade" (enquanto universal concre-

to). Inclusive, já que, como vimos, pensar um conceito quer dizer "pensá-lo em suas distinções, pô-lo em relação com os outros conceitos e unificá-lo com eles no conceito único" (na única forma conceitual), temos até uma silogização. Assim, conceito, juízo e silogismo coincidem. Essa é doutrina que deriva da concepção do conceito como *atividade dinâmica* em sentido idealista e que retoma a teoria da "proposição especulativa" que já vimos em Hegel (cf. pp. 109ss). É evidente que ela só tem sentido no contexto do Espírito como processo e só deve ser interpretada e julgada segundo essa ótica.

Mas a tese talvez mais típica da lógica croceana é a identificação do "juízo definitório" (exemplo: *"a arte é intuição lírica"*) e do "juízo individual" (exemplo: *"o Orlando furioso é obra de arte"*). E isso também pode ser bem compreendido no contexto croceano: com efeito, é precisamente o juízo individual que concretamente nos faz conhecer e possuir o mundo. Na medida que um juízo de fato atribui um predicado a um objeto, *lhe dá valor, declarando-o partícipe da universalidade.* Pode-se também dizer que o juízo definitório, na realidade, nada mais é do que o predicado do juízo individual. (Quando digo que o *Orlando* é uma obra de arte, digo que ele, precisamente, é aquilo que se definiu como obra de arte dando um juízo definitório, ou seja, que é intuição lírica.) Assim, o ato lógico do julgar é síntese a priori lógica, pelos motivos explicados.

A importantíssima conseqüência que daí brota é que *a filosofia e a história acabam por coincidir,* como escreve expressamente Croce: "Filosofia e história já não são duas formas, mas sim uma só forma, e não se condicionam reciprocamente, *mas até se identificam.* A síntese a priori, que é a concretude do juízo individual e da definição, é ao mesmo tempo a concretude da filosofia e da história. E o pensamento, criando-se a si mesmo, qualifica a intuição e cria a história. Nem a história precede a filosofia, nem a filosofia precede a história: uma e outra nascem do mesmo parto".

2.5. A atividade prática, econômica e ética

Antes de passar à doutrina croceana da história, devemos falar brevemente da filosofia prática, que, porém, constitui talvez a parte mais fraca do pensamento do filósofo.

A forma da atividade prática do Espírito é aquela atividade que se diferencia da mera contemplação teórica, não sendo produtora de conhecimentos, mas sim de *ações.* A atividade prática coincide com a *vontade:* agir é querer; não há volição sem ação, nem ação sem volição.

Ora, quando se quer, se quer um fim. Se o fim é individual, temos a atividade econômica; se o fim, ao contrário, é universal,

temos a atividade ética. Eis a definição de Croce: "Atividade econômica é aquela que quer e concretiza aquilo que corresponde *somente às condições de fato em que o indivíduo se encontra.* Atividade ética é aquela que quer e concretiza aquilo que, embora correspondendo àquelas condições, *se refere ao mesmo tempo a algo que as transcende.* À primeira, correspondem aqueles que chamamos fins *individuais;* à segunda, os fins *universais* — em uma, fundamenta-se o juízo sobre a maior ou menor coerência da ação, tomada em si mesma; na outra, fundamenta-se o juízo sobre a maior ou menor coerência da ação em relação ao fim universal, que transcende o indivíduo".

Na esfera da economia, como já vimos, se inserem todos os *pseudoconceitos* e todas as *ciências* particulares. Mas Croce atribui a essa esfera também o *direito* e as *leis,* a *atividade política* e a *própria vida do Estado.* O Estado, portanto, não tem estatura ética, mas utilitária, econômica (é essa a posição que já assumira Maquiavel, por exemplo).

E a ética? Já vimos que, para Croce, é a volição do universal. Mas o que é esse universal? Eis a sua resposta: o universal é o próprio Espírito, "a Realidade enquanto verdadeiramente real como unidade de pensamento e querer; é a vida, colhida em sua profundidade como aquela mesma unidade; é a liberdade, se uma realidade assim concebida é perpétuo desenvolvimento, criação, progresso. (...) E, no querer universal, ou seja, aquilo que o transcende enquanto indivíduo, o homem moral volta-se para o Espírito, para a Realidade real, para a Vida verdadeira, para a Liberdade". Como icasticamente diz ainda Croce, é "um negar-se e superar-se enquanto indivíduo isolado e servir a Deus". Essa é uma resposta que o próprio Hegel poderia subscrever plenamente.

2.6. A história como pensamento e como ação

Se, como vimos acima, o juízo *filosófico* coincide com o juízo *histórico,* então, qualquer seja o período ou a época a que nos referimos no conhecer histórico, ele se torna *atual.* Com efeito, nós operamos o juízo histórico por uma necessidade prática, para responder às necessidades da *situação presente.* Assim, o juízo histórico que damos (o seu significado) torna-se "presente", de modo que, diz Croce, toda história é sempre "história contemporânea", história (juízo histórico) que revive e se concretiza no presente do Espírito. A história não é dada exteriormente, "mas vive em nós".

Os antigos diziam que o homem é um microcosmos. E Croce o reafirma, mas em novo sentido: "O homem é um microcosmos, não em sentido naturalista, mas em sentido histórico, de *compêndio da história universal".*

A história, pois, não é crônica, nem arte, nem retórica, mas *verdadeiro conhecimento do real,* isto é, aquela "síntese a priori" de que falamos entre intuição e categoria. A história é o verdadeiro conhecimento do universal concreto. E não somente todo juízo histórico é conhecimento, mas o conhecimento histórico "é todo o conhecimento". Isso é o "historicismo absoluto".

A história e o juízo histórico são, portanto, *necessários.* Mas não o são no sentido mecanicista em que os materialistas entendiam a "necessidade" e tampouco no sentido de força transcendente que, de fora, mova a história (a Providência de Deus fora do mundo), mas no sentido da *racionalidade imanente.* O "se" histórico é ridículo. É ridículo, por exemplo, dizer "*se* Napoleão não houvesse cometido o erro de ir à Rússia" ou "*se* César, naquele dia, não houvesse ido ao Senado, não teria sido trucidado e a história do mundo romano teria sido outra" etc.

Tais "se" são absurdos porque supõem a impotência do Espírito e negam o nexo lógico e racional íntimo do universal concreto, que é a substância da história. Por isso, referindo-se ao indivíduo, o "se" histórico é um contra-senso. Não se pode dizer "se não houvesse cometido aquele erro". Com efeito, tu és o que és precisamente porque cometeste aquele erro e podes dizer o que dizes porque o cometeste e, cometendo-o, conheceste o verdadeiro e superaste o momento do erro.

Mas, em história, também não tem sentido o juízo de louvor e censura, porque louvor e censura cabem aos indivíduos *no momento em que agem;* mas, uma vez tornados acontecimentos históricos, não podem mais ser julgados segunda vez. O tribunal da história não condena nem absolve, não censura nem louva: *o tribunal da história conhece e compreende.* O juízo histórico está sempre além e acima das partes, acima da pugna e da ira inimiga.

Ademais, o conhecimento histórico é *catártico.* Com efeito, nós somos produzidos pelo passado e podemos nos *resgatar* do passado, precisamente *conhecendo-o historicamente.* Escrever história, como já dizia Goethe, é um modo de voltar as costas para o passado e libertar-se dele.

E, assim como o Espírito é teórico e prático na unidade-distinção, do mesmo modo o conhecimento histórico é estimulador de ação e, ao mesmo tempo, é estimulado pela ação, é nexo de "pensamento" e "ação" que se exerce de modo circular, precisamente com o Espírito".

Com Hegel, Croce repete que a História é história da liberdade, entendendo por liberdade a eterna ação formadora do Espírito, que é o "próprio sujeito de toda história". Essa liberdade é a vida do Espírito, que se faz através de contrastes e oposições. E "a liberdade não pode viver diversamente de como viveu e viverá sempre na

história" (o liberalismo de Croce é o seu próprio credo filosófico, não doutrina política).

2.7. Reflexões conclusivas

O historicismo croceano poderia ser qualificado, com expressão paradoxal, mas verdadeira, como uma espécie de *otimismo trágico,* porque ele se apresenta como uma espécie de meditação sobre os sofrimentos e os males, que o juízo histórico não cancela nem "dialeticamente" transforma nos seus contrários, mas só eleva a nível mais alto. Esta bela passagem é paradigmática a esse respeito: " 'Quem aumenta o conhecimento, aumenta a dor' não é um dito exato quando tomado ao pé da letra, porque *aumento de conhecimento é superação de dor.* Mas é verdadeiro desde que se entenda que o conhecimento aumentado, *ao invés de tolher as dores da vida prática, abre-lhe apenas novas fontes em lugar das antigas. Não as tira, mas as eleva.* E, para usar a bela expressão de escritor italiano contemporâneo (A. Oriani), superioridade nada mais é do que 'o direito de sofrer mais alto'. Mais alto, mas nem mais nem menos do que outros, que estão em grau inferior de conhecimento — *e sofrer mais alto para atuar mais elevadamente".*

Tornou-se costume (ou mau costume) falar de Croce sempre criticando-o, de modo que já foram redigidas relações e mais relações de aporias. Mas essa é tarefa fácil, pois toda forma de idealismo é celeiro de aporias, enquanto faz coincidir (ainda que dialeticamente) Deus e mundo, Absoluto e relativo, Universal e particular ou ainda (como o próprio Croce afirma expressamente) em que diz que Deus está sempre "diante de nós" e que está "nos pormenores". Das diversas aporias, porém, recordamos aqui duas particularmente esclarecedoras. A sua filosofia-história impunha a legitimação do fascismo que, como fato histórico, tornava-se necessário; no entanto, ele combateu *contra* o fascismo, defendendo com toda a força a liberdade, que o seu próprio sistema lhe teria imposto ver realizada no próprio fascismo já vitorioso e, por conseguinte, transformado em história, mas que, numa nutrida contradição, continuou a rejeitar até o fim de modo anti-historicista, confessando com isso inconscientemente aquela *transcendência* dos valores que negava.

Analogamente, como conseqüência, o seu idealismo impunha uma avaliação de sua própria doutrina em sentido ético-dogmático. E, no entanto, mais uma vez, a sinceridade do homem o levou à afirmação que diz o contrário e que precisamente a modo de testamento torna-se paradoxalmente perfeita: "Nenhum sistema filosófico é definitivo, porque a Vida nunca é definitiva. Um sistema filosófico resolve um grupo de problemas historicamente dados e

prepara as condições para a proposição de outros problemas, isto é, de novos sistemas. Sempre foi assim e assim será sempre. (...) Ao fim de uma pesquisa, todo filósofo entrevê as primeiras e incertas linhas de outra, que ele mesmo ou quem viver depois dele realizará. E com essa modéstia que é das próprias coisas e não do meu sentimento pessoal, com essa modéstia que é ao mesmo tempo confiança de não ter pensado em vão, ponho fim ao meu trabalho, pondo-o como instrumento de trabalho para os bem dispostos".

E, verdadeiramente, a obra de Croce constituiu um "instrumento de trabalho" por mais de meio século na Itália e na Europa. E ainda hoje, para quem entendê-la, tem uma mensagem precisa a transmitir.

3. Giovanni Gentile e o neo-idealismo como atualismo

3.1. Vida e obras

Giovanni Gentile nasceu em Castelvetrano (na Sicília) em 1875. Como já dissemos (cf. p. 517), foi aluno de Donato Jaia na Escola Normal de Pisa, que lhe fez conhecer e amar o pensamento de Spaventa, que seria o ponto de partida do seu atualismo. Depois de alguns anos de ensino em liceus (de 1898 a 1906), tornou-se professor na Universidade de Palermo; em 1914, sucedeu a Jaia em Pisa e, a partir de 1917, transferiu-se para a Universidade de Roma.

Já falamos de sua colaboração com Croce e do rompimento posterior (cf. p. 519). Em 1922, tornou-se senador e, como Ministro da Educação Pública, levou a cabo a reforma escolar iniciada por Croce e que se demonstraria sólida durante décadas. Sua adesão ao fascismo sobreviveu ao delito Matteotti, ainda que Gentile tenha procurado tomar a devida distância em relação ao caso. Em 1925, tornou-se diretor do instituto fundado pelo senador Treccani e projetou, elaborou e publicou uma *Enciclopédia* que, durante muitos anos, constituiu ponto de referência para todos os italianos, sendo ainda hoje de útil consulta. Em 1943, Gentile não se afastou do fascismo, tendo aderido ao chamado "governo fantoche". Esse, sem dúvida, foi ato de fidelidade àquele regime do qual fôra o líder cultural e, em última análise, ato de coerência moral. Em 1944, foi assassinado por mão desconhecida diante de sua casa, em Florença.

São numerosas as obras de Gentile. A "Fondazione Gentile" preparou uma edição completa de suas obras, em cinqüenta e cinco volumes, divididos em: a) obras sistemáticas (vols. 1-9); b) obras histórias (vols. 10-35); c) obras diversas (vols. 36-45); c) fragmentos

(vols. 46-55), mais um epistolário em vários tomos. As suas obras teóricas mais importantes são: *O ato do pensamento como ato puro* (1912), *A reforma da dialética hegeliana* (1913), *Sumário de pedagogia como ciência filosófica* (1913-1914), *A teoria geral do espírito como ato puro* (1916), *Sistema de lógica como teoria do conhecer* (1917-1922), *Discursos de religião* (1920) e *Filosofia da arte* (1931). Sua obra que teve mais sucesso foi *A teoria geral do Espírito como ato puro,* mas aquela que, ao contrário, os estudiosos consideram como a mais profunda é *Sistema de lógica como teoria do conhecer.*

3.2. A reforma gentiliana da dialética hegeliana

O cerne do sistema gentiliano está, sem dúvida, no repensamento do conceito de dialética e em ter levado a cabo aquele processo de sua "mentalização" que Bertrando Spaventa preconizara.

A essência da dialética, diz Gentile, está na *relação* que liga os conceitos, de modo que a dialética pode ser definida como "ciência das relações". Ora, existem duas formas de dialética, a) a antiga, de tipo platônico, e b) a moderna, nascida da reforma kantiana: a) a dialética antiga pode ser definida como *dialética do pensado,* porque considera as Idéias precisamente como objetos algo diferente do pensamento e o condicionam: b) a dialética moderna, pelo contrário, é a *dialética do pensar,* ou seja, da atividade mesma do pensamento que pensa.

As duas dialéticas são absolutamente *inconciliáveis.* Escreve Gentile (na *Reforma da dialética hegeliana)* que existe um abismo entre as duas dialéticas: o abismo que divide o idealismo moderno do antigo.

a) "A dialética do pensado, pode-se dizer, é a dialética da morte; a dialética do pensar, ao contrário, é a dialética da vida. Com efeito, o pressuposto fundamental da primeira é a realidade ou verdade toda, determinada *ab aeterno,* de modo a não ser mais concebível nova determinação, como determinação atual da realidade (recorde-se que, no mundo platônico das Idéias, tudo está determinado desde sempre e para sempre). O progresso da ciência (e, em geral, toda a vida do mundo), em tal pressuposto, não pode ser senão o sonho vão de sombra: dissipação aparente de vã aparência sem consistência e sem significado no imutável palco do mundo em um teatro deserto".

b) Ao contrário, "a dialética (...) do pensar não conhece mundo que já seja, que seria um pensado; não supõe realidade para além do conhecimento e da qual caberia a ele se apossar; porque sabe, como demonstrou Kant, *que tudo o que se pode pensar da realidade* (o pensável, os conceitos da experiência) *pressupõe o próprio ato do*

pensar. E, por isso, vê nesse ato a raiz de tudo. De modo que tudo o que existe, existe em virtude do pensar — e o pensar assim não é mais esforço póstumo e vão, que intervenha quando não há mais nada a fazer no mundo, *mas sim é a própria cosmogonia.* Na nova dialética, pois, a história do pensamento torna-se o processo do real e *o processo do real não é mais concebível senão como a história do pensamento.* O homem antigo sentia-se melancolicamente dividido da realidade e de Deus: o homem moderno sente Deus em si e celebra no poder do espírito a divindade do mundo".

Mas a dialética moderna, que encontra em Hegel sua expressão mais madura, ainda não alcançou sua perfeição. Com efeito, em Hegel permanecem alguns *resíduos da velha dialética* ainda não inteiramente reabsorvidos. Efetivamente, Hegel distinguia a fenomenologia da lógica pura (cf. p. 126) e, ademais, introduzia a tripartição entre *lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito* também na esfera da ciência pura, contradizendo-se manifestamente, ou seja, como que recaindo em platonismo (embora parcial) o "pensamento" estudado na lógica e a "natureza" constituem momentos *anteriores* (ainda que idealmente) ao Espírito e, portanto, mantendo ainda também uma espécie de *dialética do pensado.*

Então, a reforma da dialética hegeliana consistiria em eliminar todo resíduo da dialética do pensado e em rigorizar a dialética, tornando-a dialética do puro pensar.

Pode-se objetar, porém: Croce já não trabalhara nessa direção? Ele já não reduzira *toda* a dialética do Espírito? Certo, Croce já se movera nesse sentido, mas introduzira, com os seus "distintos", um sistema de categorias (os quatro graus do Espírito) que Gentile não aceita. *A categoria é uma só:* a do Espírito. Existe um só e único conceito, que é propriamente *ato puro, autoconceito* — e nele se resume toda a realidade. E assim nascia o atualismo.

3.3. Os pontos básicos do atualismo

O atualismo é aquela forma de idealismo que afirma que o Espírito como ato põe o seu objeto como multiplicidade de objetos e os reabsorve em si como momento mesmo do próprio fazer-se. O Espírito se autopõe pondo dialeticamente o objeto e resumindo-o plenamente em si: "O pensamento não conhece a não ser realizando-se a si mesmo e o que conhece nada mais é do que essa mesma realidade que se realiza".

Seguindo as indicações do próprio Gentile, os pontos básicos do atualismo podem ser resumidos como o faremos a seguir.

Como diz Gentile na *Teoria geral do espírito como ato puro,* o atualismo se baseia e se resume em dois conceitos, que constituem a) o "princípio primeiro" e b) o "termo último" da doutrina.

Giovanni Gentile (1875-1944) repensou o hegelianismo, reformando sua dialética radicalmente e criando o atualismo, que constitui a forma extrema assumida pelo idealismo ocidental.

a) Não existem *muitos* conceitos (como já observamos), mas apenas *um somente,* porque não há *muitas* realidades a compreender, mas *uma só,* embora em sua multiplicidade de momentos. Portanto, "o verdadeiro conceito da realidade múltipla não deve consistir em multiplicidade de conceitos, e sim em conceito único, que seja intrinsecamente determinado, mediato, desenvolvido em toda a multiplicidade dos seus momentos positivos. Em conseqüência, como a unidade é do sujeito que concebe o conceito, a multiplicidade dos conceitos das coisas não pode ser senão a casca superficial de um núcleo que é um só conceito: o conceito de sujeito como centro de todas as coisas. De modo que o verdadeiro conceito, que exista propriamente, é autoconceito *(conceptus sui)*".

b) O segundo ponto é o que Gentile chama *absoluto formalismo.* Se se entende por matéria e forma o que Kant assim denominou, então deve-se dizer que *toda* a matéria é inteiramente absorvida na forma: "A matéria (da experiência) é posta e resumida na forma. De modo que a única matéria que pode existir no ato espiritual é a própria forma como *atividade.* Não o positivo enquanto posto (...), mas o positivo enquanto se põe, a própria forma".

Em última análise, esses dois conceitos coincidem, porque conceber o pensamento como *forma absoluta* equivale a concebê-lo como *conceptus sui.* O Espírito é o pôr-se (o autopor-se) enquanto pensar — e tudo se resume na dialética do pensar.

Segundo Gentile, o atualismo explica o que desde sempre repugnou ao espírito humano: o *mal* e o *erro.*

O mal é aquilo que o Espírito encontra diante de si como negação de si. Mas o Espírito nega essa negação — e a sua vida é precisamente esse negar a negação. Portanto, o mal assim entendido é como que "a mola interna pela qual o espírito progride — e ele vive com a condição de progredir".

E o mesmo vale para o *erro.* O conceito não é o "já posto", mas "o positivo que se autopõe": como diz Gentile, é "um processo de autóctese (= autoposição de si mesmo) que tem como seu momento essencial a própria negação, o erro contra o verdadeiro". O erro é só um momento do verdadeiro: aliás, só é reconhecido como erro ao ser referido ao verdadeiro. Escreve Gentile em uma passagem que se tornou famosa: "Tome-se qualquer erro e demonstre-se bem que o é: ver-se-á que nunca haverá ninguém que queira assumir sua paternidade e defendê-lo. *Ou seja, o erro é erro enquanto é superado:* em outros termos, enquanto diante do nosso conceito, como o seu não-ser. Como a dor, portanto, ele não é realidade que se oponha àquela que é espírito *(conceptus sui),* mas é a própria realidade aquém de sua realização, em um seu momento ideal". E o que vale para o erro teórico vale também para o erro prático-moral.

Em suma, como diz Gentile, mal e erro são como que o "combustível" de que a chama do Espírito necessita para queimar: o fogo se alimenta do combustível, mas o queima. E, assim, o Espírito é Bem e Verdade precisamente superando e vencendo o inimigo interior e *consumindo-o.*

Segundo Gentile, o atualismo explica também *a natureza* como *objeto do autoconceito.* Com efeito, o autoconceito se realiza como posição de si mesmo como sujeito e de si mesmo como objeto: "Isso é o Eu, a realidade espiritual: identidade de si consigo mesmo, não como identidade imediatamente posta, mas como identidade que se põe, como reflexão: duplicar-se como si mesmo e como outro — e encontrar-se no outro. O Si que fosse 'si' sem ser o outro evidentemente não seria nem si mesmo, porque só o é enquanto é o outro. Nem o outro também seria o outro se não fosse ele mesmo, porque o outro não é pensável senão como idêntico ao sujeito, ou seja, como o mesmo sujeito como este se encontra diante de si mesmo, pondo-se realmente".

Ora, com base nessa estrutura dialética, o autoconceito que se auto-realiza e se autoconhece implica *três* momentos:

1) a realidade do sujeito, puro sujeito;
2) a realidade do objeto, puro objeto;
3) a realidade do Espírito, como unidade ou processo do pensamento e a imanência do sujeito e do objeto no Espírito.

Mas note-se bem: o *sujeito* deve existir, porque, caso contrário, não existiria quem pensa; o *objeto* deve existir, porque, caso contrário, o pensamento não seria nada. Mas a verdadeira realidade é a do pensamento, isto é, do *Espírito,* pois nele e por ele existem sujeito e objeto: "nada é real fora do pensamento". O primeiro e o segundo momento só têm realidade no terceiro, que é a síntese viva eterna. Em *Sistema de lógica,* Gentile denominou essa unidade que se desenvolve em três momentos usando o termo "monotríade", precisando: "Um conceito (o de monotríade) tantas vezes usado na teologia e, por isso, facilmente exposto, como rebotalho do misticismo, à sátira e ao menosprezo, nos quais, depois de tanto imanentismo, criticismo, positivismo e toda sorte de antimetafísica, caiu a teologia em nossos dias. Mas a teologia não é misticismo nem religião, como bem souberam em todos os tempos os mais fervorosos e profundos espíritos religiosos, mas sim reta filosofia. E a monotríade não é uma invenção dos místicos, mas sim da filosofia elaborada das representações religiosas".

Conseqüentemente, observa Gentile na *Teoria geral do Espírito,* a história do mundo, ou seja, o caminho da humanidade através do espaço e do tempo, "nada mais é do que a representação empírica e exterior da vitória eterna imanente (plena e absoluta

vitória) do espírito sobre a natureza, da resolução imanente da natureza no espírito": como diz Gentile com fórmula viquiana, é "história ideal eterna". E assim, analogamente, também a natureza, vista exteriormente, é "como que o eterno passado do nosso eterno presente". Nessa ótica, natureza e história coincidem.

A conclusão última do idealista atualista é esta, que Gentile resume numa passagem que, com razão, tornou-se famosa: "Eu nunca sou eu sem ser tudo naquilo que penso e aquilo que penso é sempre uno enquanto eu existo. A mera multiplicidade pertence sempre ao conteúdo da consciência abstratamente considerado e, na verdade, sempre se resume na unidade do Eu. A verdadeira história não é aquela que se desdobra no tempo, mas aquela que se reúne no eterno do ato de pensar, no qual, com efeito, se realiza". O idealismo, prossegue Gentile, "encontrou Deus, volta-se para ele, mas não tem necessidade de refutar nenhuma das coisas finitas — e, aliás, sem elas perderia Deus novamente. Ele apenas se traduz da linguagem do empirismo pra a linguagem da filosofia, razão por que *a coisa finita é sempre a realidade mesma de Deus.* E, assim, sublima verdadeiramente o mundo em uma *teogonia eterna,* que se cumpre no interior do nosso ser".

Última observação, para completar o quadro: aos três momentos acima distinguidos na categoria única do Espírito, Gentile faz compreender, respectivamente, 1) ao primeiro (o da subjetividade), a *arte;* 2) ao segundo (o da objetividade), a *religião;* 3) ao terceiro (o da síntese), a *filosofia.*

3.4. Natureza do atualismo gentiliano

Nas páginas conclusivas de sua obra maior, o *Sistema de lógica,* Gentile toma posição contra algumas tentativas polêmicas de determinar a natureza de sua filosofia. E o faz de modo muito esclarecedor.

Croce lhe objetara que o seu atualismo era uma "mística". E Gentile respondeu que, da mística, o atualismo mantém o positivo, porque só considera real o absoluto e só julga a Deus como realidade verdadeira. Mas, ao mesmo tempo, elimina o defeito do misticismo, porque *não cancela as distinções,* mas as considera não menos necessárias do que a identidade.

Alguns consideraram o atualismo como árido "panlogismo", que resolve todas as diferenças na unidade do pensamento abstrato. Mas, diz Gentile, *pensar a unidade mediante as diferenças* é próprio de todas as filosofias: com efeito, foram os eleáticos que começaram a "unicizar" e, de vários modos, todos os filósofos prosseguiram nesse caminho. Nesse sentido, pode-se dizer que "todo homem, saiba-o ou não, é panlogista".

Outros, por seu turno, consideraram o atualismo como "panteísmo". Gentile rejeita vivamente essa qualificação, sustentando que o panteísmo concebe Deus como natureza, ao passo que o atualismo diz o contrário, sendo "a crítica peremptória de todo panteísmo". Na verdade, porém, Gentile entende aqui o panteísmo no sentido spinoziano restrito. Mas, se por panteísmo se entende a negação da transcendência e *a redução do mundo a Deus,* ainda que em termos dialéticos, então Gentile é panteísta, dado que ele afirma claramente que "a coisa finita (e, portanto, o mundo) é sempre a realidade de Deus".

Outros acusaram o atualismo de ser uma "filosofia teologizante". Gentile responde que aceita essa qualificação por aquilo que ela tem de verdadeiro. E o que ela tem de verdadeiro é resumido do seguinte modo no trecho que encerra a sua obra maior: "Filosofia teologizante, portanto? E por que não? Só que a teologia dos teólogos nunca falou propriamente de Deus, já que os teólogos nunca conheceram Deus, *tendo-o sempre pressuposto, confundindo-o com a sua sombra.* Pois, se teologizar significar de qualquer modo falar com Deus, não haverá mal nisso, considerando que, mais do que o pensamento dos teólogos, Deus é também e sobretudo o pensamento constante de todo homem que não se compraza em jogos de inteligência, mas viva seriamente sua vida, em que está envolvido o universo e que, por isso, lhe faz sentir o peso de uma responsabilidade divina. Ademais, o que importam os nomes, as etiquetas, as características? O importante é pensar: 'o pensar é a maior virtude', já dizia Heráclito". E, algumas páginas antes, Gentile escrevera: "Pensar é viver a vida imortal".

3.5. **Algumas reflexões conclusivas**

Gentile exerceu grande influência na cultura italiana da primeira metade do século XX. Sua posição hegemônica, inclusive política, e o grande poder por ele adquirido em vários níveis fizeram com que, nos meios universitários, sua palavra se tornasse incontrastada. Assim, Gentile dominou por alguns lustros. Mas somente na Itália. Fora da Itália, ele parece não ter deixado rastros sensíveis, de modo que é difícil enquadrar o atualismo na economia geral do pensamento ocidental. Tratou-se de fenômeno "provincial" ou, melhor, de tipo "insular", isto é, isolado? Foi *somente* o poder político e cultural de Gentile que impôs o atualismo na Itália de modo tão maciço? A resposta certamente, é não. O valor de Gentile como homem de cultura e de gênio é indiscutível e as suas benemerências (da *Enciclopédia* Treccani e das coleções de filosofia por ele promovidas até às revistas que fundou e à reforma escolar) foram bastante notáveis.

Mas talvez o seu pensamento especulativo se revele por demais monocórdio. Ele foi extraordinário virtuoso do tema único do "pensamento pensante". Alguns chegaram a falar de uma espécie de influência hipnótica por ele exercida sobre as mentes, com sua extraordinária habilidade. Mas, depois de sua morte, cessado o efeito da hipnose, a filosofia italiana voltou quase completamente as costas ao atualismo.

Croce observou que o atualismo era esquema tão eficaz para pensar e compreender a realidade concreta. Há muito de verdadeiro nesse juízo. Basta, por exemplo, meditar um pouco sobre este trecho, que nega a existência da morte: "A morte (...) é pavorosa porque *não existe,* como não existem a natureza nem o passado, como não existem os sonhos. Existe o homem que sonha, mas não as coisas sonhadas. Assim, a morte é negação do pensamento, *mas não pode ser atual* algo que se exerce pela negação que o pensamento faz de si mesmo. Com efeito, *o pensamento (...) não pode ser concebido senão como imortal, porque é infinito".*

Será que esse trecho explica a horrenda morte, por mão assassina desconhecida, de que foi vítima o próprio Gentile? E, mais em geral, será que o seu sistema explica o sentido da guerra mundial que chegava ao fim, com os horrores e as destruições que produzira, os campos de concentração, os massacres? Depois daquela trágica experiência, ainda seria possível dizer (como o atualismo, ao contrário, impunha) que todo aquele "negativo" nada mais era do que "o combustível de que se alimenta o Espírito" e, portanto, um momento da própria vida do Espírito?

Sustentá-lo teria sido logro. Por isso, a filosofia italiana seguiu as pegadas da filosofia européia, que tomara caminhos inteiramente diferentes, como já veremos.

4. O neo-idealismo nos Estados Unidos e na Inglaterra

4.1. Os precedentes: Carlyle e Emerson, Ferrier e Grote

Contra a tradição empirista e psicologista, desenvolve-se na segunda metade do século XIX e nas primeiras duas décadas do século XX, tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra, forte movimento neo-idealista. Tratava-se de movimento que pretendia contrastar longa e bem arraigada tradição. Por isso, além dos apoios e de críticas inevitáveis, também não deixou de suscitar surpresa.

A propósito dele, escreveu William James: "É um estranho acontecimento essa ressurreição de Hegel na Inglaterra e aqui (nos Estados Unidos) depois dos seus funerais na Alemanha. Penso que

sua filosofia terá influência importante sobre o desenvolvimento de nossa forma liberal de cristianismo. Essa filosofia apresenta aquela ossatura quase metafísica de que essa teologia sempre teve necessidade". E, se olharmos a obra de Jacob Hutchinson Stirling (1820-1909), que é *O segredo de Hegel* (1865), devemos dizer que James não estava de modo algum errado.

Stirling foi o primeiro a apresentar a filosofia de Hegel na Grã-Bretanha "de forma relativamente inteligível e coerente" (J. Passmore). Para ele, o segredo de Hegel consistia no nexo estreito existente entre o pensamento de Hegel e o de Kant: depois de Kant, Hegel deriva necessariamente. Mas o que dizem Kant e Hegel a Stirling? As intenções apologéticas de Stirling não são mascaradas de modo algum. Escreve ele: "Kant e Hegel não tiveram outro objetivo senão o de restabelecer a fé — a fé em Deus, a fé na imortalidade da alma e a liberdade da vontade —, isto é, a fé no cristianismo como religião revelada". Era com base nisso que Stirling recomendava Kant e Hegel aos seus leitores.

Igualmente, os hegelianos norte-americanos (os chamados "hegelianos de Saint Louis"), que tanto fizeram para inserir a filosofia de Hegel na tradição filosófica norte-americana, acreditavam encontrar em sua filosofia "uma espada com a qual abater o monstro de três cabeças da anarquia na política, do tradicionalismo na religião e do naturalismo na ciência" (J. H. Muirhead).

A bem da verdade, deve-se recordar que, antes ainda que aparecessem as obras dos neo-hegelianos ingleses e norte-americanos, tanto nos Estados Unidos como na Inglaterra alguns influentes "literatos filósofos", como os dois poetas Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) e William Wordsworth (1770-1850) e, depois, Thomas Carlyle (1795-1881) na Inglaterra e Ralph Wando Emerson (1803-1882) nos Estados Unidos, haviam preparado o terreno e o clima necessário para o aparecimento e também para o sucesso do neo-hegelianismo anglo-americano.

O pensamento de Schelling foi o inspirador dos ensaios literários e de muitas poesias de Coleridge e Wordsworth. Por seu turno, Carlyle tornou conhecida na Inglaterra a literatura romântica alemã. Ademais, em 1837, escreveu o seu trabalho histórico sobre *A Revolução Francesa,* onde encontramos admirada exaltação das grandes personagens da Revolução. E, em *Os heróis* (1841), Carlyle delineia uma concepção da história vista como resultado e expressão da ação dos heróis. Na trilha de Goethe, escreve Carlyle em *Sartor Resartus* (1834) que o universo é "a roupagem de Deus", um "místico tempo do espírito", um símbolo daquele poder divino que se torna patente na personalidade dos "heróis". Simultaneamente, Carlyle mostra-se muito afastado em relação à ciência, que considera inútil para a solução dos problemas filosóficos.

No mesmo período em que Carlyle atuava na Inglaterra, Ralph Wando Emerson, nos Estados Unidos, fazia-se paladino de um idealismo panteísta que vê uma Superalma como força encarnada em toda a realidade. Tudo procede do mesmo espírito, os homens e o mundo. E, enquanto o corpo humano é guiado por uma vontade, o mundo é "uma encarnação de Deus mais baixa e mais distante": o mundo é "uma projeção de Deus no inconsciente". A ordem do mundo, testemunha do espírito divino, não pode ser violada pelo homem. E, quando enveredamos pelo caminho que nos leva a infringir a ordem da natureza, não é difícil perceber que "nos tornamos estranhos na natureza". O afastamento em relação à natureza é alienação em relação a Deus. A exemplo de Carlyle, Emerson também é da idéia de que a história é feita e plasmada por grandes homens: o seu trabalho *Homens representativos* é de 1850.

Por fim, não se devem esquecer dois filósofos ingleses, que John Passmore chama de "idealistas autóctones", isto é, James Frederick Ferrier (1803-1864) e John Grote (1813-1866). Embora não muito, Ferrier conhecia o pensamento de Hegel e de Schelling, mas era entusiasta de Berkeley. Sua obra *Instituições de metafísica* (1854) pretende ser a reconstrução da metafísica depois dos danos provocados pelo ceticismo de Hume. Ele declara que seu objetivo é a busca do "ser substancial (...) e genuíno". Seu estilo não é o costumeiro estilo coloquial dos filósofos ingleses: procede muito mais através de "cadeia ininterrupta claramente demonstrativa", que parte de "verdades necessárias", definidas como "verdades cujo oposto é inconcebível, contraditório, insignificante e impossível".

Vejamos, então, como argumenta Ferrier. A exemplo de Descartes, ele sustenta que o *conhecido* não é puro objeto nem puro sujeito, e sim muito mais um-sujeito-que-conhece-um-objeto. Com base nesse pressuposto, Ferrier diz que as mentes não podem ser o Absoluto que existe independentemente. E não o podem ser porque elas existem somente enquanto apreendem os objetos. Por seu turno, os objetos também não podem ser absolutos, já que só existem enquanto são apreendidos pela mente. Mas "dizer que o Absoluto poderia ser algo que está além do conhecimento, algo do qual nós somos completamente ignorantes, na opinião de Ferrier, significa esquecer que nós só podemos ser ignorantes de um *possível* objeto de conhecimento. (Nós podemos dizer, propriamente, que somos ignorantes da causa do câncer somente se ele *tem* uma causa e se nós podemos conhecer a sua causa.)" (J. Passmore).

O empirismo e o mecanicismo foram atacados por outro idealista inglês, John Grote, cuja *Exploratio Philosophica I,* que ostenta o subtítulo de *Notas esboçadas sobre a moderna ciência intelectual* (1865), consiste, em sua maior parte, em uma série de ensaios críticos, bastante agudos, sobre Mill, Hamilton, Whewell e

Ferrier. Avesso à extensão do método científico às ciências morais, como queria Mill, Grote afirma que os *sentimentos humanos,* que se distingam dos processos fisiológicos, não são "objetos" e, por conseguinte, exorbitam do âmbito das ciências. Por fim, "a cognoscibilidade das coisas é a parte mais importante de sua realidade como ser essencial". A *cognoscibilidade* dos objetos é a sua "capacidade de se adaptar à razão": ela não é dada pela ciência, senão por um pressuposto do conhecimento que só a filosofia pode evidenciar.

4.2. F. H. Bradley e o neo-idealismo inglês

Depois de Stirling, o primeiro representante destacado do idealismo inglês, sem dúvida, foi Thomas Hill Green (1836-1882). Green foi autor de duas notáveis *Introduções* às duas partes da obra de Hume *Tratado da natureza humana* e a ele devemos ainda os *Prolegômenos à ética,* que são de 1883. Contra o empirismo de Hume, Green afirma que a consciência não pode ser reduzida a um punhado de percepções. Sem *consciência,* seria impossível reconhecer a sucessão das idéias. O sujeito ou consciência não se identifica com as idéias nem com a natureza. Entretanto, Green vê os simples indivíduos como instrumentos ou veículos de Consciência eterna e absoluta, aquela Verdade em cuja direção a história dos homens *se aproxima* continuamente. "A Consciência eterna, Deus, é, portanto, *ab aeterno* tudo o que o homem tem a possibilidade de se tornar" (N. Abbagnano).

E o que vale para o conhecimento vale também para a moralidade. Foi assim que, usando novamente as palavras de William James, Green apresentou uma "ossatura quase metafísica" para o liberalismo anglicano. Em sua *Autobiografia* (1939), R. G. Collingwood escreveu: "A escola de Green introduziu na vida pública um grupo de ex-alunos persuadidos de que a filosofia, em particular a filosofia que eles haviam aprendido em Oxford, era coisa importante e que sua missão era a de pô-la em prática. Convicção essa comum a políticos tão diversos em suas crenças como Asquith e Milner, a homens de Igreja como Gore e Scott Holland e a reformadores sociais como Arnold Toynbee (...). Através dessa influência sobre as mentes de seus alunos, a filosofia da escola de Green penetrou e fecundou, entre 1880 e 1910, todo aspecto da vida nacional".

Estudioso de Kant (em 1877, publicaria um *Relatório crítico da filosofia de Kant)* e autor de breve, mas influente livro sobre *Hegel* (1883), Edward Caird (1835-1908) era de opinião que, substancialmente e antes de mais nada, Hegel fôra teólogo. As idéias de Hegel, diz Caird, "eram constantemente guiadas pelos instintos

práticos da mais elevada vida do homem e pelo desejo de restabelecer a base moral e religiosa da existência humana, que um ceticismo revolucionário destruíra". E, sempre na opinião de Caird, a dialética de Hegel é o método da reconciliação. Desse modo, "se a religião e a ciência aparecem como opostos e irreconciliáveis, essa oposição não pode ser senão aparência: na realidade, elas *devem* integrar uma unidade mais elevada" (J. Passmore).

Green acusou Caird de ser demasiadamente hegeliano (ainda que a historiografia posterior e a mais recente nem sempre estejam de acordo com Green). E Bradley, por seu turno, disse que "Green não era (...) hegeliano e até, em alguns aspectos, era anti-hegeliano". Mas, fora de qualquer dúvida, alguém que esteve mais próximo do pensamento de Hegel foi Bernard Bosanquet (1848-1923), autor de *Lógica ou morfologia do conhecimento* (2 vols., 1888), de *História da estética* (1892) e do *Princípio da individualidade e do valor* (1912).

Precisamente nesta última obra, Bosanquet vê na *contradição* o motor do progresso. Até a vida de todo dia, com suas insatisfações e os seus constantes obstáculos, está cheia de contradições. Por essa razão e pelo seu interesse pela arte, a religião e a sociedade, o idealismo de Bosanquet definiu-o R. Metz como filosofia "faminta de experiência". E a *negatividade* não é coisa acidental nem defeito da experiência humana. A contradição é a essência da vida e é através dela que vemos como os males se transformam em bens superiores. Desse modo nos damos conta de que exatamente "a vida cotidiana, até do homem da rua, estabelece triunfalmente tudo o que, em princípio, é necessário para a afirmação do Absoluto".

Outro que se refere a Green é John Mc Taggart (1866-1925), autor de *Estudos sobre a dialética hegeliana* (1896), de *Estudos sobre a cosmologia hegeliana* (1901), de *Comentário à lógica de Hegel* (1910) e de *A natureza da existência* (2 vols., 1921-1927). Mais hegeliano no espírito do que na letra, Mc Taggart sustenta que a dialética não é o devir da Razão absoluta e que, portanto, a realidade não é de modo algum sempre racional. Já a dialética é o contínuo esforço do homem para se aproximar à Idéia. Em outros termos, o Absoluto não está presente no movimento da realidade, mas é o termo do futuro. "O tempo urge em direção à eternidade e cessa na eternidade, o que torna possível esperar pelo triunfo final do bem no mundo" (N. Abbagnano). Entretanto, segundo Mc Taggart, a idéia eterna e infinita está na consciência do homem, embora não como consciência racional, e sim como amor, "amor apaixonado que tudo absorve e tudo consuma".

Com essas rápidas pinceladas, quisemos apenas dar uma idéia do trabalho desenvolvido pelos neo-idealistas ingleses, dentre os quais, porém, a figura de maior destaque foi certamente a de

Francis Herbert Bradley (1846-1924), cuja obra principal, *Aparência e realidade,* é de 1893. Para Bradley, o mundo da nossa experiência é contraditório e incompreensível. Da forma como nos aparece, o mundo se despedaça sob as bordoadas da análise filosófica.

Com efeito, se olharmos para a antiga distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias, podemos ver, escreve Bradley, que "o raciocínio que demonstra que as qualidades secundárias não são reais possui a mesma força quando o aplicamos às qualidades primárias", que também "nos vêm unicamente da relação com um órgão do sentido". Não é válido distinguir as coisas das qualidades, já que "nós não podemos descobrir nenhuma unidade real existente independemente das qualidades".

O mundo da nossa experiência está cheio de contradições, é inconsistente. *Ele é apenas aparências.* "A realidade definitiva é aquela que não deve se contradizer". Não há um só aspecto do mundo finito que se salve da contradição e que possa ser considerado real (N. Abbagnano). Conseqüentemente, a realidade absoluta transcende toda tentativa humana para alcançá-la. Por outro lado, o homem finito, que não consegue chegar à realidade absoluta, mas que distingue a aparência da realidade, possui essa realidade absoluta como imanente, de sorte que "todo ato de experiência, toda esfera ou grau do mundo é fator necessário do absoluto".

No absoluto, nada se perde, mas tudo se transforma. "O absoluto não tem história, embora contenha inumeráveis histórias". É desse modo que "a identidade entre o finito e o infinito, que levara Hegel a demonstrar a racionalidade intrínseca do finito e aceitá-lo como infinito, levou Bradley a negar a realidade finita como tal e exigir a sua transmutação no infinito" (N. Abbagnano). Foi precisamente na aceitação e na rejeição posterior do idealismo de Bradley que encontrou a sua gênese o pensamento filosófico de Bertrand Russell.

4.3. J. Royce e o neo-idealismo nos Estados Unidos

Depois de Emerson, o neo-idealismo foi significativamente defendido nos Estados Unidos por William Torrey Harris (1835-1909), que escreveu *A lógica de Hegel* (1890) e também foi autor de um trabalho sobre Dante, intitulado *O sentido espiritual da "Divina Comédia"* (1889). Harris também entendia o idealismo em sentido religioso. Ainda nos Estados Unidos, um adversário do monismo de Royce (do qual falaremos adiante) foi G. H. Howison (1834-1916), defensor de um *idealismo pluralista.* Em *A concepção de Deus* (1897), com efeito, Howison afirma que "a realidade, em suas várias ordens, é sociedade de espíritos eternos, na qual os membros encontram sua igualdade na tarefa comum de alcançar o

único ideal racional, o próprio Deus" (N. Abbagnano). Outro neo-idealista norte-americano foi James Creighton (1861-1924), autor de *Estudos de filosofia especulativa* (1925). Mas o filósofo norte-americano neo-idealista mais influente e conhecido é Josiah Royce (1855-1916). Autor muito fecundo, Royce registrou os melhores frutos do seu pensamento em *O mundo e o indivíduo* (2 vols., 1900-1902) e em *O problema do cristianismo* (1913).

Antes de mais nada, Royce sustenta que não é possível nos acomodarmos em nossos conhecimentos, sempre limitados e parciais. Exigimos verdade absoluta e um juiz infinito, que esteja em condições de julgar, uma vez por todas, para toda a eternidade, o erro e o mal. Em suma, o homem finito postula uma consciência absoluta. E essa consciência absoluta é Deus, no qual se integra o que é fragmentário e no qual encontram lugar e sentido até os erros, as derrotas, os defeitos e todos os esforços das consciência finitas.

A partir dessas premissas, no que se refere à sociabilidade, Royce deduz uma doutrina que guarda estreitas analogias com a doutrina cristã do corpo místico. Escreve ele: "Nós somos apenas pó se a ordem social não nos dá a vida. Se consideramos a ordem social como um nosso instrumento e nos preocupamos unicamente com as nossas sortes privadas, então ela torna-se desprezível para nós (...); mas, se modificamos a nossa atitude e servimos à ordem social, mais do que só a nós mesmos, então percebemos que aquilo a que servimos é simplesmente o nosso mais elevado destino espiritual em forma corpórea".

Esse é o ideal que Royce proclama diante de uma sociedade que impele as pessoas ao individualismo e diante de Igrejas que, em sua opinião, afastaram-se sempre mais do ideal paulino do corpo místico. Assim, Royce sustenta que a sociedade que pode fazer o indivíduo sair de sua finitude não é tanto uma sociedade real, e sim muito mais uma sociedade ideal, que está na base de todas as comunidades históricas: "É uma espécie de Igreja visível, à qual é necessário ser fiel e da qual se participa dedicando-se ao dever: assumindo a tarefa do dever, o indivíduo supera a sua natureza finita e passa a ser parte de uma comunidade que tem caráter absoluto" (M. dal Pra).

5. A reação neo-realista nos Estados Unidos

Juntamente com Moore (cujas idéias serão expostas no capítulo dedicado à filosofia da linguagem), Russell foi o representante mais significativo daquele realismo inglês que reagiu ao neo-idealismo de Bradley e Mc Taggart. Mas de Russell falaremos em capítulo à parte.

O neo-idealismo norte-americano de Royce, porém, também teve outras reações, como a de um grupo de filósofos que, em 1912, publicou influente trabalho, intitulado *O novo realismo,* no qual, no fim das contas, embora seja forte a presença do pensamento de James, são apresentadas visões próximas às do empiriocriticismo de Mach. Os filósofos que deram vida ao neo-realismo norte-americano foram E. B. Holt, W. T. Marwin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin e E. G. Spaulding.

Não satisfeito com tais idéias, outro grupo de filósofos norte-americanos publicou em 1920 outro importante livro, intitulado *Ensaios sobre o realismo crítico.* Os autores desses ensaios eram D. Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. V. Sellars e C. A. Strong. E, se os *neo-realistas* se inspiraram no empiriocriticismo de Mach, os *realistas críticos,* por seu turno, propuseram uma orientação de pensamento próxima à fenomenologia e, em parte, ligada à *teoria dos objetos* de Meinong.

Por fim, ao falar do neo-realismo, não devemos esquecer Samuel Alexander (1859-1938), pensador de origem australiana que se formou em Oxford e depois foi professor em Manchester. Alexander foi autor da obra *Espaço, tempo e divindade* (1920), onde, nas pegadas de Spencer, o universo é visto como "evolução emergente" e onde Deus não é concebido nem como causa do processo nem como causa de si, senão como o devir aberto e infinito da própria evolução. Deus não é infinito atual. "A realidade de Deus está neste tender do mundo do espaço-tempo em direção a uma qualidade mais elevada: é esforço, não termo concluído" (N. Abbagnano).

Nona parte

FENOMENOLOGIA, EXISTENCIALISMO, HERMENÊUTICA

"Na miséria da nossa vida (...), esta ciência não tem nada a nos dizer. Ela exclui em princípio aqueles problemas, os mais candentes para o homem, que, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino."

Edmund Husserl

"A última questão (...) é a de saber se, do fundo das trevas, um ser pode brilhar."

Karl Jaspers

"A liberdade consiste na escolha do próprio ser. E essa escolha é absurda."

Jean-Paul Sartre

"A revolução é progresso quando comparada ao passado, mas desilusão e aborto quando comparada ao futuro que deixou entrever e depois sufocou."

Maurice Merleau-Ponty

"O próprio mundo tende (...) a aparecer ora como simples campo de exploração, ora como escravo adormecido."

Gabriel Marcel

"Quem quer compreender um texto deve estar pronto a deixar que ele lhe diga algo."

Hans Georg Gadamer

Edmund Husserl (1859-1938), fundador da fenomenologia, uma das correntes de pensamento que teve maior difusão em nossa época

Capítulo XIX

EDMUND HUSSERL E O MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO

1. Linhas gerais

O movimento de pensamento conhecido como movimento fenomenológico está estreitamente ligado ao nome do seu iniciador e representante principal, Edmund Husserl (1859-1938). A fenomenologia, com fisionomia de traços autônomos põe-se no interior daquela rediscussão das concepções filosóficas positivistas que realizou na cultura alemã nas últimas duas décadas do século passado. Naquele período, as idéias de Marx, de Nietzsche e do Freud, idéias que depois marcariam a cultura da geração posterior, eram quase completamente ignoradas pelos professores universitários. Mas é exatamente com estes que Husserl estava em contato. E, atentos ao desenvolvimento das ciências positivas, da matéria e também das ciências histórico-sociais, eles submetem à crítica o dogmatismo positivista na concepção do conhecimento, além da confiança religiosa que os positivistas nutriam pela ciência. É por essa razão que, em determinados aspectos, a fenomenologia encontra pontos de contato de certo relevo com o neokantismo, o historicismo e a filosofia da vida.

Crítica do positivismo, portanto, a fenomenologia se apresenta também como pensamento desconfiado em relação a todo apriorismo idealista. Com isso, se insere naquele vasto movimento de pensamento caracterizado pela tendência "para o concreto", para usarmos as palavras de Jean Wahl. Nessa preocupação de construir uma filosofia ligada o mais possível a "dados imediatos" e inegáveis, com base nos quais erguer *depois* as teorias, a fenomenologia está de acordo com o pragmatismo de William

James e com o pensamento de Henri Bergson. E esse é o motivo por que ela promoveria, ou se entrelaçaria, com as concepções existencialistas de Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty.

Escreve Heidegger em *Ser e tempo:* "A expressão 'fenomenologia' significa antes de mais nada um conceito de método (...). O termo expressa um lema que poderia ser assim formulado: voltemos às próprias coisas! E isso em contraposição às construções desfeitas no ar e às descobertas casuais, em contraposição à aceitação de conceitos só aparentemente justificados e aos problemas aparentes que se impõem de uma geração à outra como verdadeiros problemas".

Portanto, a palavra-de-ordem da fenomenologia é a do *retorno às próprias coisas,* indo além da verbosidade dos filósofos e de seus sistemas construídos no ar. Mas como se fez para construir uma filosofia que se sustente? Para cumprir essa tarefa, é preciso partir de *dados indubitáveis* para com base neles construir *depois* o edifício filosófico. Em suma, procuram-se *evidências estáveis* para colocar como fundamento da filosofia: "sem evidência, não há ciência", diria Husserl nas *Pesquisas lógicas.* Os limites da evidência apodítica representam os limites do nosso saber. Assim, é preciso buscar coisas manifestas, fenômenos tão evidentes que não possam ser negados.

Essa, portanto, é a intenção de fundo da fenomenologia, intenção que os fenomenólogos procuram realizar através da descrição dos "fenômenos" que se anunciam e se apresentam à consciência depois que se faz a *epoché,* isto é, depois que são postas entre parênteses as nossas persuações filosóficas, os resultados das ciências e as convicções engastadas naquela nossa atitude natural que nos impõe a crença na existência de um mundo de coisas. Em outros termos, é preciso suspender o juízo sobre tudo o que não é apodítico nem incontrovertido até se conseguir encontrar aqueles *"dados"* que resistam aos reiterados assaltos da epoché. E os fenomenólogos encontram esse ponto de aproximação da epoché, o resíduo fenomenológico — como o chamaria Husserl —, na consciência: a existência da consciência é imediatamente evidente.

A partir dessa evidência, os fenomenólogos pretendem descrever os *modos típicos* como as coisas e os fatos se apresentam à consciência. E esses modos típicos são precisamente as *essências eidéticas.* A fenomenologia não é ciência dos fatos, e sim ciência de essências. Para o fenomenólogo, não interessa a análise desta ou daquela norma moral, porém compreender por que esta ou aquela norma são normas morais e não, por exemplo, normas jurídicas ou regras de comportamento. Da mesma forma, o fenomenólogo não se interessará (ou, pelo menos, não se interessará principalmente) em examinar os ritos e os hinos desta ou daquela religião; ao contrário,

ele se interessará por compreender o que é a religiosidade, ou seja, o que transforma ritos e hinos tão diferentes em ritos e hinos religiosos.

Naturalmente, o fenomenólogo também produzirá análises mais específicas sobre o que caracteriza essencialmente, por exemplo, o pudor, a santidade, o amor, a justiça, o remorso ou os tipos de sociedade, mas, como quer que seja a sua ciência é precisamente ciência de essências. Essências que se tornam objeto de estudo se o pesquisador, estabelecendo-se na atitude de *espectador desinteressado,* liberta-se das opiniões pré-concebidas e, sem se deixar envolver pela banalidade e pelo óbvio, saiba "ver" e consiga intuir (e descrever) aquele universal pelo qual um fato é aquilo e não outra coisa. Nós distinguimos um texto mágico de texto científico, mas como conseguimos fazê-lo senão porque utilizamos discriminantes essenciais, senão porque, talvez até sem termos consciência disso, sabemos o que é magia e o que é ciência? Como podemos dizer que este é ato de simpatia, aquele gesto de ira, este outro comportamento desesperado ou aquele outro ainda comportamento de santidade se não houvesse precisamente essências, ou seja, idéias essenciais, de simpatia, de ira, de desespero ou de santidade?

Eis, portanto, o que a fenomenologia pretende ser: *ciência, fundamentada estavelmente, voltada à análise e à descrição das essências.* Com base nisso, podemos compreender como a fenomenologia se distingue da análise psicológica ou da análise científica. Diferentemente do psicólogo, o fenomenólogo não manipula dados de fato, mas essências; não estuda fatos particulares, senão idéias universais; não se interessa pelo comportamento moral desta ou daquela pessoa, mas pretende conhecer a essência da moralidade e talvez ver se a moral é ou não fruto de ressentimento. Em suma, o fenomenólogo, cumpre funções bem diferentes das cumpridas pelos cientistas. A consciência é "intencional", é sempre consciência *de* alguma coisa que se apresenta de modo típico: a análise desses modos típicos é precisamente a função do fenomenólogo, que se pergunta e indaga sobre o que a consciência transcendental entende por amor, percepção, religiosidade, justiça, comunidade, simpatia e assim por diante.

Nesse ponto, a fenomenologia podia tomar duas direções: a idealista ou a realista. Os significados ou essências dos objetos, das instituições e dos valores são constituídos e postos pela consciência ou o olhar do teórico desinteressado os intui enquanto dados objetivos? É aqui que divergem, por exemplo, os caminhos de Husserl e de Scheler: Husserl, sobretudo o último Husserl, tomará o caminho do idealismo. Assim, o pensador que estabeleceu como programa da fenomenologia o do retorno às próprias coisas, no fim

se encontrará com a realidade única que é a consciência: a consciência transcendental, que *nulla re indiget ad existendum* e que "constitui" os significados das coisas, das ações, das instituições e o sentido do mundo (atente-se para o fato de que, aqui, *transcendental* quer dizer kantianamente o que está na nossa consciência enquanto algo independente da sensibilidade e, portanto, a priori, mas funcionalmente ordenado para a "constituição" da experiência). Scheler, por seu turno, voltará a sua análise para os valores objetivos hierarquicamente ordenados que se impõem à intuição emocional, como a luz para os olhos e o som para o ouvido.

Até aqui, citamos Husserl e Scheler. Mas o *movimento fenomenológico,* como o chamou H. Spiegelberg, é uma vasta e articulada corrente de pensamento, da qual se destacam as concepções ontológica e ética de Nicolai Hartmann, o pensamento de Heidegger, as análises de Sartre, de Merleau-Ponty e de G. Marcel, as idéias do materialista dialético Tran Duc Tao, além dos trabalhos dos discípulos ou seguidores de Husserl, como E. Contrad-Martius, E. Fionck, E. Stein, A. Reinach, L. Landgrebe, Alexander Pfänder, Oscar Becker e Moritz Geiger. Deve-se dizer ainda que a influência dos fenomenólogos sobre a psicologia, a antropologia, a psiquiatria, a filosofia moral e a filosofia da religião foi e continua sendo notável. Por isso, como escreveu A. de Welhens, "todos estão de acordo em considerar o nascimento do movimento fenomenológico como acontecimento decisivo da filosofia contemporânea".

2. As origens da fenomenologia

A fenomenologia nasceu com Husserl — e o veremos adiante — como *polêmica antipsicologista.* E uma das idéias fundamentais de Husserl e da fenomenologia é a da *intencionalidade da consciência.* Foi precisamente em relação a esses dois núcleos problemáticos que Husserl se inspirou em dois pensadores de nível notável, isto é, Bernhard Bolzano e Franz Brentano.

Bolzano (1781-1848), matemático e filósofo, padre católico e professor de filosofia da religião na Universidade de Praga até 1819 (ano em que foi afastado da cátedra e suspenso *a divinis),* nos deixou duas importantes obras: *Os paradoxos do infinito* (escritos em 1847-1848, mas publicados só em 1851) e a *Doutrina da ciência* (1837). O primeiro trabalho exerceu influência notável sobre a história do pensamento matemático. Já o segundo elabora a doutrina da "proposição em si" e da "verdade em si". A proposição em si é o puro significado lógico de um enunciado, não dependendo do fato de ele ser expresso ou pensado. Já a verdade em si é dada por qualquer proposição válida, seja ou não expressa ou pensada.

Assim, a validade de um princípio lógico, como o da não-contradição, permanece tal tanto se o pensamos ou não, tanto se o expressamos com palavras ou por escrito como se não o expressamos. As proposições em si podem derivar uma da outra e podem entrar em contradição: elas são parte de um mundo lógico-objetivo e são independentes das condições subjetivas do conhecer. É bem verdade que os neokantianos, antipsicologistas e antiempiristas distinguiam problemas de fato, relativos à origem do conhecimento, do problema de direito relativo à validade do conhecimento, entretanto é de Frege e Bolzano que Husserl retoma a crítica ao psicologismo (que pretendia fundamentar as afirmações matemáticas em processos psicológicos).

Brentano (1838-1917), também padre católico, depois saído da Igreja, foi professor na Universidade de Viena, viveu longamente em Florença e morreu em Zurique. Escreveu muito sobre Aristóteles (*A psicologia de Aristóteles,* 1867; *O cristianismo de Aristóteles,* 1882; *Aristóteles e a sua visão do mundo,* 1911; *A doutrina de Aristóteles sobre a origem do espírito humano,* 1911), mas a sua obra de maior sucesso foi *A psicologia do ponto de vista empírico* (1874).

É nesta última obra que Bretano afirma o *caráter intencional da consciência.* Na escolástica, *intentio* significava o conceito enquanto indica algo diferente de si. Segundo Brentano, precisamente, a intencionalidade é o que tipifica os fenômenos psíquicos, que sempre se referem a algo de outro. Eles se distinguem em três classes fundamentais, que são a representação, o juízo e o sentimento. Na *representação,* o objeto é puramente presente; no *juízo,* ele é afirmado ou negado; no *sentimento,* ele é amado ou odiado. Outra teoria de Brentano, à qual não podemos deixar de acenar aqui, é que, em sua opinião, toda realidade é sempre individual, ao passo que cada conhecimento capta o real em sua generalidade. Bretano foi professor de Husserl em Viena.

3. Edmund Husserl

3.1. A polêmica contra o psicologismo

Husserl nasceu em Prossnitz (na Morávia) em 1859. Estudou matemática em Berlim, onde seguiu os cursos de álgebra de Weirstrass. Laureou-se em 1883 com uma tese sobre o cálculo das variações. Em Viena, seguiu as aulas de Brentano. Em 1891, publicou *A filosofia da aritmética.* Livre docente em Halles em 1887, foi nomeado professor de filosofia em Gotinga em 1901. Neste ano, apareceram as *Pesquisas lógicas. A filosofia como ciência rigorosa* é de 1911 e as *Idéias por uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* são de 1913.

Em 1916, passou a ensinar em Friburgo, onde permaneceu até 1928, ano em que foi posto de licença. Como emérito, não pôde prosseguir sua atividade didática porque, sendo judeu, foi obstaculizado pelo regime nazista. Morreu em 1938. *A lógica formal e a lógica transcendental* é de 1929. Em 1931, foram publicadas suas conferências parisienses, sob o título de *Meditações cartesianas*. Ao morrer, Husserl deixou grande quantidade de inéditos (cerca de quarenta e cinco mil páginas estenografadas), que, salvos com grande esforço durante a guerra pelo padre belga Hermann van Breda, constituem agora o "Arquivo Husserl" de Lovaina. Desse grande volume de manuscritos foram extraídos vários livros, o mais conhecido e importante dos quais é *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental,* publicada em 1950, mas escrita em 1935-1936.

Foi em 1891, portanto, que Husserl publicou *A filosofia da aritmética*. Nesse livro, contrariamente aos "logicistas", o discípulo de Brentano sustenta a redução do conceito de número a processos psíquicos relativos à atividade de contar. Para Husserl, a matemática e a lógica chegam por fim a conceitos últimos e "elementaríssimos" não definíveis e "o que se pode fazer nesses casos é apenas mostrar os fenômenos concretos dos quais e com os quais eles são extraídos".

O trabalho de Husserl tornou-se objeto de dura análise de Frege, que afirma que o autor do livro adotou "uma concepção ingênua do número". Para Frege, a realidade é que "uma descrição dos processos mentais que precedem a enunciação de juízo numérico, ainda que exata, não pode nunca substituir uma verdadeira determinação do conceito de número. Nunca poderemos evocá-la para a demonstração de algum teorema, nem com ela aprenderemos qualquer propriedade dos números". A representação psicológica é particular, empírica e subjetiva. E a psicologia nada mais pode nos dar senão juízos de fato, ao passo que os juízos matemáticos são universais, ideais e objetivos. Segundo a definição de Frege, o número é a classe de todas as classes cujos elementos estão em correspondência biunívoca entre si.

A crítica de Frege, por um lado, e o aprofundamento do pensamento de Bolzano, por outro, levam Husserl à *rejeição do psicologismo*. Com efeito, no primeiro volume das *Pesquisas lógicas,* constituído pelos *Prolegômenos a uma lógica pura* (1900), Husserl afirma que as leis lógicas são rigorosamente universais e necessárias e precisamente por essa razão não podem depender das leis psicológicas, que, sendo generalizações obtidas por indução, não são necessárias de modo algum. Escreve ele: "Os fatos de consciência são singularidades reais, determinados temporalmente, que surgem e desaparecem. Mas a verdade é eterna ou, muito mais, é uma idéia e, como tal, supratemporal". Assim, por exemplo, o princípio

da não-contradição não é conjectura indutiva, e sim verdade universal e necessária. Com isso, chegamos à idéia de *lógica pura.*

Há verdades factuais e verdades universais e necessárias. Estas últimas são as verdades lógicas, que são comuns a todas as ciências. Toda ciência tem premissas próprias com base nas quais organiza as suas argumentações ou demonstrações. Mas, para ser válidas, essas argumentações devem ser conduzidas segundo princípios lógicos: uma argumentação é válida quando as premissas são verdadeiras e a dedução é correta. Os princípios da dedução correta são os princípios lógicos. Por isso, a lógica pura é "a teoria das teorias, a ciência das ciências".

Para sermos ainda mais explícitos, a validade do princípio da não-contradição é ilimitada, segundo Husserl, e a evidência desse princípio não depende do sentimento de certeza que acompanha a sua formulação, mas é muito mais a sua validade apodítica que gera esse sentimento. Não só os princípios lógicos são evidências apodíticas, mas também as leis básicas da matemática pura. E também são objetos ideais a idéia de "vermelho" ou de "altura" (de um som) ou ainda proposições como "o vermelho é cor" ou "a altura não é cor", cuja validade não depende dos dados de observação. Também categorias como a conjunção, a disjunção etc., são irredutíveis a fatos de observação e o seu uso equivocado leva imediatamente a contra-sensos (por exemplo, "amarelo é rumor"), em relação aos quais podemos ver, com evidência apodítica, que "não pode corresponder nenhum conteúdo".

3.2. **A intuição eidética**

As proposições universais e necessárias são condições que tornam possível uma teoria, sendo diferentes das proposições obtidas indutivamente da experiência. Na base desses dois tipos de proposições, Husserl coloca a distinção entre intuição de um dado de fato e intuição de uma essência. Husserl fala de intuição das essências na segunda *Pesquisa lógica* e no primeiro capítulo das *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica,* ainda que nas *Pesquisas lógicas* ele ainda não use o termo *essência (Wesen),* mas sim o de *espécie.*

As *Idéias* começam com o capítulo intitulado *Fato e essência.* Husserl está persuadido de que o nosso conhecimento começa com a experiência, ou seja, com a experiência de coisas existentes, de *fatos.* A experiência nos oferece continuamente dados de fato, aqueles *dados de fato* com os quais nos vemos às voltas na vida cotidiana e dos quais também se ocupa a ciência. Um fato é o que acontece *aqui* e *agora:* é algo *contingente,* podendo ser ou não ser. Este som de violino poderia até não existir, por exemplo.

Mas, quando um *fato* (este som, esta cor etc.) se nos apresenta à consciência, juntamente com o fato captamos uma essência (*o* som, *a* cor etc.). Nas ocasiões mais díspares, podemos ouvir os sons mais diversos (clarim, violino, piano etc.), mas nelès reconhecemos algo de comum, uma *essência comum*. No fato, sempre se capta uma essência. O individual se anuncia para a consciência através do universal. Quando a consciência capta *um fato aqui e agora,* ela capta também a essência, o *quid* desse fato particular e contingente que é caso particular: *esta* cor é caso particular da essência "cor", *este* som é caso particular da essência "som", este ruído é caso particular da essência "ruído" etc.

As essências, portanto, são os modos típicos do aparecer dos fenômenos. E não é que nós abstraiamos as essências da comparação de coisas semelhantes, como queriam os empiristas, já que a semelhança já é essência. Nós não abstraímos a idéia ou essência de "triângulo" da comparação de muitos triângulos: o que ocorre é que este, esse e aquele são triângulos porque são casos particulares da idéia de triângulo. *Este* triângulo isósceles desenhado no quadro-negro existe aqui e agora, com estas dimensões e não outras. Esse é um dado de fato particular. Mas nele captamos uma essência.

E o conhecimento das essências não é conhecimento mediato, obtido através da abstração ou comparação de vários fatos, como se repete: *para comparar vários fatos, é preciso já ter captado uma essência, isto é, um aspecto pelo qual eles são semelhantes.* O conhecimento das essências é *intuição.* É intuição diferente daquela que nos permite captar os fatos particulares. É a ela que Husserl chama *intuição eidética* ou intuição da essência *(Wesen,* eidos). Trata-se de conhecimento distinto do conhecimento do fato. Os fatos particulares são casos de essências eidéticas.

Essas essências eidéticas, portanto, não são objetos misteriosos ou evanescentes. É verdade que só os fatos particulares são reais e que os universais não são reais como os fatos particulares. Os universais, isto é, as essências, são conceitos, ou seja, objetos ideais, que, porém, nos permitem classificar, reconhecer e distinguir os fatos particulares dos quais a consciência, quando eles se lhe apresentam, reconhece o *hic et nunc,* mas também o *quid.*

3.3. **Ontologias regionais e ontologia formal**

A fenomenologia pretende ser *ciência de essências* e não de dados de fato. Ela é fenômeno-logia, ou seja, "ciência dos fenômenos", porém seu objetivo é o de *descrever* os *modos típicos* com os quais os fenômenos se apresentam à consciência. E essas modalidades típicas (pelas quais *este* som é um som e não uma cor ou um

ruído ou pelas quais *este* desenho é de um triângulo e não de outra coisa) são precisamente as essências.

A fenomenologia, portanto, é ciência de experiência, não, porém, de dados de fato. Os objetos da fenomenologia são as essências dos dados de fato, são os universais que a consciência intui quando a ela se apresentam os fenômenos. E nisso consiste a *redução eidética,* isto é, a intuição das essências, quando, na descrição do fenômeno que se apresenta à consciência, sabemos prescindir dos aspectos empíricos e das preocupações que nos ligam a eles.

Nesse sentido, as essências são *invariáveis.* E são obtidas através do que, nos escritos póstumos de Husserl, é chamado "método da variação eidética": toma-se determinado exemplo de um conceito que se quer explicar e depois, pouco a pouco, se introduzem variações nas propriedades, as quais são submetidas a variações até se chegar a um ponto em que não se pode mais variar, caso contrário já não se teria a ver com o mesmo conceito. Escreve De Boer: "As propriedades essenciais são o limite invariável da variação".

Esse tipo de análise não é novo. Dele encontramos um famoso exemplo na segunda *Meditação* de Descartes, quando ele se pergunta qual é a essência das coisas corpóreas. Descartes recorre ao exemplo de um pedaço de cera, que tem certo cheiro, cor e sabor e possui forma precisa. Quando, porém, levamos o pedaço de cera perto do fogo, todas essas propriedades mudam. Entretanto, uma propriedade a cera conserva: a propriedade pela qual ela ocupa dado espaço. A partir disso, Descartes concluía que a extensão é a essência da matéria.

É óbvio que essas essências não existem somente no interior do mundo perceptivo: fatos como recordações, esperanças ou desejos também têm a sua essência, isto é, se apresentam à consciência de modo típico. Ademais, a distinção entre um *fato* (que é um *isto)* e uma *essência* (que é um *quid)* permite a Husserl justificar a lógica e a matemática. As proposições lógicas e matemáticas são juízos universais e necessários porque são relações entre essências. E, sendo relações entre essências, as proposições lógicas e matemáticas não recorrem à experiência como fundamento de sua validade. A proposição pela qual "os corpos caem com movimento uniformemente acelerado" é afirmação de fato e, portanto, necessita de experiências que confirmem sua validade, ao passo que a proposição que afirma "a soma dos ângulos internos de um triângulo euclideano é de 180 graus "não necessita da experiência para ter sua validade: com efeito, ela expressa uma relação entre essências.

Mas não é só isso. O fato de a consciência poder efetivamente referir-se a essências ideais não legitima somente uma análise dos modos típicos em que se apresentam os fenômenos perceptivos,

nem apenas a distinção das proposições lógicas e matemáticas das propriedades das ciências empíricas: o fato da referência às essências ideais abre à fenomenologia a exploração e a descrição do que Husserl chama de "ontologias regionais". Nesse sentido, "regiões" são a natureza, a sociedade, a moral e a religião. O estudo dessas ontologias regionais se propõe captar e descrever as essências, isto é, as modalidades típicas com que aparecem à consciência os fenômenos morais, por exemplo, ou os fenômenos religiosos. Nessa linha, Max Scheler daria contribuições importantes à fenomenologia dos valores e Rudolf Otto procuraria captar o que tipifica a experiência religiosa ou experiência do sagrado. A essas ontologias regionais, Husserl contrapõe a ontologia formal, que depois identifica com a lógica.

3.4. **A intencionalidade da consciência**

A fenomenologia, portanto, é ciência das *essências,* isto é, dos *modos típicos* do aparecer e manifestar-se dos fenômenos à consciência, cuja característica fundamental é a da *intencionalidade.* Com efeito, a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. Quando eu percebo, imagino, penso ou recordo, eu percebo, imagino, penso ou recordo *alguma coisa*. Por isso se pode ver, diz Husserl, que a distinção entre sujeito e objeto é dada imediatamente: o sujeito é um eu capaz de atos de consciência como perceber, julgar, imaginar e recordar; já o objeto é o que se manifesta nesses atos, ou seja, corpos percebidos, imagens, pensamentos, recordações. Por isso, devemos distinguir ainda o *aparecer* de um objeto do *objeto* que aparece. E, se é verdade que *conhecemos* o que aparece, para Husserl, também é verdade que *vivemos* o aparecer do que aparece. Nas *Idéias,* Husserl chama de *noese* o ter consciência e *noema* aquilo de que se tem consciência. E, entre os diversos noemas, como sabemos, Husserl distingue claramente os *fatos* das *essências.*

A consciência, portanto, é intencional. Como escreve Husserl, "a intencionalidade é o que caracteriza a consciência de modo significativo". Os nossos atos psíquicos têm a característica de se referirem sempre a um objeto, pois sempre fazem aparecer objetos. Escreve Husserl: "Não vejo sensações de cores, senão coisas coloridas, nem ouço sensações de som, senão a canção da cantora". Entretanto, deve-se notar que, em Husserl, o caráter intencional da consciência, em si mesmo, não implica concepção realista. Em outros termos: a consciência refere-se a outra coisa, isto, porém, não significa que essa outra intencionalidade da consciência deixa pendente a controvérsia entre realismo e idealismo.

O que importa, no entanto, é descrever o que efetivamente se dá à consciência, o que nela se manifesta e nos limites em que se

manifesta. E o que se manifesta e aparece é o *fenômeno,* em que por "fenômeno" não devemos entender a "aparência" contraposta à "coisa em si": eu não escuto a aparência de uma música, eu escuto a música; eu não sinto a aparência de um perfume, eu sinto o perfume; nem tenho a aparência de uma recordação, eu tenho uma recordação. Conseqüentemente, o "princípio de todos os princípios" enunciado por Husserl nas *Idéias* é o seguinte: "Toda intuição que apresenta originariamente alguma coisa é, por direito, fonte de conhecimento; tudo aquilo que se apresenta a nós originariamente na intuição (que, por assim dizer, se nos oferece em carne e osso) deve ser assumido assim como se apresenta, mas também apenas nos limites em que se apresenta".

3.5. A *epoché* ou redução fenomenológica

Através desse princípio, Husserl pensava fundamentar a fenomenologia como ciência rigorosa, como ciência voltada para as coisas, para as próprias coisas, como ciência que está voltada para ver como são as coisas. *Zu den Sachen selbst!* ("Vamos às coisas!") torna-se o lema da fenomenologia. E é precisamente a fim de ir às coisas, às coisas em carne e osso, ou seja, a fim de encontrar pontos sólidos e dados indubitáveis, coisas tão manifestas a ponto de não poderem ser postas em dúvida e sobre as quais poder saber uma concepção filosófica consistente, que Husserl propõe a *epoché* ou redução fenomenológica, como método da filosofia.

A epoché tem alguma analogia com a dúvida cética (dúvida cética da qual tira o nome, *époché*) e também com a dúvida metódica cartesiana. Entretanto, fazer *epoché* não significa propriamente duvidar. Fazer *epoché* significa muito mais suspender o juízo, antes de mais nada, sobre tudo o que nos dizem as doutrinas filosóficas, com seus inconcludentes debates metafísicos, sobre o que dizem as ciências, sobre aquilo que cada um de nós afirma e pressupõe na vida cotidiana, isto é, sobre as crenças que tecem aquilo que Husserl chama de *atitude natural.*

A *atitude natural* do homem é feita de persuasões variadas, úteis e necessárias à vida cotidiana. E a primeira dessas persuasões é a de que vive em um mundo de coisas existentes. Essas persuasões, porém, não possuem evidência constritiva e, conseqüentemente, devem ser postas entre parênteses. Não é que o filósofo duvide delas: ele muito mais as põe fora de uso, *não as utilizando como fundamento de sua filosofia,* já que, se a filosofia quer ser ciência rigorosa, deve pôr como seu fundamento somente o que é indubitavelmente evidente.

Por conseguinte, da minha persuasão de que o mundo existe, eu não devo deduzir nenhuma proposição filosófica, pelo motivo de

que a existência do mundo, fora da consciência que a percebe, não é de modo algum indubitável. Como homem, o filósofo crê na existência do mundo e, ainda como homem, não pode deixar de crer em muitas outras coisas na vida prática, mas, como filósofo, ele não pode partir delas. E não pode partir tampouco dos resultados da pesquisa científica, em virtude do fato de que, embora procedendo crítica e rigorosamente no seu âmbito, as ciências interpretam, aceitando-os "ingenuamente", os dados da experiência comum, sem se perguntar se eles resistem à pressão da epoché, ou seja, se são realidades indubitáveis. Escreve o fenomenólogo italiano Enzo Paci: "O objetivo da *epoché* é o desocultamento. O mundo está sempre lá. A sua existência não constitui *problema.* O problema que a *epoché* quer resolver é outro: qual é o *significado*, qual é o *fim* do mundo, antes de tudo e originariamente para mim e depois para todos os sujeitos?"

Nem as doutrinas filosóficas, nem os resultados da ciência, nem as crenças da atitude natural, até as mais óbvias, podem constituir pontos de partida indubitáveis, que são precisamente aquilo de que necessita a filosofia concebida como ciência rigorosa. Todas essas crenças, pois, devem ser postas entre parênteses. Mas existe alguma coisa da qual não se possa duvidar e que não se deixa pôr entre parênteses? Se existe, o que é isso que pode resistir à epoché? Pois bem, para Husserl, o que resiste aos ataques da epoché, ou seja, o que não se pode pôr entre parênteses, é a consciência ou subjetividade. Aquilo cuja existência é absolutamente evidente é o *cogito* com os seus *cogitata,* a consciência à qual se manifesta tudo aquilo que aparece. A consciência, portanto, é o resíduo fenomenológico que resiste aos continuados assaltos da epoché.

Mas a consciência, prossegue Husserl, não é apenas a realidade mais evidente, e sim também realidade absoluta: como ele escreve nas *Idéias,* é o fundamento de toda realidade, é aquela realidade que *nulla re indiget ad existendum.* O mundo, diz Husserl, é "constituído" pela consciência. Alguns intérpretes entenderam essa "constituição" do mundo pela consciência no sentido de que é a consciência que *dá significado* ao mundo. Ora, como comenta com agudeza Sofia Vanni-Rovighi, é preciso ver se "dar significado" significa *criar* o significado ou *revelá-lo.*

Husserl nem sempre é claro sobre esse problema, parecendo oscilar do primeiro para o segundo significado em períodos diversos do desenvolvimento do seu pensamento. Nem está claro como o eu transcendental que Husserl pensa ser o resíduo fenomenológico (o cogito de Descartes é para Husserl um limbo daquele mundo que deve ser submetido à *epoché)* se concilia com o caráter monádico e singular do eu: "Sou eu, sou eu quem exerce a *epoché,* sou eu que

interrogo o mundo como fenômeno, aquele mundo que vale agora para mim no seu ser e em seu ser tal, com todos os homens que ele compreende, dos quais estou tão plenamente certo; portanto, sou eu, que estou acima de todo ente natural que tenha sentido para mim; sou eu o pólo subjetivo da vida transcendental na qual, em primeiro lugar, o mundo tem sentido para mim puramente como mundo: em minha plena concretude, eu abranjo tudo isso".

3.6. A crise das ciências européias e o "mundo da vida"

Em 1954, apareceu postumamente *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental,* última obra de grande fôlego de Husserl, na qual trabalhou até quase a sua morte. A crise das ciências, obviamente, não é a crise de sua cientificidade, e sim a crise que elas, as ciências em geral, têm significado e podem significar para a existência humana. Escreve Husserl: "A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, a visão de conjunto do mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas e com que se deixou deslumbrar pela "prosperity" que daí derivava significou o afastamento dos problemas decisivos para uma autêntica humanidade. As meras ciências de fatos criam meros homens de fato".

O objeto da crítica de Husserl constitui-se pelo *naturalismo* e o *objetivismo,* a pretensão pela qual a verdade científica é a única verdade válida e a idéia a ela ligada de que o mundo descrito pelas ciências seria a verdadeira realidade. E Husserl traça a história dessa pretensão e dessa idéia, a começar por Galileu e Descartes. Mas, escreve ele, "na miséria da nossa vida, (...) essa ciência não tem nada a nos dizer. Em princípio, ela exclui aqueles problemas que são os mais candentes para o homem, o qual, em nossos tempos atormentados, sente-se à mercê do destino: os problemas do sentido e do não-sentido da existência humana em seu conjunto".

Na opinião de Husserl, em sua generalidade e em sua necessidade, esses problemas exigem solução radicalmente fundada: eles "concernem ao homem no seu comportamento diante do mundo circunstante, humano e extra-humano, o homem que deve escolher livremente, o homem livre de plasmar-se a si mesmo e ao mundo que o circunda". Pergunta-se Husserl, "o que tem a dizer essa ciência sobre a razão e sobre a não-razão, o que tem ela a dizer sobre nós, homens, enquanto sujeitos dessa liberdade? Obviamente, a mera ciência de fatos não tem nada a nos dizer a esse respeito: ela, precisamente, abstrai de qualquer sujeito".

Para Husserl, o fato é que o conceito positivista de ciência encostou todas aquelas questões que constituem os problemas últimos e supremos. A crise das ciências, pois, é "a queda da

intencionalidade filosófica", é a "queda do naturalismo", é a redução da racionalidade à racionalidade científica. Assim, o "categorial", isto é, as categorias científicas, substitui-se ao concreto, ao pré-categorial, vale dizer, ao mundo-da-vida *(Lebenswelt).*

O mundo da vida é o âmbito de nossas originárias "formações de sentido", é o conjunto das superações realizadas antes do nascimento da ciência, âmbito e conjunto que as ciências adotam sem maior discussão e sem atentar para o fato de que estão acima delas. A geometria — e esse é o exemplo dado por Husserl — tem às suas costas todo um mundo de percepções, de medidas efetuadas tentativamente com o olhar ou então caminhando sobre o terreno. No exame técnico dos documentos, o historiador pressupõe todo um mundo de intencionalidades comunicativas e significantes. O jurista trabalha cientificamente sobre os códigos. Mas, atrás dele pulula todo o mundo humano dos sentimentos, das exigências, das finalidades e das intenções.

O drama da época moderna é o drama que começou com Galileu: ele recortou do mundo-da-vida a dimensão físico-matemática, que depois passou a ser considerada como *vida concreta.* "Galileu viveu na ingenuidade da evidência apodítica". Naturalmente, a filosofia reconhece a função da ciência e da técnica, mas, como escreve Enzo Paci, a função da filosofia "é a de libertar a história da fetichização da ciência e da técnica". Vista desse modo, "a fenomenologia é filosofia primeira que se liberta da clausura do mundo, anulando-o, para descobrir na humanidade a liberdade de se transcender em direção a novos horizontes". E o padre Van Breda (diretor do Arquivo Husserl, de Lovaina) observa que, "dada a tendência irresistível a objetivar de modo absoluto o conteúdo da consciência para basear-se nesse conteúdo, a redução deve ser sempre retomada, não podendo jamais ser considerada como completamente realizada".

Desse modo, a filosofia que leva à descoberta do fato de que toda objetividade não é absoluta e é superável é o próprio sentido da vida. Em suma, analisando o mundo da vida, a filosofia se abre sempre para novos horizontes. Por detrás das concretizações que pretendem se absolutizar e esclerosar, ela descobre a atividade e a criatividade intencional da subjetividade. E, como disse Tran Duc Tao, o conteúdo real da subjetividade transcendental é a humanidade real, único sujeito histórico.

O que a fenomenologia transcendental quer (como escreveram Lothar Keltkel e René Schérer) "é somente fazer a humanidade tomar consciência do fato de que ela é sujeito e que sempre o foi, através dos projetos falidos e das confusões". E é assim que Husserl pode justificar a afirmativa pela qual, "com a nossa atividade filosófica, somos os funcionários da humanidade". Funcionários

que põem a humanidade em condição de se *autocompreender* no seu contínuo desenvolvimento, "não ao modo de crescimento orgânico cegamente passivo", e sim "em autônoma liberdade": de se autocompreender para não sucumbir ao grave perigo do "dilúvio cético".

4. Max Scheler

4.1. Contra o formalismo kantiano

Escreve Hans-Georg Gadamer: "Pode parecer incrível, mas, no entanto, se hoje se pergunta a um jovem ou até a um ancião que se interesse por filosofia, descobre-se que não sabe quem foi Max Scheler. Poderá até dizer muito vagamente que foi pensador católico, autor de importante 'ética material dos valores' e que, de certa forma, pertencia ao movimento fenomenológico que tinha em Husserl seu fundador e em Heidegger, *rigth or wrong,* seu continuador. De qualquer forma, a consciência filosófica contemporânea não reconhece a Scheler presença comparável à de Husserl ou à Heidegger. Como é possível? Quem era realmente Max Scheler?"

Max Scheler (1875-1928) era "gênio" vulcânico. Duas coisas o ligaram à fenomenologia: "a aversão pelas construções abstratas e a capacidade de captar intuitivamente a verdade da essência". Scheler é autor de obras cheias de idéias interessantes e novas *(O ressentimento da edificação das morais,* 1912; *Crise dos valores,* 1919; *O eterno no Homem,* 1921; *A posição do homem no cosmos,* 1928; *As formas do saber e a sociedade,* 1926; *Essência e formas da simpatia,* 1923), mas sua obra mais conhecida é *O formalismo na ética e a ética material dos valores,* que apareceu pela primeira vez no "Jahrbuch" de Husserl entre 1913 e 1916. Nesse trabalho, Scheler estende a aplicação do método fenomenológico ao campo da atividade moral.

Scheler era decidido adversário da concepção ética kantiana. Kant pusera a questão ética na alternativa entre *dever* e *prazer.* Ou seja, quer-se alguma coisa porque o exige a lei moral ou porque essa coisa causa prazer. Mas, se aceitamos este último caso, então passa a nos faltar qualquer base de avaliação objetiva. Conseqüentemente, a fim de justificar as avaliações morais, é preciso definir o bem em relação à lei moral, que só é tal se universalizável. Essa *ética imperativa,* para Scheler, é arbitrária. Ela diz "tu deves porque deves", mas a ordem não é justificada. É uma ética do ressentimento (e o ressentimento é a "tensão entre o desejo e a impotência"), que, em nome do dever, esteriliza e bloqueia a plenitude e a alegria da vida.

Para Scheler, porém, não é o dever que constitui o conceito fundamental da ética, e sim o *valor.* E Kant não distinguiu os *bens* dos valores. Os bens são *coisas* que têm valor. E os valores, por seu

turno, são essências no sentido husserliano, isto é, são aquelas qualidades pelas quais os bens são coisas boas: por exemplo, uma máquina é um bem e o seu valor é a utilidade; uma pintura é um bem, mas o é pelo valor da beleza; um gesto é um bem, pelo valor de sua nobreza; uma lei é um bem, mas pelo valor da justiça. Substancialmente, *os bens são fatos e os valores são essências.*

Scheler está pronto a reconhecer os méritos de Kant, que seriam: a recusa a derivar o critério da conduta moral através de uma indução a partir de fatos empíricos; o fato de ter procurado construir uma lei moral *a priori* universal; a negação da ética do sucesso e o fato de recorrer à interioridade da lei moral. Mas, na opinião de Scheler, todos esses méritos se anulam pela fundamental e errada equação com a qual Kant identifica a priori como *formal.* É precisamente contra essa identidade que se volta o pensamento de Scheler, o que se mantém fiel ao apriorismo e à universalidade da norma moral, definindo, porém, materialmente, isto é, concretamente, a esfera dos valores. O que Scheler sustenta é a existência de *proposições a priori* (vale dizer, necessárias e universais) e, no entanto, *materiais,* já que as matérias sobre as quais elas versam não são fatos, e sim essências, isto é, os valores. Desse modo, Scheler pretende chegar à fundação de uma ética a priori, não formal, mas material (aqui, "material" se opõe a "formal"): ética material dos valores e não dos bens.

4.2. Valores "materiais" e sua hierarquia

Assim, contra Kant, Scheler afirma o primado do valor sobre o dever. Aquilo que fálta à ética de Kant é o reconhecimento do "valor material", a consciência de que o homem se encontra circundado por um *cosmos* de valores que ele não deve produzir, mas somente reconhecer e descobrir. E os valores não são objeto de atividade teórica, senão de *intuição emocional.* Scheler diz que pretender captar os valores com o intelecto equivaleria à pretensão de ver um sonho. Não passa de preconceito negar a intencionalidade do sentimento, sua capacidade de "ver" essências e captar valores: trata-se de preconceito que deriva de outro preconceito, segundo o qual apenas o intelecto dá origem a atividades intelectuais. Para Scheler, porém, há "uma eterna e absoluta legitimidade dos sentimentos, absoluta como a lógica pura, não, porém, redutível de modo algum à legitimidade típica da atividade intelectual". E o que o sentimento vê são as essências como valores. Diz ele: "Existe um modo de experiência cujos objetos são inacessíveis ao intelecto: este, em relação a eles, é tão cego como o vinho em relação às cores. Esse modo de experiência nos põe diante dos objetos autênticos e da ordem eterna existente entre eles, isto é, os valores e sua hierarquia".

Para tornar as coisas mais compreensíveis, podemos dizer que nós possuímos um instrumento inato, a *intuição sentimental,* que capta aqueles valores objetivos pelos quais as coisas são bens e que capta e reconhece a hierarquia existente entre esses valores. Esses valores, cada um dos quais se encontra encarnado em pessoa ou modelo-tipo, são enunciados e propostos por Scheler na seguinte sucessão hierárquica:

1. valores sensoriais (alegria-tristeza, prazer-dor)	gozador
2. valores da civilização (útil-danoso)	técnico
3. valores vitais (nobre-vulgar)	herói
4. valores culturais ou espirituais	gênio
a) estéticos (belo-feio)	artista
b) ético-jurídicos (justo-injusto)	legislador
c) especulativos (verdadeiro-falso)	sábio
5. valores religiosos (sagrado-profano)	santo

Esse cosmos de valores e sua hierarquia (pela qual se vai dos valores religiosos aos sensoriais, em ordem de preferência) capta-os ou reconhece-os a intuição ou visão emocional, que nos põe imediatamente em contato com o valor, independentemente da vontade e do dever, condicionados e baseados precisamente na intuição do valor. Não é verdade, por conseguinte, que aquilo que não é racional seja sensível: há uma atividade espiritual extra-teórica, a intuição emocional. Em suma, existe o que Pascal chama *l'ordre du coeur.*

4.3. **A pessoa**

Essas idéias sobre os valores e sua hierarquia permitem a Scheler, por um lado, refinadas análises críticas do subjetivismo ético no mundo moderno e delineamento agudo da antropologia do "burguês" (isto é, do homem ressentido e desconfiado, fanatizado pelo valor do útil e insensível ao valor do trágico), e, por, outro lado, permitem-lhe a construção de uma antropologia personalista, da qual emerge um sujeito como *ser espiritual* e como *pessoa.*

O homem é capaz de se perguntar *o que é* uma coisa em si mesma e capaz de captar *essências,* prescindindo do interesse vital que as coisas possam ter para mim ou para ti. O homem, portanto, escreve Scheler, em *A posição do homem no cosmos*, é capaz "de desvincular-se do poder, da pressão, do laço com a 'vida' e do que lhe pertence". E, nesse sentido, ele é um ser espiritual, não mais ligado "aos impulsos e ao ambiente", sendo assim "aberto ao mundo" — aliás, é assim que ele "tem um mundo". Enquanto sujeito espiritual, o homem é *pessoa,* ou seja, centro de atos intencionais. A pessoa não é o eu transcendental, mas indivíduo concreto, é a unidade orgânica

de sujeito espiritual que se serve do corpo como instrumento para realizar esses valores.

Dessa concepção de pessoa deriva a idéia scheleriana de ascese mundana, que vai além do hedonismo sensualista e do ascetismo patológico, evita o solipsismo e instaura a tríplice relação de abertura do homem com a natureza, com o próximo e com Deus.

Para Scheler, a pessoa não é sujeito que considera a natureza pragmaticamente apenas como objeto a dominar: quase franciscanamente, a pessoa sabe se colocar na atitude extática de abertura para as coisas. Ademais, a pessoa está originariamente em relação com o eu-do-outro. E essa relação vai das formas mais baixas de sociabilidade ao ponto culminante, representado pela relação de amor. A forma mais baixa de sociabilidade é a *massa,* que nasce do contágio emotivo; depois, vem a *sociedade,* que nasce do contrato social; a ela, segue-se a *comunidade vital* ou nação; depois, temos a *comunidade jurídico-cultural* (Estado, escola, círculo) e, por fim, a *comunidade de amor,* a Igreja.

Em *Essência e formas da simpatia,* Scheler considera a *simpatia* como o fundamento único autêntico da relação interpessoal: com efeito, a simpatia garante a autonomia da pessoa e a possibilidade da comunicação e da compreensão. A simpatia não é o contágio emotivo que se desencadeia nas massas e que pode chegar até à *fusão* emotiva. Escreve Scheler: "A verdadeira função da simpatia consiste em destruir a ilusão solipsista e em nos revelar a realidade do outro enquanto outro como dotada de valor igual ao da nossa".

A simpatia, porém, tem limites. Com efeito, ela é uma forma de compreensão que se tem do interior e nos limites daquelas relações que nos ligam com as outras pessoas: eu experimento simpatia por outra pessoa enquanto e nos limites em que ela pertence à minha nacionalidade, à minha família, ao meu círculo de amigos, à minha coletividade e assim por diante. Só o *amor,* afirma Scheler, pode superar os limites com que se defronta a simpatia e instaurar uma relação de profundidade. Entretanto, mais ainda do que a simpatia, o amor exalta a autonomia e a diversidade do outro. O verdadeiro amor não considera nunca o outro como idêntico a si mesmo. "O amor verdadeiro consiste em compreender suficientemente outra individualidade modalmente diferente da minha, em poder me pôr em seu lugar ainda que considerando-a como outra em relação a mim e diferente de mim e, no entanto, com calor emocional e sem reservas, afirmando a sua própria realidade, o seu próprio modo de ser". Precisamente por essa profundidade e radicalidade, Scheler estabelece o amor como o fundamento da própria simpatia. O amor se dirige para o que o outro tem de válido. Volta-se para a natureza, para a pessoa humana e para Deus, para o que eles têm de *outro* em relação ao que ama.

Sobre a relação com Deus, aliás, Scheler escreveu um dos mais significativos livros de fenomenologia da religião: *O eterno no homem.* Diz ele que a primeira evidência filosófica é a de que existe algo, ou seja, de que não existe o nada. E é da consciência de que existe algo que nasce a estupefação diante do ser: "Quem não olhou o Nada no abismo do absoluto não se dará conta da eminente positividade do conteúdo da intuição de que existe algo e não o nada". Mas, depois dessa primeira evidência, apresenta-se a evidência imediata de que *existe um ser absoluto,* caracterizado pela aseidade, a onipotência e a sacralidade. Tais características são intuídas por ato de percepção imediata, a que corresponde um sentimento de "criaturalidade". Na experiência religiosa, temos a revelação do Sagrado. E a ela, que é graça, o homem responde com a fé. O homem só pode saber *de* Deus *em* Deus. Escreve Scheler: "O Deus da consciência religiosa *existe* e vive exclusivamente no ato religioso, não no pensamento metafísico, baseado em conteúdos e realidades extra-religiosos. A religião não tende para o conhecimento racional da realidade originária *(Weltgrund),* mas é a salvação do homem através da comunhão de vida com Deus, uma divinização". O Deus da religião e salvador da pessoa, conseqüentemente também é pessoa. Por tudo isso, a teologia negativa é mais profunda e autêntica do que a teologia positiva.

4.4. Sociologia do saber

Em 1923, a ontologia personalista e teísta de Scheler sofreu reviravolta, no sentido de que ele orientou suas pesquisas (que ficaram incompletas por sua morte prematura) na direção de um panteísmo evolucionista. A intenção de Scheler era a de construir uma imponente "antropologia filosófica", da qual restam, como documentação, breves e agudos escritos. Aqui, será possível apenas acenar para a contribuição dada por Scheler à sociologia do conhecimento, isto é, àquele âmbito de pesquisas relativas à influência dos fatores sociais (classes; segmentos, Igreja etc.) sobre as produções mentais (filosofia, moral, direito etc.).

Contra o espiritualismo abstrato, Scheler volta sua atenção para a impotência de realização dos fatores espirituais e, contra o determinismo naturalista, reivindica a autonomia e a influência do espírito. Como quer que seja, o condicionamento social do saber diz respeito, em primeiro lugar, às *formas do saber,* que são modos de entrar em contato com a realidade física, psíquica e espiritual. Scheler se remete à "lei dos três estágios" de Comte e distingue três formas de saber, que, no entanto, não se sucedem uma à outra, como queria Comte, mas são co-possíveis em qualquer época.

Tais formas de saber são as seguintes:

a) O *saber religioso,* que diz respeito à salvação definitiva da pessoa através da relação com o Ser supremo. É o saber-de-salvação.

b) O *saber metafísico,* que põe o homem em relação com a verdade e os valores. É o saber "formativo".

c) O *saber técnico,* que permite ao homem a utilização da natureza e o domínio sobre ela.

Em cada época, diz Scheler, ocorre que uma forma de saber prevalece sobre as outras, mas não as exclui. Para ele, o relevante é a relação interfuncional que se estabelece entre cada uma dessas formas de saber e certas estruturas sociais, como, por exemplo, entre realismo filosófico e sociedade feudal, entre o nominalismo e a crise do feudalismo, entre o triunfo da burguesia e o racionalismo mecanicista, entre capitalismo e positivismo e assim por diante. Mas o estudo do condicionamento social do saber não impede Scheler de analisar os laços interfuncionais entre as diversas formas de saber: teológico, metafísico e científico. E certamente é de grande interesse o estudo que Scheler realiza sobre a relação entre o monoteísmo judáico-cristão e a ciência.

A religião não tem nada a temer da ciência. Uma religião só pode entrar em contraste com outra religião ou com uma metafísica, mas não com a ciência. Entretanto, os âmbitos do conhecimento humano devem perder o seu sacral para poderem ser investigados cientificamente. Escreve Scheler na *Sociologia do saber:* "Enquanto, para um dado grupo, a natureza está cheia de forças pessoais e voluntárias, divinas e domoníacas, ela é (...) exatamente ainda 'tabu' para a ciência (...). Quem considera as estrelas como divindades visíveis ainda não está maduro para a astronomia científica".

Pois bem, "o monoteísmo criacionista judaico-cristão e sua vitória sobre a religião e a metafísica do mundo antigo foi, sem dúvida, a *primeira* possibilidade fundamental para libertar a pesquisa sistemática da natureza. Significou libertar a natureza para a ciência de uma ordem de grandeza que talvez ultrapasse tudo o que, até hoje, já aconteceu no Ocidente. O Deus espiritual de *vontade* e de *trabalho,* o *Criador,* que não foi conhecido por nenhum grego e nenhum romano, por nenhum Platão e nenhum Aristóteles, foi (...) a maior *santificação da idéia do trabalho* e do domínio sobre as coisas infra-humanas; e, ao mesmo tempo, operou a maior desanimação, mortificação, distanciamento e racionalização da *natureza* que jamais ocorreu em relação às culturas asiáticas e à Antigüidade".

A idéia de que o criacionismo judaico-cristão tenha mortificado, isto é, tornado morta a natureza, preparando-a assim para a investigação científica, é hoje concepção consolidada. Como tam-

bém está consolidada outra idéia de Scheler, segundo a qual o marxismo, que tanto lutou contra o pensamento ideológico, também é ideologia. Se a classe burguesa tem os seus "modos de pensar formais determinados por sua posição de classe", o mesmo vale para a classe dos proletários. Onde quer que exista interesse de classe, lá também haverá ideologia. Naturalmente, o sociólogo do conhecimento "não pode deixar de se dizer marxista". Mas isso não implica em que se deva aceitar também os elementos míticos e místicos do marxismo.

5. Nicolai Hartmann

5.1. Do neocriticismo à fenomenologia

Nicolai Hartmann (1882-1950) ocupa posição singular na cultura do nosso século por sua indisponibilidade, tanto como homem quanto como filósofo, a qualquer concessão a interesses e problemáticas de moda, por assim dizer: sempre preferiu concentrar sua atenção nos temas que julgava fundamentais em si mesmos, ao invés de se abrir às exigências e discussões que dominaram a sua época. Isso explica por que ele exerceu sobre a filosofia contemporânea influência provavelmente inferior ao valor real do seu pensamento. Mas isso, obviamente, não significa que sua especulação não tenha uma colocação história precisa. Com efeito, seguindo as pegadas de seus mestres, Cohen e Natorp, ele seguiu em seus primeiros escritos a orientação do neokantismo de Marburgo, ao qual, porém, nunca aderiu em profundidade, tanto que logo o tornou objeto de severa crítica e de polêmica: por fim, até o criticismo acabou por aparecer-lhe merecedor de ser condenado a fechar-se em *pensamento-sistema,* isto é, em novo dogmatismo, ao invés de se realizar como *pensamento-problema,* o único no qual pode consistir o autêntico espírito da filosofia.

Foi na década de 1912-1921 que ele desenvolveu sua reflexão sobre as principais obras da fenomenologia husserliana, que o ajudou a libertar-se do pressuposto do primado da doutrina da consciência e de toda forma de subjetivismo imanentista e idealista, encaminhando-o para os rumos da ontologia. Embora possa ser enquadrado no interior do movimento fenomenológico, Hartmann não pode ser "engaiolado" sequer na fenomenologia, já que ele se subtrai a ela, como, de resto, a qualquer outra classificação muito rígida.

Para ele, com efeito, a análise fenomenológica está voltada para o *ser como tal* e não para a pura relação intencional e, de todo modo, é somente o momento inicial, o da constatação daquilo que

se dá primeiramente na consciência, de um filosofar que se desenvolve através da identificação dos problemas *(momento aporético)* para se concluir com a solução dos próprios problemas (o *momento teórico* propriamente dito). Foi a essa proposição que Hartmann chegou com os *Princípios de uma metafísica do conhecimento* (1921), nos quais reconquista concepção gnosiológica claramente realista.

Como escreve Francisco Barone, os *Princípios de uma metafísica do conhecimento* "enfrentam a pretensa antimetafisicidade do subjetivismo pós-kantiano em sua própria fortaleza: a teoria do conhecimento. Até nas formas neocríticas, o subjetivismo e o idealismo entendiam o conhecimento como produção do objeto. Entretanto, a fenomenologia do ato cognoscitivo mostra para Hartmann um aspecto claramente realista: conhecer é compreender algo que existe antes e independentemente de todo conhecimento". Essa concepção gnosiológica realista seria aprofundada e confirmada por amplo e acurado repensamento da filosofia pós-kantiana contido nos dois volumes dedicados a *A filosofia do idealismo alemão,* respectivamente de 1923 e 1929.

Em 1926, saiu o importante trabalho intitulado *Ética,* no qual Hartmann, seguindo explicitamente Scheler, critica o subjetivismo ético, *repropondo uma ética material dos valores,* que são inteiramente objetivos e se revelam ao homem através de *sentimento específico.* "A concepção kantiana do imperativo categórico tem para Hartmann o mérito de ter mostrado a insuficiência das concepções materialistas, hedonistas ou eudemonistas das normas éticas, que são a priori. Mas é a concepção kantiana do a priori que Hartmann corrige também nesse campo. Ele aceita e desenvolve, nesse ponto, as teses da ética material dos valores de Scheler: a crítica da identificação entre 'a priori' e 'formal' e a crítica do intelectualismo. A universalidade do a priori não se identifica com a forma: a norma moral pode ter um conteúdo, uma 'matéria', sem perder a aprioridade, porque o valor pode determinar de modo inteiramente qualificado a vontade, sem que esta fique subjacente a uma determinação natural a posteriori" (F. Barone).

Substancialmente, a intervenção da subjetividade não estabelece os valores, mas tem apenas a função de *manifestá-los,* já que eles possuem um *ser ideal em si,* como os entes matemáticos e as essências em geral (e são, como eles, universais). Hartmann parte de uma constatação atual inclusive em nossos dias: "A vida do homem de hoje não é favorável ao aprofundamento. Essa renúncia à calma e à contemplação é vida de inquietude e de pressa, corrida sem objetivo e sem significado. Quem fica parado apenas por um momento já é superado no momento seguinte. E, com as urgências da vida exterior, também correm as impressões, experiências e sensações. Estamos sempre atrás da novidade, dominados pelo que

aconteceu ultimamente e esquecidos daquilo que o precedeu antes mesmo de ter tempo para distingui-lo, para não se falar de compreender. Vivemos de sensação em sensação. Enfraquece-se a nossa acuidade e se dissipa o nosso sentimento do valor na caça ao sensacional".

A função da ética, pois, é a de descrever e analisar os valores morais, antes mesmo de, coerente e conseqüentemente, deles fazer brotar normas precisas de conduta. Usando amplamente o método fenomenológico e com olhar sempre atento para a história da ética, sobretudo da ética grega clássica, Hartmann escreve páginas muito interessantes e vivas sobre as virtudes e as paixões (deve-se ver particularmente a parte *Ética: Axiologia dos costumes. O reino dos valores éticos),* que estão entre as páginas mais significativas, não apenas do autor, mas também de toda a filosofia moral contemporânea.

Para Hartmann, ademais, *a pessoa é realizadora de valores* e as suas reflexões sobre a pessoa humana (que se qualifica como tal precisamente porque, com a sua capacidade, através do sentimento dos valores, de relacionar-se conscientemente com eles, está em condições de agir livremente e de se autodeterminar), embora criticadas, talvez um pouco severamente demais, pelo próprio Scheler (que julgava o sujeito hartmanniano desprovido da verdadeira vida, porque sufocado e enfraquecido pela crua objetividade dos valores), foram prosseguidas e aprofundadas em *O problema do ser espiritual* (1933).

A vida do espírito se inicia com a realização moral da pessoa (espírito pessoal), desenvolve-se na história como força real, transcende os indivíduos e as gerações (espírito objetivo) e se consolida e perpetua nas instituições jurídicas e nas obras concretas de arte, da ciência e da cultura em geral (espírito objetivado). No *Prefácio* à obra, Hartmann declara ter sido encaminhado para os problemas nela tratados pela própria "discussão interior com a filosofia hegeliana do espírito". E assim precisa as suas relações com ela: "A idéia de que em Hegel, por detrás da metafísica do espírito, existe um ensaio precioso de autêntica e histórica fenomenologia do espírito — e, por isso, não estou entendendo a obra que leva esse título — é um juízo de cuja importância eu só tomei consciência lentamente, à medida que ia me libertando da dialética e da metafísica hegeliana".

5.2. A fundamentação da ontologia

Nesse ponto, depois de ter examinado analiticamente os problemas da gnosiologia, da ética e da história, o pensamento de Hartmann encontra sua justificação última em *A fundamentação*

da ontologia (1935), a primeira obra de verdadeira tetralogia, que prossegue com *Possibilidade e efetividade* (1938), *A construção do mundo real* (1940) e *Filosofia da natureza* (1950). Na primeira dessas obras, Hartmann se vincula particularmente à metafísica de Aristóteles, entendida exclusivamente como ontologia, e à metafísica de Wolff, que ele julga completa e rica em questões estimulantes, mas ao mesmo tempo percebe que ela se distingue tanto pelo método fenomenológico-analítico como por uma série de inovações que, de fato, a transformam radicalmente.

Também para ele, a *ontologia* constitui o fundamento de todo saber, "filosofia primeira", enquanto estuda o ente enquanto ente, ou seja, o ser enquanto tal, sendo por isso preliminar não só a toda ciência particular, mas também à distinção fundamental entre idealismo e realismo. Já a *metafísica,* para Hartmann, é o âmbito do incognoscível, isto é, do irracional, no qual se inserem todos os problemas mais radicais de cada setor do saber humano, enquanto escapam ao alcance de uma ontologia fundamentada fenomenologicamente.

Esta última, antes de mais nada, evidencia duas esferas do saber, a do *ser ideal* e a do *ser real.* O âmbito do ser real compreende quatro tipos de entes: os entes matemáticos e as formas lógicas puras, inteiramente "em si", isto é, que sejam tais a ponto de não serem inerentes necessariamente à realidade, que, no entanto, podem estruturar em profundidade, e de serem cognoscíveis inteiramente a priori; as formas ideais ou as essências das coisas reais, que a elas são inerentes e nas quais são captadas através de uma intuição eidética *à* Husserl; por fim, os valores morais, que, como dissemos, se manifestam por meio da intuição emocional *à* Scheler.

O ser real em si também é conhecido mediante atos emocionais transcendentes, que podem ser: a) "receptivos", os que a experiência e a "dureza" do real impõem ao sujeito; b) "prospectivos", os que antecipam o futuro (simples previsão ou expectativa ou então esperança e temor); c) "espontâneos" (vontade e desejo). Em *Possibilidade e efetividade,* Hartmann também enfrenta o problema da *modalidade* do ser. A efetividade é o modo fundamental e só em relação a ela é que adquirem significado a possibilidade e a necessidade. A possibilidade se distingue em possibilidade ideal, que é simples incontraditoriedade lógica, e possibilidade real. Esta última é o conjunto das condições requeridas para que se verifique a efetividade do ente. Quando tais condições são realmente dadas, o ente se tornará real, precisamente, mas, por isso mesmo, também necessário: tudo o que pode realmente ser efetivamente é — e *é necessariamente.* Esse rigoroso determinismo que, entre outras coisas, não parece exatamente compatível com a afirmação da

liberdade do homem defendida da Ética, caracteriza o mundo, que, no seu conjunto, remete necessariamente a um Absoluto que não é de modo algum casual e, conseqüentemente, irracional em si (metafísico, no sentido hartmanniano).

A construção do mundo real é uma ampla análise, por vezes muito aguda, mas em alguns aspectos artificiosa, do entrelaçamento complexo das categorias do ente real, estratificado em quatro "planos": o físico, o orgânico ou vital, o psicológico e o espiritual. O plano interior é condição imprescindível da constituição do plano superior, no qual reaparecem as categorias fundamentais (além das categorias modais, também as "bipolares", como forma-matéria, qualidade-quantidade, unidade-multiplicidade e assim por diante), embora mudando de significado em função do novo âmbito a que pertencem. Nessa manifestação de novidades no plano superior em relação ao inferior, constata-se a "distância" entre as duas, isto é, uma contingência no processo de desenvolvimento, entendida como verdadeira liberdade, que emerge em cada nível do ser, ainda que parcialmente condicionada pelo nível anterior.

6. A fenomenologia da religião

6.1. Rudolf Otto e a experiência do "totalmente Outro"

Se Max Scheler foi aquele que aplicou melhor do que ninguém a fenomenologia ao âmbito dos valores, o trabalho de Rudolf Otto (1869-1937) intitulado *O sagrado* (1917) é hoje um clássico da fenomenologia da *experiência religiosa.* O livro tem por subtítulo *O irracional na idéia do divino e a sua relação com o racional.* Segundo Otto, o fato de uma religião como o cristianismo possuir conceitos claros, lúcidos, ponderados e completos (por exemplo, onipotência, vontade finalista, boa vontade, espírito, razão etc.) para falar do divino é "um indício essencial de sua superioridade sobre outros estágios e formas de experiência religiosa". Entretanto, ele adverte logo para o fato de que "não se deve crer que os predicados racionais (...) *possam exaurir* a essência do divino". Claro, nós procuraremos sempre e continuamente dizer algo de sacro, mas "será sempre, de qualquer forma, um impulso salutar destacar que a religião não consiste em suas expressões racionais".

Ora, o que se manifesta na experiência religiosa? O que tipifica ou caracteriza essencialmente o que Otto chama de experiência do *numinoso* (numinoso derivado de *numen)* ou do sagrado? Seguindo Scheleiermacher (cf. p. 32), Otto vê no sentimento da "dependência", ou seja, no *"sentimento de ser criatura"*, um aspecto notável dessa experiência. O homem religioso "afunda em sua

própria nulidade e desaparece diante do que sobrepuja toda criatura". Quando Abraão (*Gênesis*, 18,27) ousa dirigir a palavra a Deus sobre a sorte dos sodomitas, diz: "Eu me atrevo a falar ao meu Senhor, eu que sou pó e cinza". Esse sentimento de criaturidade, diz, porém, Otto, é o efeito de outro momento da experiência religiosa, que "se refere *primeira* e *diretamente* a um *sujeito fora do eu*". Em outros termos, "o sentimento de 'minha absoluta dependência' tem por pressuposto o sentimento criatural de 'sua' inacessibilidade".

O homem que tem experiência religiosa percebe o sagrado como *mysterium tremendum*. Esse sentimento, presente nos grandes transportes de religiosidade e observável durante as solenidades e no que vive e se agita em torno dos monumentos e edifícios religiosos, "pode nos penetrar como uma dor feita de harmonioso, repousante e vago recolhimento. Ou então pode transpassar a alma com uma fluente e contínua ressonância, que vibra e perdura longamente até se desvanecer, abandonando novamente a alma ao seu tom profano. Ela também pode irromper subitamente da alma com espasmos e convulsões. Pode nos arrastar às mais estranhas excitações, ao frenesi, ao orgasmo e ao êxtase. Também se reveste de formas selvagens e demoníacas. Pode nos precipitar em horror espectral e arrepiante. Tem os seus antecedentes e as suas manifestações primordiais em termos crus e bárbaros, mas tem a sua capacidade de transformação no belo, no puro, no glorioso. Pode se transformar na silenciosa e trêmula humildade da criatura. Em relação a quem? Em relação àquele que é o *mistério* inefável, superior a toda criatura". O *mysterium* nada mais indica além do oculto, o não-manifesto, o extraordinário e o incomum. O *mysterium* está ligado ao *mirum* ou admirável. O homem religioso é homem cheio de "maravilhamento estupefato" diante do mistério religioso, que ele experiencia como "totalmente Outro": "O estranho estrangeiro é o que enche de estupefação, aquilo que está além da esfera do usual, do compreensível, do falível e, por essa razão, 'oculto', absolutamente fora do ordinário e em contraste com o ordinário, enchendo, portanto, o espírito de desmesurada surpresa".

6.2. Gerardus van der Leeuw e o sentido último da vida

Assim, Otto procurou evidenciar as categorias da experiência religiosa, a essência da experiência do sagrado como experiência do "totalmente Outro", acompanhada, como sombra, pelo sentimento de criatura do homem religioso. Na trilha de Rudolf Otto situa-se o holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), que, em sua obra *Fenomenologia da religião* (1933), afirma que a essência da religião

está na *potencialização máxima da vida.* O homem religioso não aceita o mundo em que vive, preocupa-se com ele, procura-lhe um sentido: o sentimento último que encontra na fé. Ter fé é aceitar uma verdade de outro. "Quem diz 'creio em Deus" admite o fato da existência de Deus; foi-lhe dito, ele crê": Quem diz "fé", diz "verdade". Mas a fé é sobretudo *confiança:* "Assim o apresenta o homem que crê em Deus, obedece à sua verdade e tem confiança nele".

Na opinião de Van der Leeuw, o homem religioso não se deixa envolver pelas ocupações cotidianas e resiste ao banal: ele não se limita a aceitar a vida que lhe é dada, "procura encontrar um sentido para a vida e organiza a vida tendo em vista um conjunto significativo". Acima do diverso e do acabado, o homem estende a sua rede regularmente organizada: é assim que nasce a civilização e aparecem as obras de arte, os costumes e as economias. Mas o homem não se detém nisso, "continua a procurar, sempre mais além, um sentido sempre mais profundo e vasto": pergunta sobre o significado último das coisas e "descobre o seu significado religioso".

Mas em que consiste esse significado religioso das coisas? Responde Van der Leeuw: "O sentido religioso de uma coisa é aquele ao qual não pode se suceder nenhum outro sentido mais profundo. É o sentido do todo, é a última palavra (...). O sentido último é mistério, que se revela sempre novamente e, no entanto, permanece sempre oculto. Representa um progresso até o extremo limite, onde se compreende somente uma coisa, isto é, que toda compreensão está além. O sentido último é, ao mesmo tempo, o limite do sentido".

O homem religioso, portanto, procura um sentido para a vida e encontra limite intransponível: encontra o mistério. Esse é o caminho que Van der Leeuw chama de "horizontal". Mas a experiência religiosa apresenta também um caminho vertical: trata-se de revelação que vem do além desse limite. O homem religioso "sabe com certeza que *algo* vem *em sua direção pelo caminho:* pode ser que um anjo caminhe diante dele e o guie com segurança; pode ser também um anjo com espada flamejante, que lhe barra o caminho; mas é indubitável que algo de estranho está atravessando o caminho de sua potencialidade". E afirma Van der Leeuw: "O estranho é o que Otto chama de *numinoso,* é o 'totalmente Outro'. E é com essas categorias que tentamos descrever o que acontece na experiência religiosa vivida: *potência estranha, totalmente diversa, se insere na vida.* Diante dela, a atitude do homem é primeiramente de *estupefação* (Otto) e, por fim, de fé".

Martin Heidegger (1889-1976) foi o teórico da existência entendida como um "viver para a morte" e da angústia como sentido da ameaça radical e da presença do nada.

Capítulo XX

MARTIN HEIDEGGER: DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO

1. Da fenomenologia ao existencialismo

O expoente principal da filosofia da existência é Martin Heidegger. Nascido em Messkirch em 1889, ele estudou teologia e filosofia. Aluno de H. Rickert, laureou-se em filosofia em 1914 com uma tese sobre *A doutrina do juízo no psicologismo.* Em 1916, como tese de habilitação ao ensino universitário, publicou *A doutrina das categorias e do significado em Duns Escoto.* Mais tarde descobrir-se-ia que a obra de Escoto considerada por Heidegger, isto é, a *Gramática especulativa,* não era de Duns Escoto. Mas isso não tinha muita relevância no desenvolvimento do pensamento de Heidegger, já que o seu trabalho, com os interesses metafísicos e teológicos que o dominam, é mais teórico do que histórico. Nesse sentido, pode ser significativa a expressão de Novalis com que Heidegger conclui o livro: "Procuramos o incondicionado por toda parte e sempre encontramos apenas coisas". Nesse meio tempo, Husserl foi chamado a ensinar em Friburgo e Heidegger o seguiu como assistente. Professor por alguns anos na Universidade de Marburgo, em 1929 Heidegger sucedeu a Husserl na cátedra de filosofia em Friburgo, dando sua aula inaugural sobre *O que é a metafísica?* Desse mesmo ano é o ensaio *Sobre a essência do fundamento* (escrito para o volume miscelâneo publicado em comemoração aos setenta anos de Husserl), bem como o livro *Kant e o problema da metafísica.* Em 1927, porém, saíra o trabalho fundamental de Heidegger, *Ser e tempo.* A obra deveria ser seguida de segunda parte, que, no entanto, não apareceu mais, já que os resultados alcançados na primeira parte impediam o seu desen-

volvimento. *Ser e tempo* é dedicado a Husserl: Heidegger afirma que trabalha com o método fenomenológico, ainda que a sua filosofia seja bem diferente da de Husserl, como constataremos em breve.

Em 1933, Heidegger, que aderira ao nazismo, torna-se reitor da Universidade de Friburgo, pronunciando o discurso *A auto-afirmação da universidade alemã.* Mas pouco depois se demitiu do cargo de reitor. Os seus escritos posteriores a esse período são: *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1942), republicado em 1947, juntamente com a *Carta sobre o humanismo; A essência da verdade* (1943); *Caminhos interrompidos* (1950); *Introdução à metafísica* (1953); *O que é isso — a filosofia?* (1956), *A caminho rumo à linguagem* (1959); *Nietzsche* (1961, 2 vols.). Heidegger morreu em 1976.

O objetivo declarado de *Ser e tempo* é o de ontologia capaz de determinar adequadamente o *sentido do ser.* Mas, para alcançar esse objetivo, é preciso analisar quem é que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser. Enquanto o *Ser e tempo* se resume em uma *analítica existencial* daquele ente (o homem) que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser, os escritos de 1930 em diante abandonam a proposição originária: não se trata mais de analisar *aquele ente* que procura caminhos de acesso ao ser, mas sim o ser mesmo e sua auto-revelação. E aqui, precisamente, reside a "reviravolta" do pensamento de Heidegger, que, no segundo período de sua filosofia, prescinde da existência, que se torna uma determinação não essencial do ser. Como escreve ele: "A história do ser rege e determina toda condição e situação humana".

2. O ser e a analítica existencial

Escreve Heidegger: "A intenção do presente tratado *(Ser e tempo)* é (...) a elaboração concreta do problema do sentido do '*ser*' ". Entretanto, o problema do sentido do ser propõe imediatamente esta interrogação: "Junto *a que* ente deve ser captado o sentido do ser?" Prossegue Heidegger, "se o problema do ser deve ser proposto explicitamente em toda a sua transparência, então (...) torna-se necessário evidenciar as maneiras de penetração no ser, de compreensão e de posse conceitual do seu sentido, bem como a solução da possibilidade de escolha correta do ente exemplar e a indicação do caminho autêntico de acesso a esse ente. Penetração, compreensão, solução, escolha, acesso — esses são momentos constitutivos da busca e, ao mesmo tempo, modos de ser de determinado ente, mais precisamente *daquele* ente que já somos, nós, que o buscamos". Por tudo isso, "a elaboração do problema do ser significa, portanto,

o tornar-se transparente de um ente, o que busca colocando-se no seu ser". E nisso consiste a *analítica existencial.*

O homem, portanto, é o ente que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser. Por isso, a proposição correta do problema do sentido do ser requer explicitação preliminar daquele ente que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser: e "esse ente, que nós mesmos já somos sempre e que tem, entre as outras possibilidades de ser, a de buscar, nós o indicamos com o termo *Ser-aí (Dasein)".* Considerado no seu modo de ser, o homem é precisamente *Da-sein,* ou seja, ser-aí. E o *"se" (aí)* indica o fato de que o homem está sempre em uma situação, lançado nela e em relação ativa com ela. O ser-aí, isto é, o homem, não é somente aquele ente que propõe a pergunta sobre o sentido do ser, mas é também aquele ente que não se deixa reduzir à noção de ser aceita pela filosofia ocidental, que identifica o ser com a objetividade, ou seja, como diz Heidegger, com a *simples-presença.* As coisas são certamente diversas uma da outra, mas todas são objetos *(ob-jecta)* colocados diante de mim: e nesse seu *estar presente* a filosofia ocidental viu o ser. Mas o homem pode se reduzir a objeto puro e simples no mundo: o ser-ai não é nunca uma simples-presença, já que ele é precisamente *aquele ente para o qual as coisas estão presentes.*

O modo de ser do Ser-aí é a existência: "A 'natureza', a 'essência' do ser-aí consiste em sua existência". E "as características que se revelam próprias desse ente não têm nada a ver com as 'propriedades' de um ente simplesmente-presente'. Para Heidegger, a realidade é que "o ser-aí não é simples presença que, acessoriamente, tenha o requisito de poder alguma coisa, mas, ao contrário, é primeiramente um ser-possível. O ser-aí é sempre aquilo que pode ser (...). O essencial ser-possível do ser-aí envolve as modalidades já caracterizadas pelo cuidar do 'mundo', pelo cuidar dos Outros (...)".

A essência da existência, portanto, é dada pela possibilidade, que não é *possibilidade* lógica vazia nem simples contingência empírica. O ser do homem é sempre a *possibilidade a atuar* e, conseqüentemente, o homem pode se escolher, isto é, pode se conquistar ou se perder. Nesse sentido, o ser-aí (ou homem) é "o ente que redunda do seu ser" e "a existência é decidida, no sentido da posse ou da ruína, somente por cada ser-aí individual".

3. O ser-no-mundo e o ser-com-os-outros

O homem é aquele ente que se interroga sobre o sentido do ser. O homem não pode se reduzir a simples objeto, isto é, a simples estar-presente. O modo de ser do homem é a existência. A experiência é poder-ser. Mas poder ser quer dizer *projetar.* Por isso, a

existência é essencialmente *transcendência,* identificada por Heidegger com a superação. Desse modo, para ele, a transcendência não é um entre os muitos possíveis comportamentos do homem, mas sim a sua constituição fundamental: o homem é projeto e as coisas do "mundo" são originariamente *utensílios* em função do projetar humano. Tudo isso nos introduz na consideração daquela característica fundamental do homem que Heidegger chama de *ser-no-mundo.*

O homem está-no-mundo. Mas, como o homem é constitutivamente projeto, o mundo — diferentemente do que pensava Husserl — não é originariamente realidade a contemplar, e sim muito mais conjunto de *instrumentos "para" o homem,* conjunto de utensílios, ou seja, de coisas a utilizar, *estando à mão,* e não de coisas a contemplar como *presentes.* A existência é poder ser, projeto, transcendência para com o mundo: estar-no-mundo, pois, significa *originariamente* fazer do mundo o projeto das ações e dos possíveis comportamentos do homem. É a transcendência que institui o projeto ou esboço de um mundo: esse é ato de liberdade — aliás, para Heidegger, é a própria liberdade. Entretanto, se é verdade que qualquer projeto se radica em ato de liberdade, também é verdade que todo projeto limita imediatamente o homem que se encontra dependente das necessidades e limitado pelo conjunto daqueles utensílios que é o mundo. Estar-no-mundo, pois, significa para o homem *cuidar* das coisas que acontecem aos seus projetos e *ter a ver* com uma realidade-utensílio, meio para a sua vida e para as suas ações.

Sendo o Ser-aí constitutivamente projeto, o mundo existe como conjunto de coisas *utilizáveis*: o mundo vem a ser graças ao seu ser utilizável. *O ser das coisas equivale ao seu ser utilizadas pelo homem.* O homem, portanto, não é espectador do grande teatro do mundo: o homem está no mundo, envolvido nele e em suas peripécias. E, transformando o mundo, ele forma e se transforma a si mesmo. A atitude teórica e contemplativa do espectador desinteressado (na qual Husserl tanto insistira, bem como a tradição filosófica ocidental em geral) é somente um aspecto da mais ampla e geral utilizabilidade das coisas. As coisas são sempre instrumentos: se for conveniente, poderão ser vistas como instrumentos que satisfazem um prazer estético; mas, se o consideramos útil, poderão ser vistas "objetivamente", isto é, cientificamente, tendo como fundo um projeto total. O homem compreende uma coisa quando sabe o que fazer dela, do mesmo modo como compreende a si mesmo quando sabe o que pode fazer consigo, isto é, quando sabe o que pode ser.

Com base em tais considerações, Heidegger dissolve a questão gnosiológica típica da filosofia moderna, que propõe o conhecer

dentro do cognoscente e depois não consegue sair do teatro interior da mente. Na opinião de Heidegger, esse é um pseudoproblema, que se fundamenta na idéia errada de que o conhecer seja uma qualidade interior do sujeito e no pressuposto inteiramente infundado de que esse conhecer seja o modo originário de o homem se relacionar com o mundo. A realidade, ao contrário, é que o sujeito é abertura para o mundo e não mônada e que o conhecer não é o modo originário da relação do homem com o mundo. Por tudo isso, "o problema de se existe um mundo e se o seu ser pode ser demonstrado, como problema proposto pelo homem como ser no mundo (e quem mais poderia propô-lo?), é desprovido de sentido".

Se o ser-no-mundo *(in der-Welt-sein)* é um existencial, também o ser-com-os-outros *(Mit-sein)* é um existencial. Não há "um sujeito sem mundo" e, ao mesmo tempo, não existe "um eu isolado sem os outros". Na quinta das *Meditações cartesianas,* Husserl propusera a fenomenologia da intersubjetividade nos mesmos termos em que a propõe Heidegger: os outros não são inferidos como outros "eus"; eles são dados, precisamente como outros "eus", desde a origem. Sendo a existência constitutivamente abertura, desde a origem os outros "eus", como tais, participam do mesmo mundo no qual eu vivo. Por essa razão, assim como o problema da demonstração do mundo externo é pseudoproblema, também é pseudoproblema o do solipsismo. Por outro lado, assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo *cuidar das coisas,* do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo *cuidar dos outros,* coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples "estar junto" e estamos diante de forma *inautêntica* de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos *autêntico* "coexistir".

4. O ser-para-a-morte, existência inautêntica e existência autêntica

O ser-aí é e *deve ser:* isto é, o homem se encontra sempre em uma situação e enfrenta essa situação com o seu projetar. Mas, quando volta seus "cuidados" para o plano "ôntico" ou "existentivo", isto é, ao plano dos *entes* em sua factualidade, o homem permanece na *existência inautêntica.* Nesta, o homem manipula as coisas, utiliza-as e estabelece, relações sociais com outros homens. Todos esses projetos, porém, em uma espécie de vertigem, atiram o

homem para o nível dos *fatos*. A utilização das coisas se transforma em fim em si mesmo. A linguagem se transforma então no *palavrório* da existência anônima subjacente ao axioma "as coisas são assim porque assim *se diz*". Essa existência anônima procura encher o vazio que a caracteriza recorrendo continuamente ao novo: ela se afoga na *curiosidade*. E, por fim, além do palavrório e da curiosidade, a terceira característica da existência inautêntica é o *equívoco:* a individualidade das situações, em uma existência devorada pelo palavrório e pela curiosidade, desvanece na neblina do equívoco. A existência inautêntica é existência anônima: é a existência do "*se* diz" e do "*se* faz".

A análise existencial revela que a existência anônima é um *poder ser* constitutivo do homem. E, segundo Heidegger, o que se encontra na base desse poder ser é a *dejeção,* ou seja, a queda do homem no plano das coisas do mundo. Entretanto, existe a *voz da consciência,* que chama à existência, quando então nos colocamos não mais no plano "ôntico" ou "existentivo", e sim no plano "ontológico" ou "existencial", procurando o sentido do *ser* dos entes, isto é, o sentido do seu existir. A voz da consciência pega o homem envolvido pelos cuidados e o repõe diante de si mesmo, remetendo-o à questão do que ele é no mais profundo do seu ser e que não pode ocultar.

Como já sabemos, a existência é poder-ser. E é nesse poder-ser que se baseia o projetar ou transcender do homem. Mas todo projetar leva o homem ao nível das coisas e do mundo. Tudo isso quer dizer os projetos e as escolhas do homem, no fundo, são todos equivalentes: eu posso dedicar a minha vida ao trabalho, ao estudo, à riqueza ou a qualquer outra coisa, mas posso ser homem *seja* escolhendo uma possibilidade, *seja* escolhendo outra. É por essa razão que, considerando como última e decisiva uma dessas escolhas ou possibilidades, o homem *se decide por* e *se dispersa em* uma existência inautêntica.

Entretanto, entre as várias possibilidades, uma há diferente das outras, à qual o homem não pode escapar: trata-se da *morte*. Com efeito, eu posso decidir dedicar a minha vida a um objetivo ou a outro, posso escolher uma profissão ou outra, mas não posso deixar de morrer. E então, quando a morte torna-se realidade, não há mais existência. Isso nos faz entender que, enquanto há o existente, a morte é possibilidade permanente *e essa é a possibilidade de que todas as outras possibilidades tornem-se impossíveis.* Diz Heidegger: "Enquanto possibilidade, a morte não dá ao homem nada a realizar". Ela é a possibilidade da impossibilidade de todo projeto e, com isso, de toda existência: com efeito, com a morte, não há outras possibilidades a escolher nem novos projetos a realizar.

A voz da consciência, por conseguinte, nos remete ao sentido da morte e revela a nulidade de todo projeto: na perspectiva da morte, todas as situações singulares aparecem como possibilidades que podem se tornar impossíveis. Desse modo, a morte impede que alguém se fixe em uma situação, mostra a nulidade de todo projeto e alicerça a historicidade da existência. A existência autêntica, portanto, é um ser-para-a-morte. Somente compreendo a possibilidade da morte como possibilidade da existência e somente assumindo essa possibilidade com decisão antecipadora é que o homem encontra o seu ser autêntico: "O antecipar fazer-se livre para a própria morte liberta da dispersão nas possibilidades que se entrelaçam casualmente, de modo que as potencialidades efetivas, isto é, situadas além da possibilidade insuperável (a morte), podem ser compreendidas e escolhidas autenticamente".

5. A coragem diante da angústia

Escreve ainda Heidegger: "A morte é uma possibilidade de ser que o Ser-aí deve assumir sempre por si mesmo (...). Essa possibilidade decorre para o Ser-aí pura e simplesmente do ser-no-mundo. E a sua morte é a possibilidade de não-poder-mais-ser-aí (...). Voltando-se assim sobre si mesmo, dissipam-se todas as relações com os outros Ser-aí. Essa possibilidade absolutamente própria e incondicionada, no entanto, é ao mesmo tempo extrema. Enquanto poder-ser, o Ser-aí não pode ultrapassar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do Ser-aí. Assim, a *morte* se revela como a *possibilidade mais própria, incondicionada e insuperável*".

A morte é a possibilidade mais própria, já que diz respeito à essência da existência, vale dizer, o poder-ser do homem. É a possibilidade intransponível, no sentido de que a morte é a última possibilidade da existência, mas que aniquila a própria existência. É uma possibilidade incondicionada, enquanto pertence exclusivamente ao indivíduo. Escreve Heidegger: "*Ninguém pode* assumir o morrer de outro (...). Cada Ser-aí deve assumir a sua própria morte. Enquanto a morte 'é', ela é sempre radicalmente a minha morte".

O "viver para a morte", portanto, constitui o autêntico sentido da existência. O "viver para a morte" nos afasta do estar submerso nos fatos e nas circunstâncias. A antecipação da morte (que não significa de modo algum realizá-la pelo suicídio) dá sentido ao ser dos entes, mediante a experiência do seu *nada* possível. Essa experiência, no entanto, não se tem por obra de ato intelectivo, e sim, muito mais por meio do sentimento específico que é a *angústia:* "O

ser-para-a-morte é essencialmente angústia". A angústia põe o homem diante do *nada,* do nada de sentido, isto é, o contra-senso dos projetos humanos e da própria existência: *"a situação afetiva que pode manter aberta a constante e radical ameaça em torno de si mesmo, ameaça nascente do mais próprio e isolado ser do Ser-aí, é a angústia.* Nela, o Ser-aí se encontra diante do nada da possível impossibilidade da própria existência".

Existir autenticamente implica ter a coragem de olhar de frente a possibilidade do próprio não-ser, de sentir a angústia do ser-para-a-morte. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude. E é a essa aceitação que nos conclama a voz da consciência: *a aceitação da nossa própria finitude e negatividade.* A existência inautêntica e anônima, ao contrário, tem medo da angústia diante da morte, de modo que, para escapar à angústia, a existência anônima se ocupa muito com as coisas e aprofunda no reino do *se (man): "a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante da morte".* E isso pode ser visto no fato de que a existência anônima banaliza a angústia no medo: "O medo é angústia que decaiu ao nível do mundo, inautêntica e oculta para si mesma como angústia". Sempre se tem medo *de* alguma coisa, ao passo que nos angustiamos *por nada:* na angústia, está presente o nada, com o seu poder de aniquilamento. "Na angústia em relação à morte, o ser-aí é levado a ficar diante de si mesmo, como que entregue à sua possibilidade insuperável. A existência banal se encarrega de transformar essa angústia em medo diante de evento que virá. Banalizada equivocamente em medo, a angústia é apresentada como fraqueza que um ser-aí seguro de si não deve conhecer. Aquilo que se acrescenta, segundo o tácito decreto da existência banalizada, é a tranqüilidade indiferente diante do 'fato' de que se morre".

6. O tempo

Dado que a existência é possibilidade e projeto, escreve Heidegger em *Ser e tempo,* dentre as determinações do tempo (passado, presente e futuro) a fundamental é o *futuro:* "O projetar-se-adiante para o 'em-vista-de-si-mesmo', projetar-se que se baseia no futuro, é característica essencial da *existencialidade.* O *seu sentido primário é o futuro".* Entretanto, o *cuidado,* que antecipa as possibilidades, surge do passado e o implica. E entre o passado e o futuro está aquele ocupar-se com as coisas que é o presente. Essas três determinações do tempo encontram seu significado em seu ser "fora de si": o futuro é um pretender-se, o presente é estar preso às coisas e o passado é retornar à situação de fato para aceitá-la. Essa

é a razão por que Heidegger chama os três momentos do tempo de *êxtase* (entendido em seu sentido etimológico de "estar fora"): "Futuro, ter-sido e presente revelam o caráter do 'ad-per', do 'atrás-reverso' e do 'ir ao encontro de'. Os fenômenos do 'rumo a', do 'retro' e do 'junto' revelam a temporalidade como o singelo *ekstatikon. A temporalidade é o originário 'fora de si', em si e para si.* Assim, nós chamamos os fenômenos definidos como futuro, ter-sido e presente de êxtases da temporalidade".

Em todo caso, as três determinações do tempo mudam com base no fato de se tratar de *tempo autêntico* ou de *tempo inautêntico,* sendo o tempo autêntico o da existência autêntica e o tempo inautêntico tipificado pela preocupação com o sucesso, a *atenção* para com o êxito, ao passo que na existência autêntica, que assume a morte como possibilidade qualificante da existência, o futuro é um viver para a morte que não permite ao homem ser envolvido pelas possibilidades mundanas. E, se o passado autêntico é o não aceitar passivamente a tradição, mas confiar nas possibilidades que a tradição nos oferece e reviver a possibilidade do homem que já foi, o presente autêntico é o *instante,* no qual o homem repudia o presente inautêntico (onde o homem é absorvido sem descanso pelas coisas a fazer) e decide o seu destino.

Dessa análise do tempo, entre outras coisas, derivam algumas conseqüências relevantes para o pensamento de Heidegger: 1) Os significados do tempo usados no pensamento comum e na ciência (a databilidade e a medida científica do tempo) constituem tempo inautêntico, já que remetem à existência lançada entre as coisas do mundo. 2) A existência autêntica é a existência angustiada, que vê a insignificância de todos os projetos e fins do homem. Essa insignificância torna todos os projetos equivalentes. Pondo o homem diante da equivalente nulidade dos fins, a angústia dá ao indivíduo a *possibilidade* de aceitar como próprio o seu próprio tempo e a ele permanecer fiel, vale dizer, assumir como próprio o destino da comunidade humana a que pertence, em uma espécie de *amor fati.* Em outros termos, o homem que vive autenticamente continua a viver a vida (por assim dizer) banal do seu tempo do seu povo, mas a vive com todo aquele afastamento de que, com a experiência antecipadora da morte, teve a revelação do nada dos projetos humanos e da existência humana. 3) A historiografia pressupõe a historicidade do ser-aí: "Não apenas o conhecer historiográfico é histórico enquanto comportamento historicizante do ser-aí, mas também a *abertura historiográfica da história* (...) está em si mesma *radicada na historicidade do ser-aí e isso em conformidade com a sua estrutura ontológica.* E é a essa conexão que se refere a questão da origem existencial da historiografia a partir da historicidade do ser-aí".

7. A metafísica ocidental como esquecimento do ser e a linguagem da poesia como linguagem do ser

O objetivo declarado de *Ser e tempo* é o da determinação do sentido do ser. Entretanto, essa interrogação — que se desdobrou na analítica existencial, ou seja, na análise das estruturas da existência — teve por resultado o de que o sentido do ser não pode ser obtido pela interrogação de um ente. A análise da existência mostra que a existência autêntica é o nada de todo projeto e o nada da própria existência. A análise do Ser-aí, isto é, daquele ente privilegiado que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser, não revela o sentido do ser, e sim o nada da existência.

Essas considerações são explicitadas por Heidegger em sua *Introdução à metafísica* (1956), que se apresenta como crítica radical à metafísica clássica. De Aristóteles a Hegel e ao próprio Nietzsche, a metafísica clássica fez o que a analítica existencial mostrou ser impossível: procurou o sentido do ser indagando os entes. A metafísica identificou o ser com a objetividade, isto é, com a simples-presença dos entes. Desse modo, ele não é metafísica, senão "física" absorvida pelas coisas, que esqueceu o ser e que, aliás, leva ao esquecimento desse esquecimento.

Diz Heidegger que Platão foi o primeiro responsável pela degradação da metafísica a física. Os primeiros filósofos (Anaximandro, Parmênides, Heráclito) concebiam a verdade como um *des-velar-se* do ser, como provaria o sentido etimológico de *alétheia*, onde *lanthánó* (velar) é precedido do a privativo. Entretanto, Platão rejeitou a verdade como "não ocultamento" do ser e subverteu a relação entre ser e verdade, baseando o ser na verdade, no sentido de que a verdade estaria no pensamento que julga e estabelece relações entre os próprios "conteúdos" ou "idéias", e não no ser que se desvela ao pensamento. E, desse modo, o ser deveria se finalizar e relativizar para a mente humana, aliás, para a sua linguagem.

É bem verdade que somos nós que "falamos a linguagem". Entretanto, aquele patrimônio de palavras e de regras lógicas, gramaticais e sintáticas que é a linguagem estabelece limites intransponíveis ao que podemos dizer. A linguagem do homem pode falar dos entes, mas não do ser. Por isso, a revelação do ser não pode ser obra de um ente, ainda que privilegiado como o ser-aí, mas só pode se dar através da iniciativa do próprio ser. Aí reside a "reviravolta" do pensamento de Heidegger: o homem não pode desvelar o sentido do ser. Ele deve ser o *pastor do ser* e não o senhor do ente. E a sua dignidade "consiste em ser chamado pelo próprio ser para ser o guarda de sua verdade". Por isso, é preciso elevar a filosofia de sua deformação "humanista" até o "mistério" do ser, ao seu desvelar-se originário.

Mas onde ocorre esse desvelar-se do ser? Diz Heidegger que o ser se desvela na linguagem, não na linguagem científica própria dos entes ou na linguagem inautêntica do palavrório, e sim na linguagem autêntica da poesia. Escreve ele na *Carta sobre o humanismo:* "A linguagem é casa do ser. E nessa morada habita o homem. Os pensadores são os guardiães dessa morada". Na forma autoral da poesia, a palavra tinha caráter "sacral": língua originária, a poesia deu nomes às coisas e fundou o ser. Essa fundação do ser, porém, especificada por Heidegger em *Hölderlin e a essência da poesia* (1937), não é obra do homem, mas sim dom do ser. Na linguagem do poeta, não é o homem que fala, e sim a própria linguagem — e, nela, o ser. Conseqüentemente, a justa atitude do homem em relação ao ser é a do silêncio para ouvi-lo: o *abandono (Gelassenheit)* ao ser é o único comportamento correto. Assim o homem deve tornar-se *livre* para a *verdade,* concebida como desvelamento do ser. E, assim, liberdade e verdade se identificam. E, como a verdade, também a liberdade é dom do ser ao homem, uma iniciativa do ser.

8. A técnica e o mundo ocidental

Assim, são os "pensadores essenciais" (como Anaximandro, Parmênides, Heráclito e Hölderlin) as testemunhas ou os ouvintes da voz do ser e não a metafísica ocidental. O *senhor do ente* não é o *senhor do ser.* Mas o homem ocidental, precisamente por força daquela "física" que pretendia ser "metafísica", transformou-se em senhor do ente. A reviravolta operada por Platão no conceito de verdade e, com isso, no destino da metafísica explica o destino do Ocidente e o primado da técnica no mundo moderno. A técnica não é instrumento neutro nas mãos do homem, que pode usá-la para o bem ou para o mal, nem constitui acontecimento acidental no Ocidente. Para Heidegger, a realidade é que a técnica é o resultado natural daquele desenvolvimento pelo qual, esquecendo o Ser, o homem se deixou arrastar pelas coisas, tornando a realidade puro objeto a dominar e explorar. E esse comportamento, que não se deteria sequer quando chega, como acontece hoje, a ameaçar as bases da própria vida, é comportamento que se tornou onívoro: trata-se de uma fé, a fé na técnica como domínio sobre tudo.

O tom inspirado a que se entrega Heidegger, especialmente o último Heidegger, provocou grande reserva em muitos de seus críticos. Entretanto, deixando isso de lado, é oportuno notar logo que, embora partindo do pensamento de Husserl, a filosofia de Heidegger é bem diferente da de seu mestre. Como observa Sofia Vanni-Rovighi, "Husserl vem da matemática e tem escasso interes-

se pela história, ao passo que Heidegger vem da teologia e possui notável cultura histórica e literária. Para Husserl, a filosofia deve ser ciência rigorosa, ao passo que para Heidegger os sentimentos revelam muito mais o ser do que o intelecto: os poetas o revelam mais do que os filósofos".

Entre as críticas mais freqüentes a Heidegger estão a tortura a que ele submete a linguagem, a arbitrariedade de suas etimologias "revelativas" e a sua obscuridade. Entretanto, como conta Hans Georg Gadamer, com as lições de Heidegger, "os olhos se nos abriam (...). Quando Heidegger ensinava, viam-se as coisas diante de nós, quase como se pudessem ser pegas fisicamente". Quem poderá esquecer, pergunta Gadamer, "a frenética voragem de perguntas que ele desenvolvia nas aulas introdutórias do semestre, para depois enredar-se completamente na segunda ou na terceira dessas perguntas, enquanto somente nas últimas aulas do semestre é que se adensavam as escuríssimas nuvens das quais partiam os relâmpagos que nos deixariam meio estupefatos"?

A realidade, diz ainda Gadamer, é que "não se pode passar diante do pensamento sem se dar conta". A interpretação da existência como ser-no-mundo, a polêmica contra o psicologismo, o ataque às abstrações idealistas, as refinadas investigações sobre a existência anônima que se dissipa no palavrório, enche-se de curiosidade e se alimenta do equívoco, a análise da conexão entre a historicidade do ser-aí e a atividade historiográfica — todos esses pontos são exemplos, dentre as idéias de Heidegger, que mais influíram sobre o pensamento contemporâneo.

Capítulo XXI

O EXISTENCIALISMO

1. Linhas gerais

O existencialismo ou filosofia da existência é uma vasta corrente filosófica contemporânea que se afirma na Europa logo depois da Primeira Guerra Mundial, se impõe no período entre as duas guerras e se desenvolve ainda mais e se expande até tornar-se moda sobretudo nas duas décadas posteriores à Segunda Guerra Mundial. Assim, se consideramos o tempo de seu nascimento e de seu crescimento, é fácil perceber que o existencialismo expressa e leva à conscientização a situação histórica de uma Europa dilacerada física e moralmente por duas guerras, de uma humanidade européia que, entre as duas guerras, experimentam em muitas de suas populações a perda da liberdade, com regimes totalitários que, embora de sinais trocados, atravessam-na dos Urais ao Atlântico e do Báltico à Sicília.

A época do existencialismo é época de crise: *a crise daquele otimismo romântico que, durante todo o século XIX e a primeira década do século XX, "garantia" o sentido da história em nome da Razão, do Absoluto, da Idéia ou da Humanidade, "fundamentava" valores estáveis e "assegurava" um progresso certo e incontível.* O idealismo, o positivismo e o marxismo são todas filosofias otimistas, que presumem ter captado o princípio da realidade e o sentido progressivo absoluto da história. O existencialismo, porém, considera o homem como ser *finito,* "lançado no mundo" e continuamente dilacerado por situações problemáticas ou absurdas. E é precisamente pelo homem, o homem em sua singularidade, que o existencialismo se interessa. O homem do existencialismo não é o

objeto que exemplifica uma teoria, um membro de uma classe ou um exemplar de gênero substituível por outro exemplar qualquer do mesmo gênero. Da mesma forma, o homem considerado pela filosofia da existência também não é simples momento do processo de uma Razão oniabrangente ou uma dedução do Sistema. A existência é indedutível e a realidade não se identifica com nem se reduz à racionalidade.

A *não identificação da realidade com a racionalidade* é acompanhada, como elemento característico, por três outros pontos básicos do pensamento existencialista, que são: 1) a *centralidade da existência* como modo de ser daquele ente finito que é o homem; 2) a *transcendência do ser* (o mundo e/ou Deus) com o qual a existência se relaciona; 3) a *possibilidade* como modo de ser constitutivo da existência e, pois, como categoria insubstituível na análise da própria existência.

Mas de que modo se qualifica o conceito de *existência* no interior do existencialismo? A primeira coisa que se deve destacar é que a existência é constitutiva do sujeito que filosofa e o único sujeito que filosofa é o homem: por isso, ela é exclusivamente típica do homem, já que o homem é o único sujeito a filosofar. Ademais, a existência é modo de ser finito e é possibilidade, isto é, um *poder-ser*. A existência, precisamente, não é essência, coisa dada *por natureza,* realidade predeterminada e não modificável. As coisas e os animais são o que são e permanecem o que são. Mas o homem será o que ele decidiu ser. O seu modo de ser, a existência, é um poder-ser, um sair para fora em direção à decisão e à automoldagem, como escreveu Pedro Chiodi, um *ex-sistir*. Assim, a existência é um poder-ser e, portanto, é "incerteza, problematicidade, risco, decisão, impulso adiante". Mas impulso em direção a quê? É precisamente aí, diz ainda Chiodi, que começam a se dividir as correntes do existencialismo, conforme as respostas, que são: Deus, o mundo, o próprio homem, a liberdade, o nada.

Precisados esses traços conceituais, ainda que brevemente, é preciso fixar mais alguns pontos:

1) Na perspectiva da história das idéias, o existencialismo se apresenta como uma das manifestações da grande crise do hegelianismo, manifestações que se expressaram no pessimismo de Schopenhauer, no humanismo de Feuerbach e na filosofia de Nietzsche e que, por outro lado, encontram sua correspondência na obra literária de Dostojewskij e de Kafka, obra permeada de tão profunda problematicidade humana.

2) Nas raízes do existencialismo encontra-se o pensamento de Kierkegaard. E o existencialismo se apresentou como explícita *Kierkegaard-Renaissance.* O *Comentário à epístola aos Romanos,* do teólogo Karl Barth (1886-1968) é de 1919. E foi exatamente esse

escrito que difundiu na Alemanha algumas das temáticas kierkegaardianas, com o seu tremendo sentido trágico da existência e a lúcida consciência da radicalidade do mal e do nada. Escreveu Barth: "Se eu tenho um sistema, ele consiste em ter constantemente presente, em seu significado positivo e negativo, aquilo que Kierkegaard chamou de infinita diferença qualitativa entre tempo e eternidade. Deus está no céu e tu estás na terra. A relação entre esse Deus e esse homem e a relação entre esse homem e esse Deus constituem para mim o tema único da Bíblia e da filosofia".

3) Se Kierkegaard é a raiz remota do existencialismo, a *Fenomenologia* é a sua próxima. Com efeito, o existencialismo se articula em contínuo exercício de análise da existência e das relações da existência humana com o mundo das coisas e o mundo dos homens. A existência humana não pode e não deve ser deduzida a priori; ao contrário, ela deve ser escrupulosamente descrita assim como se manifestam suas variadas formas da experiência humana efetiva.

4) A análise da existência não foi objeto somente de obras filosóficas, como é o caso da analítica existencial realizada com o método fenomenológico por Heidegger em *Ser e tempo,* mas também de vasta obra literária (teatro, romances) que, sobretudo com Sartre e Simone de Beauvoir, sublinhou os traços menos nobres, mais tristes e dolorosos das vicissitudes humanas e, com Gabriel Marcel, destacou os traços mais positivos da experiência da pessoa, que se constitui na disponibilidade à transcendência e na comunhão com os outros.

5) Os representantes mais prestigiosos do existencialismo são Martin Heidegger (cujo pensamento foi tratado no capítulo anterior) e Karl Jaspers na Alemanha; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty e Albert Camus na França; Nicola Abbagnano na Itália.

6) No panorama do existencialismo francês, não se deve esquecer que viveram exilados em Paris os dois maiores representantes do existencialismo russo, isto é, Chestov e Berdjaev. Lev Chestov (1866-1938), polemizando contra as pretensões da razão e da ciência, defendeu a idéia de uma fé incondicionada. Nikolaev (1874-1948), contra o coletivismo comunista e contra o hedonismo individualista burguês, procurou fazer valer a idéia da *pessoa humana* como intersecção de um "cristianismo autêntico" e de um "socialismo autêntico".

7) Ainda na França, houve uma espécie de "renascimento existencialista" de Hegel, daquele Hegel que, na *Fenomenologia do espírito,* enfrenta os temas da existência, como a finitude humana, a morte, a relação com os outros etc. Foram expoentes desse "existencialismo hegeliano" Jean Wahl (nascido em 1888), autor da

Karl Jaspers (1883-1969) teorizou a situação existencial do "fracasso" (o naufrágio total das possibilidades do homem) como o "sinal" supremo em que se revelam o ser e a transcendência.

obra *A infelicidade da consciência na filosofia de Hegel;* Alexander Kojève (nascido em 1902), que, em *Introdução à leitura de Hegel* (1947), identificou o absoluto de Hegel com o homem-no-mundo; Jean Hyppolite (nascido em 1907), que, por seu turno, sustentou (em *Lógica e existência,* 1953) que "o homem existe como o *ser-aí* natural no qual aparece a consciência de si universal do ser".

8) O absurdo da existência humana se expressa de modo apaixonante e envolvente no *Mito de Sísifo* (1943), de Albert Camus (1913-1960). Ademais, com *O homem em revolta,* de 1951, projetou a *revolta metafísica* do homem, que "se ergue contra a própria condição e contra toda a criação". Trata-se de defesa daquela dignidade humana que "não posso deixar se aviltar em mim mesmo e tampouco nos outros".

2. Karl Jaspers e o naufrágio da existência

2.1. Ciência e filosofia

Juntamente com Heidegger, Karl Jaspers (Oldenburg 1883-Basiléia 1969) é outro grande pensador do existencialismo alemão. Laureado em medicina, Jaspers considerava Max Weber (que conheceu em 1909) como seu mestre. Professor de filosofia na Universidade de Heidelberga até 1937 (quando foi expulso por seu antinazismo), depois de ter publicado em 1913 a *Psicopatologia geral* (onde os fenômenos psicopatológicos são analisados com o método fenomenológico), publicou em 1919 a *Psicologia das intuições do mundo,* obra que, contendo os temas fundamentais desenvolvidos por Jaspers em seus trabalhos posteriores, pode ser considerado como o primeiro escrito da filosofia da existência.

Como quer que seja, a obra central e mais destacada de Jaspers é a *Filosofia* (1932), que consiste em três volumes: 1) *Orientação filosófica no mundo;* 2) *Esclarecimento da existência;* 3) *Metafísica.* Depois, apareceram: *Razão e existência* (1935), *Nietzsche* (1936), *Descartes e a filosofia* (1937), *Filosofia da Existência* (1938), *A verdade* (1947), *A fé filosófica* (1948), *Origem e fim da história* (1949) e *Introdução à filosofia* (1950). Filósofo de elevada sensibilidade moral, ele se opôs corajosamente ao nazismo e, convencido de que "não há grande filosofia sem pensamento político", escreveu sobre o problema da bomba atômica e sobre a *Culpa da Alemanha* (1946), opúsculo que Jaspers conclui recordando Jeremias, que não se desespera sequer depois da destruição de Jerusalém e da deportação dos judeus. Pergunta-se Jaspers: "O que significa isso? Significa que Deus existe — e isso basta. Se tudo desvanece, Deus existe: esse é o único ponto seguro para nós".

Jaspers, portanto, chegou à filosofia partindo da medicina. O interesse pela ciência foi sempre vivo na sua especulação, tanto que ele chegou a dizer que, se não deve existir "turva contaminação" entre ciência e filosofia, entretanto "a filosofia e a ciência não são possíveis uma sem a outra". Por um lado, com efeito, "o caminho da ciência é indispensável para a filosofia, porque somente o conhecimento desse caminho impede que se afirme mais uma vez, de modo pouco claro e objetivo, estar na filosofia o conhecimento objetivo das coisas, que, ao contrário, tem sua sede na pesquisa metodicamente exata". É a ciência que nos fornece conhecimentos claros sobre os dados de fato. E, "se faltasse ao filósofo a harmonia com as ciências, ele permaneceria sem o conhecimento claro do mundo, como cego".

Por outro lado, a ciência também tem necessidade da filosofia. Escreve Jaspers em *Filosofia da existência:* "A filosofia atua sobre as ciências de tal modo a tornar realmente presente o seu sentido íntimo: a filosofia que vive nas ciências dissolve o dogmatismo sempre renovado da própria ciência (esse sucedâneo tão pouco claro da filosofia), mas, sobretudo, a filosofia torna-se a garantia consciente do espírito científico contra a hostilidade da ciência". Assim, a filosofia e a ciência não devem se contaminar. Entretanto, um não vive sem a outra. E, no entanto, não devemos esquecer que "a atividade filosófica não pode ser idêntica nem antinômica ao pensamento científico".

2.2. A orientação no mundo e o "todo-abrangente"

Mas o que é a *ciência,* ou melhor, a *atitude científica,* de que fala Jaspers? Para Jaspers, a atitude científica, antes de mais nada, se caracteriza pela consciência metodológica dos limites de validade da ciência e, além disso, "a atitude científica é a pronta disposição do investigador a aceitar toda crítica às suas opiniões. Para o investigador, a crítica é condição de importância vital. Ele não será nunca suficientemente criticado para poder provar a sua perspicácia. A experiência de uma crítica injustificada também age de modo produtivo para o verdadeiro pesquisador. Aquele que se subtrai à crítica não quer 'saber' no sentido próprio da palavra".

Estabelecidas essas premissas, Jaspers fixa com extrema lucidez os limites do saber científico. Esses limites podem ser brevemente caracterizados do seguinte modo:

a) "O conhecimento científico das coisas não é conhecimento do ser". O conhecimento científico se refere a objetos determinados: ele "não sabe o que é o próprio ser".

b) "O conhecimento científico não está em condições de dar nenhuma orientação para a vida. Ele não estabelece valores váli-

dos. A ciência como ciência não pode guiar a vida; por sua clareza e decisão, ela remete a outro fundamento da nossa vida".

c) "A ciência não pode dar nenhuma resposta à pergunta relativa ao seu verdadeiro sentido: o fato de que a ciência existe baseia-se em impulsos que não podem ser, sequer eles, demonstrados cientificamente como verdadeiros e como devendo existir".

Assim, a pesquisa científica, por aquilo que é e faz, não pode estabelecer o sentido do ser; é incapaz de fundamentar valores estáveis; não está em condições de demonstrar a necessidade de sua existência (apesar de tudo, existiram e existem culturas não científicas). O conhecimento científico é *objetivo* no sentido de que vale para todos. Entretanto, não resolve todos os problemas; ao contrário, exclui precisamente os que são os mais importantes para o homem. O conhecimento científico é conhecimento dos objetos de fato e Jaspers o chama de *orientação no mundo.*

Escreve Jaspers: "Chama-se *orientação* porque, continuamente inconclusa, permanece como processo infinito. E se chama orientação no mundo porque se constitui como o saber acerca de determinado ser, e precisamente aquele que está no mundo". Como orientação no mundo, a ciência é e permanece inconclusa, pois é sempre conhecimento de determinado objeto *no* mundo e o mundo como "totalidade" permanece sempre além dele. Escreve Jaspers: "Nenhum ser conhecido é o ser". Naturalmente, ocorrem sínteses científicas cada vez mais amplas e se caminha em direção a horizontes cada vez mais vastos, mas esse movimento procede necessariamente ao infinito, da mesma forma como o horizonte físico, que, precisamente, se desloca junto com quem caminha em sua direção, querendo alcançá-lo.

O sentido do ser e a compreensão da totalidade oniabrangente determinam, pois, o "malogro" da pesquisa. O absoluto está sempre além, além de todo horizonte científico. Escreve Jaspers em sua *Filosofia:* "Se eu quiser captar o ser enquanto ser, estou irremediavelmente destinado ao naufrágio". E isso pela razão de que, "no processo da investigação objetiva, nós nos aproximamos, a cada vez, de aparentes totalidades, as quais, porém, nunca se nos demonstram como o ser pleno e autêntico, mas, ao contrário, devem ser ultrapassadas em extensões sempre novas".

Isso explica o fato de que "o ser não pode nos ser dado fechado e os horizontes são ilimitados para nós. O ser nos arrasta em todos os sentidos em direção ao infinito". Nós queremos conhecer o ser, mas ele "sempre recua e se afasta". Jaspers chama esse ser de *o todo-abrangente:* "O todo-abrangente é, portanto, o que sempre e continuamente se anuncia a nós — e se nos anuncia não vindo ele próprio diante de nós, mas sendo a fonte de toda outra coisa".

2.3. A inobjetividade da existência

Entretanto, além do *intelecto* (isto é, a ciência), existe a *razão*. E é exatamente à razão que Jaspers confia aquela *iluminação-da-existência* em que consiste a filosofia. Escreve Jaspers: "Existe um pensar no qual não é conhecido nada que tenha validade universal e force ao assentimento, mas que pode revelar conteúdos que servem de sustentação e norma para a vida. Esse pensar penetra e abre caminho, iluminando e não mais conhecendo (...). Nesse caso, o pensamento não me propicia conhecimentos de coisas até então estranhas para mim, mas me torna claro o que eu verdadeiramente entendo, o que eu verdadeiramente quero e aquilo em que eu verdadeiramente creio. Nesse caso, o pensamento cria e determina para mim o fundo claro de minha autoconsciência".

Não é difícil notar que Jaspers faz sua, interpretando-a com liberdade, a distinção hegeliana entre intelecto e razão. E, com base nesta distinção, ele se distancia tanto dos *racionalistas* que, em nome da ciência, rejeitam todo o resto (religião, moral etc), jogando-o no reino da subjetividade emotiva, arbitrária, instintiva, como dos *irracionalistas* que "levam às estrelas" o que é desprezado pelos racionalistas. Aos intelectualistas, Jaspers lembra que "a exatidão pura e simples não nos satisfaz" e censura aos irracionalistas a sua inconsistente "embriaguez de vitalismo".

Portanto, "a verdade é algo infinitamente mais do que a exatidão científica" e a filosofia é a atitude ou atividade que *aclara* a existência, levando-a à consciência de si mesma e à comunicação com as outras existências. O homem pode ser estudado (através da biologia, da psicologia, da sociologia etc.) como um objeto *do* mundo. Mas esse estudo, diz Jaspers, deixa e sempre deixará fora de si a *existência*. Em sua concretude, singularidade e irreptível excepcionalidade, a existência não pode ser objeto ou exemplar indiferente e substituível de teorias ou discursos universais.

A existência é sempre a *minha* existência, singular e inconfundível, como viram Kierkegaard e Nietzsche. Estas, afirma Jaspers, "puseram a razão em questão com base na profundidade da existência": Kirkegaard em nome da fé, Nietzsche em nome da afirmação de um homem novo. Tanto para um como para o outro, "compreender a si mesmo (...) é o caminho para a verdade". Não para a verdade objetivante da ciência, anônima porque válida para todos, mas sim para a verdade da existência, da minha existência. É essa a razão, sustenta Jaspers, pela qual, "enquanto todos os filósofos pós-hegelianos perdem sempre mais terreno, Nietzsche e Kierkegaard nos aparecem hoje como os verdadeiros e autênticos pensadores do seu tempo".

Tal é, portanto, o primeiro importante resultado da filosofia entendida como clarificação da existência: a existência é inobjetivável; em sua autenticidade, não pode ser identificada com um *Dasein* (ser) empírico, com um dado de fato compreensível pelo intelecto científico. A existência não é um dado de fato indiferente, senão "uma questão pessoal". Diz Jaspers: "Eu sou existência enquanto não me torno objeto. Nela, eu me sei independente, sem poder intuir o que sou. Vivo de sua possibilidade, mas só no realizá-la sou eu".

O homem não é dado, não é um dado de fato: ele *pode ser*. Mas o que pode ser o homem? Sua escolha, afirma Jaspers, está apenas no reconhecimento e na aceitação daquela possibilidade — na *única* possibilidade — que é a situação em que o homem se encontra: "O meu eu é idêntico ao *lugar da realidade* em que me encontro". A minha situação se identifica comigo mesmo, pois não posso ser senão o que sou e não posso me tornar senão o que sou: "Eu estou em situação histórica se me identifico com uma realidade e com a sua tarefa imensa (...). Eu posso pertencer somente a um único povo, posso ter apenas estes genitores e não outros, posso amar somente uma única mulher". Claro, eu posso trair. Mas, se eu traio (tentando pertencer a outro povo, amando outra mulher, desconhecendo os meus genitores), estou traindo a mim mesmo, já que eu sou a minha situação e essa é realidade intranscendível. Eu só posso me tornar o que sou. E a única escolha autêntica está na consciência e na aceitação da situação em que se está. A liberdade não é o instrumento das alternativas, ela se assemelha ao *amor fati* de Nietzsche.

2.4. O naufrágio da existência e os sinais da transcendência

A inobjetivabilidade da existência e a sua historicidade, portanto, são os dois primeiros resultados a que leva a iluminação da existência, o que mostra que existência e razão "não são duas potências em luta", mas que "cada qual existe em virtude da outra e, no ato de se compenetrarem, se dão reciprocamente realidade e clareza". Mas as coisas não ficam por aí, já que a existência remete necessariamente à transcendência. Com efeito, a existência consciente percebe que toda coisa tem um fim: "As metas alcançadas com a mudança das condições sociais tornam-se insustentáveis e caem por terra. Todas as possibilidades nas quais se pode pensar acabam se exaurindo. Os vários segmentos da vida espiritual se extinguem. Tudo o que foi grande acabou por se perder". Nenhum fato é eterno, nenhuma instituição resiste estavelmente no tempo. *"No fim, o que há é o naufrágio"*. O naufrágio está à espreita não só para as coisas e as instituições, mas também para tudo o "que, em

geral, é efetuado e alcançado com o pensamento". E, prossegue Jaspers, se o olhamos do ponto de vista das ciências, "naufraga (...) o próprio mundo enquanto ser-aí, pela razão de que não pode ser compreendido por si mesmo e com base em si mesmo". Diante da consciência do naufrágio do mundo e dos entes do mundo, afirma-se a evidência que estes podem ter como *sinais* da transcendência. Eles não nos dão a *conhecer* a transcendência, já que esta não é cognoscível como os entes do mundo, porém, nos remetem a ela como ao "Outro" do qual são portadores. Nesse sentido, pela existência "aclarada" da Razão, o mundo e os entes do mundo constituem a linguagem cifrada da transcendência.

A transcendência, porém, se revela sobretudo naquelas que Jaspers chama de situações-limite, expressão na qual, precisamente, o termo *limite* indica algo que transcende a existência: "Situações como as de estar sempre em determinada condição, de não poder viver sem luta e sem dor, de ter que assumir uma culpabilidade irremediável, de ter que morrer, constituem o que eu chamo de situações-limite. Elas *não sofrem mudanças substanciais,* mas apenas fenomênicas. E, em relação ao nosso ser, têm caráter definitivo. Elas não são *transparentes:* em nosso ser, não nos é dado perceber nada além delas. Elas são como muro, contra o qual nos chocamos e naufragamos. De nossa parte, não podemos modificá-las, mas apenas levá-las à clareza (...)".

Eu estou sempre em situação, não posso viver sem luta e dor, estou destinado à morte: essas situações são imutáveis, definitivas, irredutíveis e intransformáveis, são como muro contra o qual nos chocamos fatalmente. A única coisa que podemos fazer é clarificá-las. E, nessas clarificações, vemos que, em tais situações, "o verdadeiro eu, aquele que verdadeiramente quer ser ele mesmo, não pode sustentar-se por si só". A existência leva ao naufrágio. E, "quando o eu malogra-se em seu querer bastar-se a si mesmo, pode-se dizer que está pronto para o que é o outro diante dele, ou seja, para a Transcendência".

Com sua peremptoriedade, sua inatingibilidade e sua definitividade, as situações-limite deixam entrever, à existência finita e destinada ao naufrágio, aquilo que a transcende. Afirma Jaspers: "Eu não sou eu mesmo sem a transcendência". A transcendência, precisamente, é entrevista e não conhecida: ela transcende as normas do discurso científico; fala linguagem diferente da ciência. A autêntica existência como que surpreende, nos "sinais" da transcendência, a transcendência que sempre lhe escapa. "Se alguém perguntasse o que é a transcendência, não se lhe poderia dar nenhuma resposta em termos de conhecimento. A resposta vem indiretamente, à medida que se aclara a estrutura do mundo, que nunca é fechado em si mesmo, e a estrutura do homem, que nunca

pode se realizar perfeitamente, quando se nos revela a impossibilidade de uma duradoura e definitiva organização do mundo e a fatalidade do naufrágio universal (...). O sentimento de dilaceração do ser em todos os seus aspectos e o sentimento do domínio radical do contraditório estão em condições de nos fazer entender que nada do que nós conseguimos conhecer se sustenta só por si mesmo e não necessita de algo de outro".

Para Jaspers, "sem transcendência, não há existência". E, como escreve ele em sua *Metafísica,* "a última questão (...) é a de saber se, do fundo das trevas, um ser pode brilhar".

2.5. **Existência e comunicação**

A transcendência é inatingível para o conhecimento científico. E, no entanto, ela se revela nos "sinais" das situações-limite e do naufrágio da existência. Mas essa linguagem cifrada deve ser lida. E é lida na intimidade da própria existência. Por isso, enquanto a verdade científica é objetiva e anônima, a verdade filosófica é existencial e singular. "Deus é sempre o meu Deus: eu não o tenho em comum com os outros homens". Mas, se a verdade filosófica tem suas raízes no profundo da existência singular, como se pode transmiti-la aos outros e com que razões pode ser selecionada e aceita?

Para Jaspers, a "verdade", isto é, a transcendência, buscam-na todas as filosofias, mas não é nunca posse exclusiva de um ponto de vista. Naturalmente, a verdade está ligada à existência singular e, por isso, é *única:* eu sou a minha verdade. Mas, embora seja única, a verdade também é *múltipla,* já que a existência individual existe juntamente com outras existências, cada qual com a sua própria verdade. Como escreve Jaspers em *Razão e existência,* "a existência torna-se manifesta a si mesma e, com isso, real se ela, *com* outra existência, *através* dela e *com* ela, chega a si mesma". Substancialmente, a verdade alheia não é tanto uma verdade oposta à minha, e sim muito mais a verdade de outra existência que, juntamente com a minha, procura aquela Única Verdade que está além de todas as verdades, é o horizonte que as transcende todas e em direção ao qual todas se movem.

Conseqüentemente, Jaspers evita tanto o dogmatismo e o fanatismo de quem afirma que sua própria verdade é a única verdade, como o relativismo e o ceticismo de quem sustenta que existem tantas verdades quantas são as existências. O filósofo atento "não cai no erro da verdade total e completa". O que o filósofo dá, portanto, não é uma verdade definida: avançando por caminho sem garantias, ele defende sempre a possibilidade da comunicação entre as verdades das existências singulares.

É precisamente a partir de reflexões desse tipo que Jaspers realiza a sua crítica contra os sistemas totalitários (como o marxista e o nazista) e se alinha com o mundo livre. Os sistemas totalitários presumem conhecer todo o curso da história e "fundamentam a sua planificação total com base nesse conhecimento total. Mas, como não é possível para ninguém, nem mediante o conhecimento, nem mediante a ação, captar a totalidade do mundo, aquele que, apesar disso, tenta fazê-lo deve, conseqüentemente, conquistar o mundo com a força, mas o fará como assassino que se apossa de cadáver e não como homem que procura entrar em relação com outros seres humanos para construir um mundo comum".

Entretanto, os pretensos conhecimentos do totalitário são apenas fé em um estado de salvação, não porém, conhecimento, ainda que todos os dogmáticos totalitários "afirmem algo que transcende o conhecimento científico como se se tratasse de conhecimento ainda mais científico". É o que fazem o nacional-socialismo e o bolchevismo. E assim fazem todos os dogmáticos. Contra tais dogmatismos, diz Jaspers, "o objetivo da filosofia é fortalecer a resistência interior contra a cínica propaganda de grupos facciosos, como o de defender o indivíduo de cair vítima de crenças absurdas como aquela que alcança o seu ponto mais alto na 'confissão' realizada em certos ridículos processos".

No campo da liberdade, ao contrário, embora existam forças negativas que tendem a destruir a liberdade, "o pensamento filosófico se manifesta em grande variedade de modos, devidos à multiplicidade das possibilidades". No mundo livre, apesar de sua fraqueza, o indivíduo ajuda a sustentar o todo, ao passo que nos regimes totalitários é oprimido e esmagado pelo todo. Por um lado, existe a liberdade de juízo do indivíduo, que se exerce na livre discussão; por outro lado, a arrogante censura do poder, que oprime e proíbe.

Por tudo isso, não é difícil compreender Jaspers quando ele afirma que, "em oposição a um suposto conhecimento total, a filosofia tem o dever de manter acesa a faculdade do pensamento independente e, a conseqüente independência do indivíduo, que o poder totalitário procura sufocar".

3. Jean-Paul Sartre: da liberdade absoluta e inútil à liberdade histórica

3.1. Escrever para se compreender

Testemunha atenta e aguda do nosso tempo, Jean-Paul Sartre, nascido em Paris em 1905, realizou seus estudos na Escola Normal

Superior e ensinou filosofia nos liceus de Le Havre e Paris até o início da última guerra, à exceção de um período que transcorreu em Berlim (1933-1934), onde estudou a fenomenologia e escreveu *A transcendência do Ego.* Convocado para o Exército, foi aprisionado pelos alemães e levado para a Alemanha. Voltando logo depois para a França, fundou o grupo de resistência intelectual "Socialismo e Liberdade", juntamente com Merleau-Ponty.

No imediato após-guerra, o seu pensamento se impôs ao público mundial durante cerca de duas décadas (graças sobretudo ao seu "teatro de situações"), influindo amplamente na sociedade e nos costumes. Nas últimas duas décadas, a atividade de Sartre não teve descanso: suas viagens políticas (como a viagem a Cuba, onde encontrou Fidel Castro e Che Guevara, e a viagem a Moscou, onde foi recebido por Kruschev) não lhe impediram o frenético trabalho de filósofo, romancista, ensaísta, dramaturgo, conferencista e roteirista cinematográfico. Sartre morreu em 1980.

Simone de Beauvoir, que seria sua companheira de toda a vida, desde o início ficou impressionada pela "paixão tranqüila e insensata" com que Sartre olhava o seu destino de pensador e escritor. Recorda ela em *A idade forte:* "Claro, ele não se propunha levar vida de homem de estudo; detestava as rotinas e as hierarquias, as carreiras, os lares, os direitos e os deveres, todo o lado sério da vida. Não se adaptava à idéia de ter uma profissão, colegas, superiores, normas a observar e a impor; nunca se teria tornado chefe de família e muito menos homem casado (...). Não teria lançado raízes em lugar nenhum e nunca teria o ônus de propriedade alguma, não para conservar-se ociosamente disponível, mas para experimentar tudo. Todas as suas experiências se canalizariam em benefício de sua obra e teria descartado categoricamente todas aquelas que teriam podido reduzi-la (...). Sartre sustentava que, quando se tem algo a dizer, qualquer desperdício é criminoso. A obra de arte, a obra literária, era para ele fim absoluto: levava em si a sua razão de ser, a de seu criador e, talvez, também (...) a de todo o universo".

O *destino* e a *tarefa* de Sartre foram os do escritor. No fim de *As palavras* (1964), livro em que evoca a sua infância, Sartre confessa: "Escrevo sempre. O que há de diferente para fazer? *Nulla dies sine linea.* É o meu hábito e, ademais, é o meu ofício. Durante muito tempo, tomei a pena por uma espada; agora, conheço a nossa impotência. Não importa: faço e farei livros — isso é necessário. E, apesar de tudo, serve. A cultura não salva nada nem ninguém, não justifica. Mas é um produto do homem: nela ele se projeta e se reconhece; esse espelho crítico é o único a oferecer-lhe a sua imagem".

Sartre registrou o seu pensamento seja em romances (*A náusea,* 1938; *A idade da razão,* 1945; *O adiamento,* 1945; *A morte na*

alma, 1949), seja em escritos para o teatro (*As moscas,* 1943; *A portas fechadas;* 1945; *A prostituta respeitosa,* 1946; *Mãos sujas,* 1948; *O diabo e o bom Deus,* 1951; *Nekrassov,* 1956; *Os seqüestrados de Altona,* 1960), seja no panfleto político (*O anti-semitismo,* 1946; *Os comunistas e a paz,* 1952), além de obras de pura natureza filosófica (das quais a mais importante é *O ser e o nada. Ensaio de uma ontologia fenomenológica,* 1943, e dentre as quais não podemos esquecer: *A transcendência do Ego,* 1936; *A imaginação,* 1936; *Ensaio de uma teoria das emoções,* 1939; *O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação,* 1940). O ensaio *O existencialismo é um humanismo* é de 1946, ao passo que em 1960 apareceu a *Crítica da razão dialética.*

3.2. A náusea diante da gratuidade das coisas

Sartre iniciou a sua atividade de pensador com análises de psicologia fenomenológica relativas ao *eu,* à *imaginação* e às *emoções.* Ele retoma de Husserl a idéia de intencionalidade da consciência, censurando-o, porém, por ter caído no idealismo e no solipsismo com o seu sujeito transcendental. Em *A transcendência do Ego,* Sartre afirma que "o eu não é habitante da consciência", pois ele "não está *na* consciência, mas *fora* dela, no mundo: é um ente do mundo como o eu de outro". E se compraz por "ter lançado novamente o homem ao mundo (...), restituindo às suas angústias e aos seus sofrimentos, bem como às suas revoltas, todo o seu peso".

Para Husserl, o eu porta consigo a imagem das coisas, o fantasma idealista do mundo. Mas, em *O ser e o nada,* Sartre objeta que "uma mesa não está *na* consciência, nem mesmo a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, próxima à janela etc. (...). O primeiro passo que a filosofia tem a dar é precisamente o de expelir as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação dela com o mundo, isto é, de que a consciência é consciência posicional do mundo". O homem, diz Sartre, é o ser cujo aparecimento faz com que exista um mundo. O mundo *não* é a consciência. A consciência é abertura para o mundo; a consciência está encarnada na densa realidade do universo; o mundo pode ser visto como um conjunto de utensílios. Mas o mundo não é a existência. E, quando o homem não tem mais objetivos, o mundo fica desprovido de sentido.

Essa é a tese expressa por Sartre em *A náusea,* na qual o autor opõe o absurdo aos valores positivos da filosofia clássica. O herói do romance é Antoine Roquentin, que, refletindo sobre as razões de sua própria existência e do mundo que o circunda, tem a experiência reveladora da *náusea.* A náusea é o sentimento que nos invade quando descobrimos a contingência essencial e o absurdo do real.

"Assim, há pouco eu estava no jardim público. A raiz da castanheira afundava na terra, precisamente sob o meu banco. Não me recordava mais que era raiz. As palavras haviam desaparecido. E, com elas, o significado das coisas, as formas do seu uso, os tênues sinais de reconhecimento que os homens traçaram sobre a sua superfície (...). A raiz, as grades do jardim, o banco, a rala grama do prado, tudo havia desaparecido: a diversidade das coisas e sua individualidade nada mais eram que aparência, um verniz. Como esse verniz se havia dissolvido, restavam manchas monstruosas e massas em desordem, nuas, de uma impressionante e obscena nudez. Éramos um monte de existentes amontoados, obstaculizados por nós mesmos: não tínhamos a mínima razão para estar ali, nem uns nem outros; cada existente, confuso e vagamente inquieto, sentia-se demais em relação aos outros. *Demais:* essa era a única relação que eu poderia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aqueles seixos".

Roquentin sente, portanto, que a realidade e ele mesmo estavam demais. E esse é um sentimento iluminante, que lhe "tira a respiração": "Esse momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e gelado, imerso em êxtase horrível. Mas no seio mesmo desse êxtase nascera algo de novo e eu compreendia a Náusea — agora, eu a possuía". E Roquentin põe essa descoberta nas seguintes palavras: "O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é *estar ali,* simplesmente: os seres aparecem, se deixam *encontrar,* mas nunca se pode *deduzi-los* (...). Não há nenhum ser necessário que possa explicar a existência: a contingência não é falsa fisionomia, aparência que pode se dissipar; é o absoluto e, por conseqüência, a perfeita gratuidade".

É aí que Sartre queria chegar: "Tudo é gratuito: este jardim, esta cidade, eu próprio. E, quando acontece de nos darmos conta disso, revolta-se-nos o estômago e tudo se põe a flutuar... eis a Náusea".

A vida de Roquentin é desprovida de sentido; nenhum objetivo consegue mais orientá-lo; ele existe como uma coisa, como todas as coisas que emergem, na experiência da *náusea,* em sua gratuidade e em seu absurdo: um sujeito sem sentido cancela de golpe o sentido de todas as coisas e passam a faltar instruções para o seu uso. A *náusea* de Sartre não está longe da *angústia* de Heidegger.

3.3. O "em-si" e o "para-si", o "ser" e o "nada"

Se a experiência da *náusea* revela a gratuidade das coisas e do homem reduzido a coisa e submerso nas coisas, a análise desenvolvida em *O ser e o nada* revela, antes de mais nada, que a

consciência é sempre consciência *de algo,* de algo que *não* é consciência. Em outras palavras, o exame da experiência nos mostra que desde o início o ser-em-si, isto é, os objetos que transcendem a consciência, não são a consciência. Eu tenho consciência dos objetos do mundo, mas nenhum desses objetos é a minha consciência: a consciência "é um nada de ser e, ao mesmo tempo, um poder nulificante, o nada".

O mundo é o "em-si", é o dado "misturado de si mesmo", "opaco a si mesmo porque cheio de si mesmo", absolutamente contingente e gratuito (como precisamente revela a náusea). Diante do "em si" está a consciência, que Sartre chama o "para-si". A consciência está no mundo, no ser-em-si, mas é radicalmente diferente dele, não está ligada a ele. A consciência, que vem a ser a existência ou o homem, é, portanto, absolutamente livre. O "em si" é "o ser que é o que é"; a consciência não é objeto. O ser é pleno e completo; a consciência é vazia de ser, é possibilidade — e a possibilidade não é realidade. A consciência é liberdade.

Escreve Sartre em *O ser e o nada:* "A liberdade não é *um ser:* ela é o ser do homem, isto é, o seu nada de ser". A liberdade é constitutiva da consciência: "Eu estou condenado a existir para sempre além dos moventes e dos motivos do meu ato: eu estou condenado a ser livre. Isso significa que não se pode encontrar limites para a minha liberdade além da própria liberdade ou, se assim se preferir, que não somos livres de deixar de ser livres". Uma vez lançado à vida, o homem é responsável por tudo o que faz do projeto fundamental, isto é, da sua vida. E ninguém tem desculpas: se falimos, falimos porque escolhemos a falência. Procurar desculpas significa estar de má fé: a *má fé* apresenta o desejado como necessidade inevitável. Sartre analisou com firmeza as astutas invenções da má fé.

O homem é o que projeta ser. Se eu sou mobilizado em uma guerra, ela é a *minha guerra:* eu a mereci, porque podia deixar de me alistar, pelo suicídio ou pela deserção; se, por um motivo ou por outro, eu me alisto, no fundo fui eu que escolhi aquela guerra. Em *As moscas* (trata-se de obra que se refere à ocupação nazista e ao colaboracionismo), vemos que, enquanto o amor pela ordem empurra toda uma classe de homens a trair e espalhar o medo, Orestes convoca os outros a ter dignidade e os exorta à resistência: "Se a liberdade explodiu no espírito de um homem, os deuses não têm mais nenhum poder sobre ele". E é ainda Orestes que grita: "És o rei dos deuses, Júpiter, o rei das pedras e das estrelas, o rei das ondas do mar, mas não és o rei dos homens".

É o homem, portanto, que se escolhe; a sua liberdade é incondicional e ele pode mudar o seu projeto fundamental a qualquer momento. E, assim como a *náusea* constitui aquela ex-

periência metafísica que revela a gratuidade e o absurdo das coisas, da mesma forma a *angústia* é a experiência metafísica do nada, isto é, da liberdade incondicional. Com efeito, o homem e só o homem é "o ser para o qual todos os valores existem". Mas, estabelecido isso, não é preciso muito para ver que, então, "todas as atividades humanas são equivalentes (...) e que todas estão destinadas em princípio à falência. No fundo, é a mesma coisa embriagar-se na solidão ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades é superior à outra, não é por causa do seu objetivo real, e sim por causa da consciência que possui do seu objetivo ideal. E, nesse caso, o quietismo do ébrio solitário é superior à vã agitação do condutor de povos".

As coisas do mundo são gratuitas e um valor não é superior a outro. As coisas são desprovidas de sentido e fundamento e as ações dos homens são desprovidas de valor. Em suma, a vida é aventura absurda, onde o homem se projeta continuamente além de si mesmo, como que para poder tornar-se deus. Escreve Sartre: "o homem é o ser que projeta ser Deus", mas, na realidade, ele se mostra como aquilo que é, "uma paixão inútil". E podemos ler ainda em *O ser e o nada:* "A liberdade consiste na escolha do próprio ser. E essa escolha é absurda".

3.4. O "ser-para-outros"

O homem ou ser-para-si é também *ser-para-outros (être-pour-autrui).* O outro não tem necessidade de ser inferido analogicamente a partir de mim mesmo. O outro se revela como outro naquelas experiências em que ele invade o campo da minha subjetividade e, de sujeito, me transforma em objeto do seu mundo. Em suma, o outro não é aquele que é *visto* por mim, mas muito mais aquele que *me vê,* aquele que se me torna presente, para além de qualquer dúvida, mantendo-me sob a opressão do seu olhar. Sartre analisa com magistral habilidade aquelas experiências típicas do olhar-alheio, que geralmente são as experiências da inferioridade, como a vergonha, o pudor, a timidez. Quando outro entra subitamente no mundo da minha consciência, a minha experiência se modifica: não tem mais o seu centro em mim e eu me vejo como elemento de um projeto que não é meu e não me pertence. O olhar alheio me fixa e me paralisa, ao passo que, quando o outro estava ausente, eu era livre, isto é, era sujeito e não objeto. Quando aparece o outro, portanto, nasce o conflito: "o conflito é o sentido original do ser-para-outros". Diz ainda Sartre: "A minha queda original é a existência do outro". E também faz uma das personagens de *A portas fechadas* pronunciar a famosa expressão: "o inferno são os outros".

Apenas para explicitar o pensamento de Sartre sobre esse ponto, vejamos brevemente a sua análise sobre a vergonha. Se eu

estou só, não me envergonho. Só me envergonho quando aparece outro que, com sua presença, me reduz a objeto, a um "em-si". Nesse sentido, "a vergonha pura não é o sentimento de ser este ou aquele objeto repreensível, mas de ser um objeto em geral, isto é, de reconhecer-me nesse objeto degradado, dependente e fixo que eu sou para os outros. A vergonha é o sentimento de queda original, não porque eu tenha cometido esta ou aquela culpa, mas somente porque eu caí no mundo, em meio às coisas". E caio no mundo por obra do olhar alheio. Por isso, o conflito é o sentido original do ser-para-outros: os homens tendem a subjugar para não serem subjugados.

É o mesmo que acontece no amor: "em sua essência, amar é o projeto de fazer-se amar", é vingança sobre quem quer fazer de nós instrumento, é procurar fazer prisioneira a vontade alheia, que tenta nos paralisar. E, se o amor é projeto cheio de egoísmo, voltado para negar a liberdade do outro, no ódio eu reconheço a liberdade do outro, mas a reconheço como oposta à minha e procuro negá-la. E, assim, como no amor, o outro se faz carne para quem se torna carne para ele, razão por que a minha posse do outro, por seu turno, me faz tornar-me posse dele, da mesma forma o ódio homicida me degrada para sempre como assassino. O amor e o ódio representam os dois tipos de relação fundamental com os outros. E ambos estão destinados ao insucesso. O homem é uma paixão, mas paixão inútil. E "cada um de nós é carnífice para os outros".

3.5. O existencialismo é um humanismo

Nos anos seguintes a *O ser e o nada,* Sartre atenuou sempre mais o tom desesperado de sua filosofia inicial, como veremos a seguir. A possibilidade de um sentido menos negativo da coexistência humana já aparece no ensaio *O existencialismo é um humanismo,* publicado em 1946 para responder sobretudo aos marxistas que haviam acusado a doutrina de Sartre sobre a liberdade de "gratuidade gideana". Nesse escrito, Sartre também identifica o homem com a sua liberdade: o homem não está de modo algum sujeito ao determinismo; a sua vida não se assemelha à da planta, cujo futuro já está "escrito" na semente; o homem é o demiurgo do seu futuro.

Em suma, o homem não é uma essência fixa: ele é muito mais o que projeta ser. Nele, a existência precede a essência. Ora, "se, na realidade, a existência precede a essência, nunca será possível explicá-la em referência a uma natureza humana dada e não modificável; em outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade". Por outro lado, "se (...) Deus não existe, nós não encontramos diante de nós valores e ordens em condições

de legitimar a nossa conduta. Assim, nem atrás nem diante de nós, em um domínio luminoso de valores, não temos justificações nem desculpas. Estamos sós, sem desculpas. É isso o que eu expresso com a afirmação de que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou de si mesmo e, no entanto, livre, porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo aquilo que faz".

A liberdade defendida por Sartre é uma liberdade absoluta e a responsabilidade que, conseqüentemente, ele atribui ao homem é total. Com efeito, o existencialista "nunca pensará que uma bela paixão é uma torrente devastadora, que leva fatalmente o homem a certos atos e que, conseqüentemente, vale como desculpa. Ele pensa que o homem é responsável por sua paixão. O existencialista também não pensará que o homem pode encontrar socorro em um sinal que lhe seja dado sobre a terra, a título de orientação; com efeito, ele pensa que o homem decifra por si mesmo o sinal como melhor lhe parece. Assim, ele pensa que o homem, sem ajuda nem apoio algum, está condenado a todo instante a inventar o homem (...). *O homem inventa o homem*".

A liberdade é absoluta e a responsabilidade é total. Mas já estamos em 1946: Sartre tem atrás de si uma guerra terrível e a experiência da Resistência; mas, diante dele, está a grande questão da reconstrução. Todas essas coisas não passam em vão, deixando um traço no seu pensamento, onde se delineia uma moral social com base no nexo entre a liberdade de cada um e a liberdade dos outros: "Nós queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende da liberdade dos outros e que a liberdade dos outros depende da nossa. Naturalmente, a liberdade como definição do homem não depende de outros; mas, enquanto há um compromisso, eu sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros, nem posso tomar a minha liberdade como fim se não tomar igualmente como fim a liberdade dos outros."

3.6. **Crítica da razão dialética**

A minha liberdade, porém, não depende somente da liberdade dos outros. Ela também é condicionada por situações precisas, com as quais os projetos fundamentais dos homens têm que se defrontar. É com base nisso que Sartre enfrenta a questão das relações entre o seu existencialismo e o marxismo, como mostram vários ensaios escritos para a revista "Tempos Modernos" (revista dirigida pelo próprio Sartre) e, sobretudo, a obra *Crítica da razão dialética* (da qual só apareceu a primeira parte, *Teoria dos conjuntos práticos).*

Na realidade, afirma Sartre, "dizer de um homem o que ele é significa dizer o que ele pode e, reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades (...), de modo que o campo do possível é o objetivo em direção ao qual o agente ultrapassa a sua situação objetiva. E esse campo, por seu turno, depende estritamente da realidade social e histórica".

Com base nisso, pode-se compreender por que Sartre afirma firmemente aderir sem reservas à teoria do materialismo histórico, para a qual, como diz Marx, "o modo de produção da vida material domina em geral o desenvolvimento da vida social, política e intelectual". Mas, se Sartre adere ao materialismo histórico, rejeita, porém, o materialismo dialético. Em suma, para Sartre, o marxismo não é de modo algum "o materialismo dialético, se por isso se entende a ilusão metafísica de descobrir uma dialética na natureza. Essa dialética *pode* efetivamente existir, mas é preciso reconhecer que não temos disso a mínima prova que seja. Por isso, o materialismo dialético se reduz a discurso ocioso e presunçoso sobre as ciências físico-químicas e biológicas, servindo somente para dissimular, pelo menos na França, o mais estrito mecanicismo analítico".

Em suma, Sartre não aceita as três leis da dialética propostas por Engels como regras que guiariam o desenvolvimento da natureza, da história e do pensamento. A admissão dessas leis gerais do devir implicaria um ingênuo otimismo que proclamasse um finalismo de tipo hegeliano e, o que é ainda mais inadmissível, reduziria o homem a simples instrumento passivo da grande máquina dialética, incapaz de se subtrair ao mais rígido determinismo.

A doutrina da dialética é "um Saber puro e enrijecido, incapaz de se autocorrigir, porque já se transformou em dogma". Escreve Sartre: "Durante anos, o intelectual marxista acreditou estar servindo ao seu próprio partido ao violar a experiência, ao prescindir dos particulares embaraçantes, ao simplificar grosseiramente os dados e, sobretudo, ao conceitualizar o acontecimento antes de tê-lo estudado". A dialética é dogma — e o dogma não teme os fatos. É essa a razão por que, diante de toda possível experiência, o marxista não muda de opinião.

Assim, enquanto "o marxismo vivo é heurístico", o marxismo oficial, o dialético, é somente uma cerimônia: "Os conceitos abertos do marxismo se fecharam; não são mais *chaves* ou esquemas de interpretação; colocam-se para si mesmos como saber já totalizado". O marxista transformou o marxismo em "saber eterno" e, desse modo, "a busca totalizadora deu lugar a uma escolástica da totalidade". O princípio heurístico "procurar o todo através das partes" transformou-se em prática terrorista: "liquidar a particularidade".

Com base nessas premissas, pode-se bem compreender, diz Sartre, por que o marxismo "não *sabe mais* nada: os seus conceitos são *diktat;* o seu fim não é mais o de adquirir conhecimentos, senão de se constituir *a priori* como Saber absoluto". E como o marxismo, com a teoria dialética, dissolveu os homens "em um banho de ácido sulfúrico", "o existencialismo pôde renascer e se manter porque afirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava sua própria realidade contra Hegel".

4. Maurice Merleau-Ponty: entre existencialismo e fenomenologia

4.1. A relação entre a "consciência" e o "corpo" e entre o "homem" e o "mundo"

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), depois de ter estudado na École Normale Supérieure de Paris, ensinou filosofia em escolas secundárias. Militante da Resistência durante a ocupação nazista, depois da guerra tornou-se professor na Universidade de Lião, depois na Sorbonne, posteriormente na Escola Normal e, por fim, a partir de 1952, tornou-se titular de filosofia no Colégio de França. Desde a fundação, participou do comitê de direção da revista "Tempos Modernos", embora as suas relações com Sartre logo se tenham transformado em apaixonada polêmica. As principais obras de Merleau-Ponty são: *A estrutura do comportamento* (1942) e *A fenomenologia da percepção* (1945). Ademais, também são notáveis as suas coletâneas de ensaios: *Humanismo e terror* (1947), *Senso e contra-senso* (1948), *As aventuras da dialética* (1955) e *Sinais* (1960).

Merleau-Ponty é existencialista sobre o qual são muito acentuadas as influências tanto da fenomenologia como da psicologia científica e da biologia. E o fato de Merleau-Ponty levar em conta a psicologia e a biologia não significa que suas análises "permaneçam" nelas: suas análises muito mais "passam" através delas, enriquecem-se com seus resultados e, assim, evitam os perigos dos discursos feitos no ar. Em suma, ele não se deixa "aprisionar pelas ciências naturais, mas simplesmente (...) tem na devida conta os seus resultados e submete a investigações adequadas seus métodos e os seus pressupostos" (P. Chiodi). É nesse sentido que o existencialismo de Merleau-Ponty, na consideração do seu tema de fundo — que é o da relação entre consciência e mundo —, se configura como um fecundo encontro com o comportamentalismo e com a psicologia da forma.

Também para Merleau-Ponty a *existência* é ser-no-mundo, isto é, "certa maneira de enfrentar o mundo". Mas esse ser-no-mundo

é anterior à contraposição entre alma e corpo, entre o psíquico e o físico. A interpretação *causal* das relações entre alma e corpo é rejeitada por Merleau-Ponty. Ele vê muito mais nessa relação uma dualidade dialética de comportamentos. Ou melhor: alma e corpo indicam *níveis de comportamento do homem,* dotados de *significados* diversos.

Escreve Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento:* "Nem o psíquico em relação ao vital, nem o espiritual em relação ao psíquico podem ser considerados como substâncias ou mundos novos. A relação que toda ordem tem com a ordem superior é a relação do parcial com o total. O homem normal não é corpo portador de certos instintos autônomos unido a 'vida psicológica' definida por alguns processos característicos — prazer e dor, emoção, associação de idéias —, tendo tudo isso por cima um espírito que realizaria os seus próprios atos sobre essa infraestrutura. A realização das ordens superiores, à medida que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e confere aos processos que as constituem novo significado. É por isso que preferimos falar de nova ordem humana, ao invés de nova ordem psíquica ou espiritual". Conseqüentemente, "não é possível falar do corpo e da vida em geral, mas somente do corpo animal e da vida animal, do corpo humano e da vida humana".

Apesar disso, Merleau-Ponty não defende um espiritualismo que distinga o espírito e a vida como "potências de ser". Na realidade, escreve ele, "trata-se de 'oposição funcional' que não pode ser transformada em 'oposição substancial'". Na representação das relações entre alma e corpo, portanto, Merleau-Ponty não aceita "nenhum modelo materialista, mas também nenhum modelo espiritualista, como o contido na metáfora cartesiana do artesão e do seu utensílio. Não se pode comparar o órgão a instrumento, como se ele existisse e pudesse ser pensado à parte do seu funcionamento integral, nem se pode comparar o espírito a artesão que o use: isso seria recair em relação puramente extrínseca (...). O espírito não utiliza o corpo, mas atua através dele (...)".

Ademais, no que se refere às relações entre o homem e o mundo, Merleau-Ponty afirma em *A fenomenologia da percepção:* "A verdade não 'habita' somente o 'homem interior', ou melhor, não há homem interior: o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece. Quando retorno a mim, vindo do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, não encontro um núcleo de verdade intrínseca, mas um sujeito voltado para o mundo".

O homem não se revela como "olhar desinteressado", como "objetividade ociosa e inacessível", mas sim como presença ativa no mundo e para os outros: "O mundo fenomenológico não é ser puro, mas o sentido que aparece na intersecção das minhas experiências

com as dos outros, graças à inserção de umas nas outras: portanto, ele é inseparável da subjetividade e da intersubjetividade, que realizam a sua unidade através da retomada das experiências passadas nas minhas experiências presentes, das experiências alheias nas minhas".

Com isso, pode-se compreender muito bem por que o tema da *percepção* torna-se fundamental para Merleau-Ponty e, em segundo lugar, também a razão por que ele utiliza a fenomenologia como modo de praticar a filosofia. A fenomenologia é "o estudo das essências: por exemplo, a essência da percepção e a essência da consciência", mas "a fenomenologia também é uma filosofia que repõe as essências na existência e pensa que não se pode compreender o mundo e o homem senão com base em sua 'faticidade' ".

Daí, precisamente, a centralidade do tema da *percepção:* "Todas as ciências se inserem em mundo completo e 'real', sem se dar conta de que a experiência perceptiva tem valor constitutivo em relação a este mundo. Assim, nos encontramos diante de um campo de percepções vividas que são anteriores ao número, à medida, ao espaço, à causalidade e que, porém, não se apresenta como uma visão prospectiva de objetos dotados de propriedades estáveis, de mundo e de espaço objetivos. O problema da percepção consiste em ver como é que, através desse campo, se chega ao mundo intersubjetivo, do qual, pouco a pouco, a ciência precisa as determinações".

Em semelhante programa de análises, torna-se central o conceito de *corpo,* já que "o meu corpo (...) é o meu ponto de vista sobre o mundo", "o corpo é o nosso meio geral de ter um mundo". E a percepção é a inserção do corpo no mundo: "O corpo está no mundo como o coração no organismo: ele mantém continuamente em vida o espetáculo visível, anima-o e alimenta-o internamente, formando com ele um sistema". E se, por um lado, a percepção tem o caráter da "totalidade" (basta pensar na psicologia da forma), por outro lado ela permanece sempre "aberta", remetendo sempre a um *além* de sua manifestação singular, prometendo-nos sempre outros ângulos de visão e, com isso, "algo mais a ver". Assim, o *significado* das coisas no mundo e do próprio mundo permanece aberto ou, como diz Merleau-Ponty, *ambíguo.* E essa *ambigüidade* ou abertura é constitutiva da existência.

4.2. **A liberdade "condicionada"**

Se é errado conceber a relação entre a consciência e o corpo como relação causal entre duas substâncias, também errado, portanto, é ter concepção análoga sobre as relações entre o sujeito e o mundo. Mas, para Merleau-Ponty, também é errado conceber

relação de causalidade entre o homem e a sociedade. Por isso, se Sartre está fora de rumo com a sua idéia da liberdade absoluta, também é errada a teoria marxista da primazia causal do fato econômico sobre a constituição do homem e da sociedade.

Na opinião de Merleau-Ponty, o homem é livre e não existe estrutura, como a econômica, que possa anular a sua liberdade constitutiva. Mas a liberdade do homem é *liberdade condicionada:* condicionada pelo mundo em que vive e pelo passado que viveu. Assim, "não existe nunca determinismo e não existe nunca escolha absoluta, eu não sou nunca uma coisa e não sou nunca consciência nua". A realidade é que "nós escolhemos o nosso mundo e o mundo nos escolhe". Por isso, é desviacionista o dilema que afirma que "a nossa liberdade (...) ou é total ou não existe". *A liberdade existe,* "não por que algo me solicite, mas, ao contrário, porque de repente eu estou fora de mim e aberto para o mundo". Ou seja, a liberdade existe, mas é condicionada, porque "somos uma estrutura psicológica e histórica", porque "estamos misturados ao mundo e aos outros em confusão inextricável". A nossa liberdade, portanto, não destrói a situação, mas se insere nela. E é por essa razão que as situações permanecem abertas, já que a inserção do homem nelas poderá configurá-las de um ou de outro modo, obviamente enquanto as situações o permitem. Portanto, não há fuga dos fatos, já que eu posso faltar à minha liberdade quando "procuro superar a minha situação natural e social sem primeiro assumi-la, ao invés de, através dela, unir-me ao mundo natural e humano". Mas também não há rendição aos fatos, como pretende o materialismo histórico.

Assim como a psicanálise "inflou" a noção de sexualidade, da mesma forma o marxismo "inflou" a de economia. Entretanto, "a economia não é um mundo fechado e todas as motivações se entrelaçam no coração da história". Em suma, Merleau-Ponty não descarta as motivações econômicas, apenas não as absolutiza: "Seria absurdo considerar a poesia de Valéry como simples episódio de alienação econômica: a poesia pura pode ter um sentido eterno. Mas não é absurdo procurar no drama social e econômico, ao modo do nosso *Mitsein,* o motivo dessa tomada de consciência".

Para Merleau-Ponty, substancialmente, "a concepção do direito, a moral, a religião e a estrutura econômica se intersignificam reciprocamente na Unidade do acontecimento social, assim como as partes do corpo se implicam mutuamente na Unidade de um gesto ou como os motivos 'fisiológicos', 'psicológicos' e 'morais' se entrelaçam na Unidade de uma ação: portanto, é impossível reduzir a vida humana tanto às relações econômicas como às relações jurídicas e morais pensadas dos homens, do mesmo modo que é

impossível reduzir a vida individual tanto às funções corpóreas como ao conhecimento que nós temos dessa vida".

Por tudo isso, pode-se compreender também que a história humana não é de modo algum dominada por inviolável lei dialética. Como podemos ler em *Humanismo e terror,* "o mundo humano é sistema aberto e incompleto", *fundamentalmente contingente.* Assim, o marxismo não somente está equivocado em sua teoria do *materialismo histórico,* mas também na teoria da *dialética.* Ademais, afirma Merleau-Ponty em *As aventuras da dialética,* "não existe dialética sem oposição e sem liberdade — e oposição e liberdade não duram longamente em uma revolução. O fato de todas as revoluções conhecidas terem degenerado não é fruto do acaso: o fato é que não podem nunca, como regime instituído, ser o que eram como movimento".

Em suma, quando o movimento torna-se instituição, ele se "trai" e se "desfigura": "As revoluções são verdadeiras como movimentos e falsas como instituições. Por isso, é lícito se perguntar se o futuro não apresenta maiores possibilidades em regime que não tenha a pretensão de refazer a história de ponta a ponta mas queira somente mudá-la e se, precisamente, não se deve procurar um regime desse tipo ao invés de entrar mais uma vez no círculo fechado da revolução". E uma última consideração ainda, estreitamente relacionada com as anteriores: "A revolução é progresso quando a comparamos ao passado, mas desilusão e aborto quando a comparamos ao futuro que deixou entrever e depois sufocou".

5. Gabriel Marcel e o neo-socratismo cristão

5.1. A defesa do concreto

No prefácio ao seu *Mistério do ser* (1951), Gabriel Marcel designa o seu pensamento com o nome de *neo-socratismo.* E, na realidade, toda a sua filosofia está permeada por um elemento constante, que pode ser identificado "em uma obstinada e incansável batalha contra o espírito de abstração".

Nascido em Paris em 1889, Gabriel Marcel, a exemplo de Sartre, além de filósofo, foi também crítico e autor teatral. Em carta a Roger Garaudy, a propósito da relação entre a sua filosofia e o seu teatro, Marcel escreveu: "Para mim, antes de mais nada, o teatro é instrumento de investigação a ser usado fora de qualquer pressuposto ideológico e, em segundo lugar, como corretivo das inevitáveis parcialidades de toda síntese filosófica". Há mais coisas entre o céu e a terra... do que aquelas que se podem encontrar nas abstrações e generalizações dos filósofos. E "o dramaturgo não

pode se cansar de insurgir-se" precisamente contra o método redutivo.

Para o dramaturgo e filósofo Marcel "o que importa é o homem concreto, determinado, que se encontra em certa situação". Essa atenção para com a concretude do homem em suas situações é que explica a origem do *Jornal metafísico* que Marcel publicou em 1927 (o mesmo ano em que aparece *Ser e tempo,* de Heidegger), cujas primeiras anotações remontam inclusive a 1914. Mas também explica a natureza de suas posteriores obras filosóficas (além do seu teatro), que não pertencem tanto ao mundo dos *sistemas,* e sim muito mais ao mundo dos *problemas.* Além do *Jornal metafísico* e de *O mistério do ser,* já citados, as obras filosóficas de Marcel são: *Ser e ter* (1935), *Da recusa à invocação* (1939), *Homo viator* (1944), *Os homens contra o humano* (1951) e *O homem problemático* (1955). Marcel morreu em 1973.

Se olharmos o pensamento de Marcel em seu desenvolvimento de conjunto, não tardaremos a perceber que ele é atravessado por três motivos fundamentais que continuamente se sobrepõem e se integram: 1) a defesa da singularidade irrepetível do existente e do mistério do Ser, contra as pretensões de um racionalismo que pretende reduzir a existência e toda a realidade à experiência conhecida através do método da verificação empírica; 2) o reconhecimento da inobjetibilidade fundamental do sentimento corpóreo: com efeito, como escreve Marcel em seu *Jornal metafísico,* "se não posso exercer a minha atenção, a não ser por intermédio do meu corpo, disso deriva que ele é, de certa forma, impensável para mim, porque a atenção que se concentra sobre ele, em última análise, o pressupõe"; 3) a doutrina do mistério ontológico, para a qual a existência se faz autêntica na participação no Ser, participação que pode ser captada pela análise de alguns traços da experiência cristã, como a "fidelidade", a "esperança" e o "amor".

Assim, como escreveu Pedro Prini, a filosofia de Gabriel Marcel se configura como verdadeira *metodologia do inverificável,* capaz de circunscrever as descomedidas pretensões do racionalismo, que pretende reduzir a realidade à realidade conhecida pela ciência, e ao mesmo tempo capaz de indicar os caminhos rumo àqueles dados inobjetiváveis (pela ciência) que são a pessoa e Deus.

5.2. A assimetria entre crer e verificar

Com base na idéia de que todo o saber possível é aquele e somente aquele obtido e obtível por meio dos procedimentos da verificação científica, o racionalista rejeita a fé no mundo escuro das emoções, isto é, no mundo da arbitrariedade subjetivista. O seu dilema é o de "crer ou verificar". Marcel, porém, se rebela contra

dilema desse gênero, que opõe, como se fossem antitéticos, o crer ao verificar e a fé à ciência: "É sempre o mesmo dilema. Fato objetivo ou disposição interior. *Tudo aquilo*... ou nada mais do que *isto*. Toda vez que o encontro, tenho como que a sensação de ter que levantar uma montanha".

A convicção de Marcel é de que o dilema do racionalista "deixa escapar o essencial da vida religiosa e do pensamento metafísico mais profundo". O crer e o verificar, portanto, na opinião de Marcel, não são antinômicos, e sim muito mais assimétricos. A verificação exclui de si todo um mundo (Deus, a pessoa, o conteúdo da fé) que, embora inverificável, pode ser aproximado através do que Marcel chama "reflexão segunda", que, embora não sendo procedimento científico, seria entretanto procedimento racional.

A ciência (ou a verificação) não pode captar o *objeto* da fé que é Deus. Deus é o inverificável. E o crente não pode explicar Deus por meio de demonstrações verificáveis, já que, como escreve Marcel no *Jornal metafísico,* Deus está além de todas as razões e além de todo nexo casual. Deus é o *outro* da ciência que verifica, é o absolutamente Outro. Se o objeto da fé vai além da ciência, também o *sujeito* da fé, isto é, o *indivíduo irrepetível* na sua *situação insubstituível,* está fora do discurso científico verificável. Uma teoria científica pode ser verificada por Mário, Pedro ou José. Mas o que conta no controle da teoria não é Mário em sua irrepetível individualidade ou Pedro, igualmente na singularidade excepcional de sua existência: o que conta é a verificação da teoria repetível por *todos.*

E é precisamente isso o que não pode se dar na fé: diante de Deus, eu não sou substituível por ninguém, pois a minha escolha é somente minha. O cavalheiro da fé, disse Kierkegaard, "não dispõe em tudo e por tudo a não ser de si mesmo, em isolamento absoluto". E Marcel faz eco a Kierkegaard, afirmando que "o sujeito da fé não é o pensamento em geral (...). O sujeito da fé, ao contrário, deve ser concreto". E não apenas o objeto da fé e o sujeito da fé estão além da verificação, mas também o *fato* ou a *história religiosa,* por sua natureza, transcendem as categorias historiográficas baseadas na verificação.

A história religiosa (isto é, o conteúdo do ato da fé) não pode ser enjaulada na trama dos nexos causais. O mundo visto com os olhos da fé é radicalmente diferente do mundo lido com a gramática da ciência. O mundo da ciência é "o lugar de uma espécie de imensa e inflexível contabilidade", ao passo que o mundo da fé é o mundo de radical contingência metafísica. Para o homem profundamente religioso, "tudo é perpetuamente posto em questão, nada é adquirido e isso nada mais é (...) do que um modo indireto de definir a *esperança*". Não há saber da Providência.

5.3. Problema e metaproblema

No fundo da assimetria entre verificar e crer, Marcel insere a distinção — fundamental em sua filosofia — entre *problema* e *metaproblema*. A filosofia tradicional preferiu tratar o "problema do ser" como se ele, apesar de sua importância, fosse da mesma natureza dos outros problemas. Mas, assim fazendo, ofuscou o caráter único e irredutível do problema do ser, até que algumas correntes filosóficas contemporâneas o repuseram entre os pseudoproblemas.

Mas, para Marcel, as coisas se estabelecem de modo bem diferente. Com efeito, quando nos defrontamos com um problema, por exemplo, nas ciências físicas, em química ou em biologia, encontramo-nos diante de um incógnita x, que devemos encontrar a partir de certo número de dados conhecidos (*a, b, c* etc.), aplicando aquele conjunto de normas de procedimento da verificação que constituem o método científico. Desse modo, simplificando um pouco as coisas, podemos dizer que um problema científico encontra sua formulação-padrão na fórmula da mais simples equação algébrica: $a\ x = b$.

Entretanto, quando nos propomos o problema do ser, isto é, o problema do sentido da realidade e de nós mesmos, todos os *dados* desaparecem enquanto tais e tudo se torna problemático: a realidade, os outros, eu mesmo que me interrogo. Assim, porém, um problema em que todos os dados são incógnitos acaba por desvanecer como problema. Heidegger também notou que, na pergunta metafísica, a existência do homem que propõe a pergunta também se torna problema ela própria, pois a pergunta metafísica envolve o próprio ser que pergunta.

A exemplo de Heidegger, Marcel observa, em *Ser e ter,* que a reflexão sobre o problema ontológico lhe descerra um abismo: "Eu mesmo, que me interrogo sobre o ser, não sei inicialmente se eu o sou, nem *a fortiori* o que sou (...); assim, o que vemos é que o problema do ser se amplia com base nos próprios dados e se aprofunda no interior do próprio sujeito que o propõe. E, com isso, se nega (ou se transcende) como problema e se transforma em mistério".

O problema do ser, portanto, não é propriamente problema: é metaproblema. E, segundo Marcel, a descoberta do metaproblema nos faz compreender que, *além do problema que nós compreendemos, há o mistério que nos compreende.* "O problema é algo que encontramos, que nos obstaculiza o caminho. Está inteiramente diante de mim. O mistério, ao contrário, é algo em que me encontro empenhado, cuja essência implica, portanto, que ele não se encontra inteiramente diante de mim". O mistério e o ontológico coincidem

no pensamento de Marcel, ainda que muitos metafísicos tradicionais tenham desconhecido esse fato e tenham degradado o "mistério" ontológico a "problema" ontológico.

Sendo assim, é óbvio que "as considerações concretas do mistério ontológico não devem ser tentadas no plano do pensamento lógico (...), mas, ao contrário, na elucidação de certos dados propriamente espirituais, como a fidelidade, a esperança e o amor". Com efeito, não podemos ser fiéis, empenhando seriamente o nosso futuro, senão através da garantia religiosa de um Tu absoluto. A fidelidade autêntica, "uma fidelidade absoluta, pressupõe uma Pessoa absoluta", que nos cria e nos chama a sermos pessoas, dando-nos a responsabilidade de sermos fiéis ou trairmos.

Analogamente, a esperança autêntica não é evasão, mas se revela como "vontade cujo ponto de aplicação seria estabelecido no infinito". A esperança autêntica é "esperança absoluta", para a qual é essencial, "quando se desilude no terreno do visível, refugiar-se em plano onde não possa mais sofrer desilusões". Nesse sentido, a esperança verdadeira é a do doente que compreendeu que tudo pode não estar perdido, ainda que a cura não se dê. Assim, a esperança aparece como "a arma dos inermes — ou, mais exatamente, ela é inclusive o contrário de arma e é nisso que consiste misteriosamente a sua eficácia". Por outro lado, observa Marcel, é no amor que se entrelaçam a fidelidade e a esperança: tem-se esperança porque se ama. E a fórmula mais adequada da esperança é: "Eu tenho esperança em Ti por nós".

Assim, para Marcel, o discurso sobre Deus não é factível através de argumentações lógicas capazes de, por exemplo, chegar à demonstração da existência de Deus, mas muito mais através da descoberta do metaproblemático, com a qual compreendemos que o mistério nos compreende. Nós não podemos compreender e dominar o mistério: o mistério não pode ser entendido. O que podemos fazer, porém, é realizar a análise dos nossos modos de *participação* nele, como é o caso das experiências cristãs da fidelidade, da esperança e do amor. Em suma, o único modo de falar de Deus é a *invocação,* isto é, falar a Deus. Não se demonstra Deus, *invoca-se.*

5.4. Ter e ser

Para que a pessoa redescubra-se a si mesma e, portanto, se torne disponível para o domínio do Ser, deve fazer uma reviravolta sobre si mesma e subverter a hierarquia que o mundo moderno e contemporâneo fixaram entre a categoria do *ter* e a do *ser.* Segundo a metafísica do ter, valemos pelo que temos e não pelo que somos, enquanto o mundo e os outros são unicamente objetos de posse sempre mais vasta. Segundo Marcel, não é estranha ao nascimento

e ao desenvolvimento dessa atitude a mentalidade objetivante do racionalismo científico e técnico, para a qual "o próprio mundo tende (...) a aparecer por vezes como simples campo de exploração e às vezes como escravo adormecido".

Entretanto, enquanto aquele que possui tenta, por todos os meios, manter, conservar e aumentar a coisa possuída, esta, sujeita que está ao desgaste e às vicissitudes do tempo, pode escapar, tornando-se assim o centro dos temores e das ansiedades de quem quer possuí-la. Escreve Marcel em *Ser e ter:* "O que há de mais paradoxal nessa situação é que, em última instância, parece que eu mesmo me aniquilo nesse apego, sendo absorvido por esse corpo ao qual me apego: parece literalmente que meu corpo me devora e o mesmo acontece em relação a todas as minhas posses que, de alguma forma, estão ligados ou pendurados a ele (...). Assim, o ter enquanto tal, em última instância, parece tender a se anular na coisa originariamente possuída, mas que agora absorve precisamente o que acreditava dispor dela. Parece até que é da essência do meu corpo ou dos meus instrumentos, enquanto os trato como objetos de posse, tentar suprimir o meu eu que os possui".

Sob o signo da categoria do ter, a realidade deixa de ter vida, mistério e alegria criadora, transformando-se em voragem de objetos que absorve inexoravelmente quem quer possuí-los. No texto teatral *O mundo em pedaços,* Marcel faz a personagem Cristiana dizer: "Não tens às vezes a impressão de viver... se é que isso se chama viver... em um mundo em pedaços? Sim, em pedaços, como relógio quebrado... Se o levas ao ouvido, não escutas mais nada... O mundo dos homens devia ter outrora coração, que agora parece que deixou de bater". O mundo da categoria do ter é mundo em pedaços, é o mundo da alienação e da preocupação, de que a objetividade científica seria a transcrição no plano lógico.

Assim, a atitude espetacular e a visão objetiva estariam na base do mundo visto como posse e, portanto, da alienação e do desespero. Afirma Marcel: "A estrutura do nosso mundo é tal que o desespero absoluto parece nele possível". Mas é exatamente diante dessa "tragédia do ter", em face do desespero, que a metafísica deve tomar posição e, libertando-me da concupiscência da posse das coisas, tornar-me disponível para o ser e exorcizar assim o desespero.

5.5. Contra o culto ao moralmente absurdo

A atenção para com o concreto e a aversão às abstrações fizeram com que Marcel se apresentasse como pensador contrário aos conformismos. Ele declara ter nutrido sempre (até quando não era cristão) um juízo favorável em relação ao cristianismo, já que estava convencido de que, "enquanto o cristianismo permanecesse

sincero consigo mesmo, não podia deixar de ser autêntico fator de paz". Essa convicção pôs Marcel na condição de suspeitar tanto do cristianismo de direita como do cristianismo de esquerda.

Diz Marcel: "Eu sempre considerei com muita suspeita o cristianismo de direita, pois sempre pensei que ele corre o risco de distorcer do modo mais sinistro a verdadeira mensagem de Cristo". Entretanto, prossegue ele, "os homens da direita estão longe de deter o monopólio do espírito de conformismo: há também um conformismo de esquerda, pois há homens de esquerda que detêm o poder no mundo, havendo gente 'bem-pensante' (no sentido conformista da frase) tanto na direita como na esquerda". Naturalmente, o conformismo de esquerda não é de modo algum desculpa para as crueldades da direita. As crueldades da esquerda, por sua vez, não legitimam de modo algum as conivências entre clericalismo e poder que, para "a consciência cristã", assumem caráter sempre mais ofensivo.

No entanto, Marcel se rebela contra quem, como Simone de Beauvoir, sustenta que os delitos contra a propriedade e a pessoa não deveriam ser julgados muito severamente, ao passo que os delitos políticos são inexpiáveis. O delito político seria inexpiável por constituir pecado mortal contra *o sentido da história.* Isso, diz Marcel, põe a nu uma filosofia dogmática da história, segundo a qual ou nos adequamos ou somos esmagados. "Se o delito político é pecado mortal, a razão deve estar no fato de que ele vai contra o significado da história e, naturalmente, se supõe que este último seja geralmente conhecido. À velha máxima, já bastante estranha, de que 'presume-se que ninguém ignore a lei' devemos acrescentar agora uma ainda mais estranha: 'Presume-se que ninguém ignore o significado da história' ".

A rebelião contra quem pensa possuir ou encarnar o sentido da história seria pecado mortal, ao passo que os criminosos, lamenta Marcel, parecem personagens muito atraentes para certos romancistas existencialistas. A realidade, na opinião de Marcel, é que "o nosso período nos oferece o espetáculo de rígida coerência no absurdo moral. Mas, precisamente por motivo dessa coerência, somos obrigados a afirmar, sem sombra de hesitação, que esse culto ao moralmente absurdo, com grande rapidez, está se tornando o culto do positivamente mau".

6. A influência do existencialismo sobre as "ciências humanas"

Como veremos melhor ao desenvolvermos a problemática da epistemologia contemporânea, o cientista trabalha sempre com uma luz por detrás dos ombros: a luz de teorias (ou paradigmas)

metafísicas. E o que vale para a física ou a biologia vale também para a psicologia. Por detrás do freudismo, do behaviorismo ou do associacionismo existe uma *imagem de homem.* E a disputa entre as várias correntes do pensamento psicológico não é tanto e sobretudo controvérsia sobre teorias isoladas, sobre provas específicas ou sobre terapias particulares, e sim muito mais, precisamente, confronto entre diferentes imagens do homem.

E (sem falar dos trabalhos de Jaspers) é precisamente nesse terreno, oferecendo à psicologia e à psiquiatria uma imagem do homem diferente, por exemplo, da de Freud, que encontramos a influência de grande importância exercida pelo existencialismo sobre a psicologia e a psiquiatria contemporâneas. Basta pensar em Ludwig Binswanger (1881-1966), mas também em M. Häfner e J. Zutt na Alemanha, E. Minkowsky na França, E. Strauss e Rollo May nos Estados Unidos e Danilo Cargnello na Itália. O existencialismo apresenta concepção de homem bem diferente da contida no *homo natura* de Freud.

Em uma de suas últimas cartas, Freud escrevia a Binswanger: "A humanidade sempre soube, até muito bem, que tinha o espírito; era necessário que eu lhe mostrasse que existem também os instintos". Talvez devêssemos interpretar esse "também" no sentido de "sobretudo" para termos clara a importância do existencialismo para a psicologia e a psiquiatria, por exemplo, de Binswanger ou de Boss ou ainda de Frankl e Cargnello. Para eles, o homem não pode ser definido em termos de natureza, de essência. E, se existe uma essência, ela é a sua *existência. Existência* é o termo mais adequado para descrever um ser que se transforma continuamente, que é uma "autocriação" sem descanso.

O ser-no-mundo do homem não é o da *realidade,* senão o da *possibilidade.* O homem não é, como os outros entes, "simplesmente presente", nem é "espectador desinteressado das coisas e dos significados": pelo contrário, *o homem é o ser que se projeta sempre em suas possibilidades, pois o homem dá significado ao mundo e projeta o mundo como seu.* Em suma, como disseram Heidegger e Jaspers, o homem tem por essência a sua existência e esta é possibilidade e autocriação. O homem é *Dasein,* ser-aí, ou seja, desde "sempre" se encontra em uma "situação", como "tonalidade afetiva" própria, completamente empenhado no profundo de si mesmo. Para Heidegger, a característica do homem está em se abrir além dos laços ambientais (comuns aos animais), em um modo de ser que dá sentido às coisas e lhe permite encontrar os outros.

Essas categorias, que parecem tão obscuras, permitem ao psiquiatra, segundo Medard Boss, a compreensão humana do outro e a decifração dos sintomas do doente. A neurose é fechamento para a possibilidade de ser.

Foi ainda Heidegger quem oferece a Binswanger as categorias de fundo de sua antropoanálise. É o homem que dá ao mundo uma cor e um significado. Por isso, diversamente de Freud, Binswanger achava que o ser humano não pode ser tratado como objeto da física; em suma, não basta remover a causa para que desapareçam os efeitos. Escreve Binswanger: "Acima do cru acontecimento há algo mais: o 'significado' que aquele determinado indivíduo atribui àquele determinado 'acontecimento' naquela determinada 'situação', significado que, permanecendo no ser daquele indivíduo, determina o seu estado morboso, que se manifesta toda vez que se renova o 'fato' ou 'acontecimento'. Portanto, não se trata de remontar a um dado, e sim a uma 'modalidade de fundo', a uma 'categorialidade originária', 'transcendental' ou 'de base', ou seja, trata-se de remontar à estrutura global de todo o indivíduo, ao 'modo de interpretação abrangente do mundo pela individualidade'."

Com a ajuda de Heidegger, Binswanger pensava que é impossível uma psiquiatria sem *antropologia*. E, em seus doentes, procurava o "homem", o "ser humano", tentando ver o que o torna *mais* ou *menos* humano. A *Daseinsanalyse*, portanto, através do currículo da história de um indivíduo, através da "história da vida interior", procura a "categorialidade de fundo" do ser daquele indivíduo, isto é, o seu "a priori existencial", o modo específico pelo qual aquele indivíduo projeta o mundo, conferindo significado a coisas, acontecimentos e relações. E é o a priori existencial que dá significado também ao próprio fato inconsciente e o determina. Por isso, na terapia, é preciso agir sobre o modo pelo qual o indivíduo projeta o mundo (sobre os seus "valores" e sobre os seus "significados"): é preciso agir sobre o modo pelo qual aquele indivíduo dá sentido ao mundo, sobre aquele a priori existencial por meio do qual ele se relaciona com o seu ser-lançado, com a sua "factualidade".

O vienense V. Frankl, em nome de imagem diferente do homem, também contesta a psicanálise de Freud. E afirma que é preciso olhar a pessoa humana não apenas de baixo (os instintos), mas também do alto (as atividades psíquicas mais elevadas), sendo preciso considerar um Eu que decide e cuja decisão dá sentido àquela vida, que normalmente o neurótico percebe como privada de sentido. Baseando-se inclusive nas experiências do campo de concentração onde estava internado, Frankl sustenta que só pode sobreviver, até nas condições mais desumanas, quem consegue manter um sentido para a vida, particularmente em referência a Deus. Por essa razão, também ao neurótico é preciso se infundir a convicção de que, até nas limitações e nos sofrimentos, ele tem a possibilidade de afirmar-se a si mesmo, dando sentido à vida. O "princípio do prazer" entendido como mola da ação não é fundamental, mas sim o princípio da satisfação, que pode ser alcançado até quando não há prazer e que depende precisamente do sentido que a pessoa dá à vida.

Hans G. Gadamer (nasc. 1900), fundador da hermenêutica contemporânea.

Capítulo XXII

HANS GEORG GADAMER E A TEORIA DA HERMENÊUTICA

1. O que é o "círculo hermenêutico"

Ligada ao âmbito da interpretação dos textos sagrados, por um lado, e ao campo da crítica textual, por outro, a hermenêutica (ou teoria da interpretação) tem longa história. Sem falar das pistas identificáveis na Antigüidade clássica e prescindindo até do mais breve aceno às concepções medievais dos vários "sentidos" que um texto sagrado possui, podemos dizer que a hermenêutica brota das controvérsias teológicas emergentes da Reforma e, posteriormente, se desenvolve tanto no campo da teologia como no âmbito dos filólogos, historiadores e juristas continuamente às voltas com *questões de interpretação.*

O que significa esse texto sagrado? Qual foi a verdadeira intenção do escrito sagrado? O que quer dizer esta ou aquela inscrição? É justa ou equivocada a interpretação usual deste ou daquele trecho? Como interpretar esta ou aquela norma jurídica? Quando podemos estar seguros de que uma interpretação qualquer é adequada ou não? Pode haver interpretação definitiva de um texto ou a função hermenêutica é função infinita? Essas são algumas das *interrogações técnicas* às quais a teoria da hermenêutica deve responder.

No romantismo, F. Schlegel e F. Schleiermacher pretenderam dar à hermenêutica lugar de destaque na filosofia. Depois deles, W. Dilthey procurou estabelecer a hermenêutica como alicerce de todo o edifício das "ciências do espírito". Para dizer a verdade, Dilthey concebia a hermenêutica não somente como conjunto de questões técnicas, isto é, metodológicas, mas também como perspectiva de

natureza filosófica que servisse de base da *consciência histórica* e da *historicidade do homem.*

Entretanto, foi Heidegger quem compreendeu o *estatuto filosófico* das concepções de Dilthey, no sentido de que viu a hermenêutica ou "o compreender" não tanto como *instrumento* à disposição do homem, e sim muito mais como *estrutura constitutiva do "Dasein", como uma dimensão intrínseca do homem* (F. Bianco). O homem cresce sobre si mesmo, é um novelo de "experiências". E cada nova experiência é uma experiência que nasce sobre o fundo das anteriores e as reinterpreta.

Aluno de Heidegger, Hans Georg Gadamer (nascido em 1900), professor em Lípsia, depois em Francoforte e, por fim, em Heidelberga, refinado e agudo intérprete, sobretudo da filosofia antiga, mas também de Hegel e dos historicistas, publicou em 1960, uma obra hoje considerada clássica para a teoria da hermenêutica, *Verdade e método,* onde tanto as questões técnicas como as perspectivas filosóficas da hermenêutica fundem-se em um todo coerente.

Gadamer parte da *descrição* que Martim Heidegger, em *Ser e tempo,* faz do *círculo* hermenêutico: "O círculo não deve ser degradado a círculo *vitiosus* e tampouco considerado inconveniente ineliminável. Nele se oculta uma possibilidade positiva do conhecer mais originário, possibilidade que só pode ser captada de modo genuíno se a interpretação compreende que sua função primeira, permanente e última é a de não se deixar nunca impor pré-disponibilidade, pré-vidências e pré-cognições do caso ou das opiniões comuns, mas fazê-las emergir das próprias coisas, garantindo assim a cientificidade do próprio tema".

Esse trecho de Heidegger, afirma Gadamer, "não é antes de mais nada algo que pretenda valer como preceito para a prática do compreender, mas descreve o modo de concretização do próprio compreender interpretativo como tal. O essencial da reflexão hermenêutica de Heidegger não é a demonstração de que, aqui, estamos diante de um círculo, mas está em destacar que esse círculo tem significado ontológico positivo. Em si mesma, a descrição se apresenta como transparente para quem quer que se dedique à interpretação sabendo o que faz. Toda interpretação correta deve se defender da arbitrariedade e das limitações que derivam de inconscientes hábitos mentais, olhando 'para as coisas mesmas' (que para os filólogos são textos providos de sentido, que, por seu turno, falam de coisas). Submeter-se desse modo ao seu objeto não é decisão que o intérprete tome de uma vez por todas, mas sim "a função primeira, permanente e última'. Com efeito, o que ele tem a fazer é manter o olhar firme para seu objeto, superando todas as confusões que provenham do seu próprio íntimo. Quem se põe a interpretar um texto, está sempre concretizando um projeto. Com

base no sentido mais imediato que o texto lhe exibe, ele esboça preliminarmente um significado do todo. E mesmo esse sentido mais imediato o texto só o exibe quando é lido com certas expectativas determinadas. A compreensão do que se dá a compreender consiste toda na elaboração desse projeto preliminar, que obviamente é revisto continuamente com base no que decorre da penetração ulterior no texto".

Essa, comenta Gadamer, é descrição extremamente concisa do *círculo hermenêutico.* Mas nela já se entrevê com clareza o esquema de fundo do procedimento hermenêutico, vale dizer, do ato interpretativo. Existem textos providos de sentido que, por seu turno, falam de coisas; o intérprete se aproxima dos textos não com a mente semelhante a *tabula rasa,* mas com a sua pré-compreensão *(Vorverständnis),* isto é, com os seus pré-juízos *(Vorurteile),* as suas pré-suposições, as suas expectativas; dado *aquele* texto e dada a *pré-compreensão* do intérprete, este esboça um significado preliminar de tal texto, tendo-se esse esboço precisamente porque o texto é lido pelo intérprete com certas expectativas determinadas, que derivam de sua pré-compreensão. E o trabalho hermenêutico posterior consiste todo na elaboração daquele projeto inicial, "que é revisto continuamente com base no resultado da ulterior penetração no texto".

Na realidade, "é preciso (...) considerar que cada revisão do projeto inicial comporta a possibilidade de esboçar novo projeto de sentido; que projetos contrastantes podem se entrelaçar em uma elaboração que, no fim, leve à visão mais clara da unidade do significado; que a interpretação começa com pré-conceitos que são, pouco a pouco, substituídos por conceitos mais adequados. E precisamente esse contínuo renovar-se do projeto, que constitui o movimento do compreender e interpretar, é o processo que Heidegger descreve. Quem procura compreender fica exposto aos erros derivantes de pressuposições que não encontram confirmação no objeto. É função permanente da compreensão a elaboração e a articulação dos projetos correntes, adequados, os quais, como projetos, são antecipações que só podem se confirmar em relação com o objeto. Aqui, a única objetividade é a confirmação que uma pré-suposição pode receber através da elaboração. E o que distingue as pré-suposições inadequadas senão o fato de que, desenvolvendo-se, elas se revelam insubsistentes? Ora, o compreender só alcança a sua possibilidade autêntica se as pressuposições de que parte não são arbitrárias. Há, portanto, um sentido positivo em dizer que o intérprete não chega ao texto simplesmente permanecendo na moldura das pré-suposições já presentes nele, mas muito mais quando, em relação com o texto, põe à prova a legitimidade, isto é, a origem e a validade, de tais pressuposições".

2. "Pré-compreensão", "pré-juízos" e "alteridade do texto"

O intérprete não é *tabula rasa.* Ele se aproxima do texto com o seu *Vorverständnis,* isto é, com a sua pré-compreensão, vale dizer, com os seus pré-juízos ou *Voruteile.* Com base nessa sua *memória* cultural (linguagem, teorias, mitos etc.), o intérprete esboça uma primeira interpretação do texto (que pode ser um texto propriamente dito, antigo ou atual, mas também um discurso pronunciado, um manifesto etc.). Ou seja, o intérprete diz: "este texto significa isto ou aquilo, tem este ou aquele significado". Mas esse primeiro esboço de interpretação pode ser mais ou menos adequado, justo ou errado. Então, como fazemos para saber se é ou não adequado esse nosso *primeiro esboço de interpretação?*

Responde Gadamer, é a análise posterior do texto (do "texto" e do "contexto") que nos dirá se esse esboço interpretativo é ou não correto, se corresponde ou não ao que o texto diz. E, se essa primeira interpretação se mostra em contraste com o texto, "choca-se" com ele, então o intérprete elabora *segundo esboço de sentido,* vale dizer, outra interpretação, que depois põe à prova em relação ao texto e ao contexto, a fim de ver se ela pode se mostrar adequada ou não. E assim por diante. E assim por diante ao infinito, já que a função do hermeneuta é função infinita e possível. Com efeito, cada interpretação se efetua à luz do que se sabe; e o que se sabe muda; no curso da história humana, mudam as perspectivas (ou conjecturas ou pré-juízos) com que se olha um texto, cresce o saber sobre o "contexto" e aumenta o conhecimento sobre o homem, a natureza e a linguagem.

Por isso, as mudanças, mais ou menos grandes, que ocorrem em nossa pré-compreensão podem constituir, conforme o caso, outras formas de releitura do texto, novos raios de luz lançados sobre ele, em suma, *novas hipóteses interpretativas a submeter à prova.* Eis porque a interpretação é tarefa infinita. *Infinita* pela razão de que uma interpretação que parecia adequada pode ser demonstrada incorreta e porque são sempre possíveis novas e melhores interpretações. *Possíveis* porque, a cada vez, conforme a época histórica em que vive o intérprete e com base no que ele sabe, não se excluem interpretações que, precisamente, para aquela época e para o que na época se sabe, são melhores ou mais adequadas do que outras.

Portanto, o intérprete não enfrenta o texto como *tabula rasa:* a mente do intérprete é muito mais *tabula plena,* cheia de pré-juízos, ou seja, de expectativas e de idéias. E é com esse *Vorverständnis* que o intérprete se aproxima de um texto. E é sempre um "choque" entre alguma parte da pré-compreensão do intérprete e o texto que

atrai a sua atenção, "seja quando o texto não apresenta sentido algum, seja quando o seu sentido contrasta irremediavelmente com as nossas expectativas". São esses *choques,* diz Gadamer, que forçam o hermeneuta a se dar conta dos seus próprios pré-juízos e a movimentar a cadeia das interpretações sempre mais adequadas.

Com efeito, "quem procura compreender fica exposto aos erros derivados de pressuposições que não encontram confirmação no objeto". Conseqüentemente, "a compreensão de tudo o que se tem para compreender consiste toda na elaboração desse projeto preliminar, que obviamente é revisto continuamente com base no resultado da penetração ulterior no texto". Só assim pode emergir progressivamente a *alteridade do texto.* Nós descobrimos o que o texto diz e chegamos a descobrir a *diversidade* da nossa mentalidade ou talvez a *distância* da nossa cultura somente partindo daquelas "atribuições de sentido" que construímos a partir da nossa pré-compreensão e que corrigimos e descartamos sob a pressão do texto.

Por isso, escreve Gadamer, "quem quiser compreender um texto deve estar pronto a deixar que ele lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência educada hermeneuticamente deve ser preliminarmente sensível à alteridade do texto. Essa sensibilidade não pressupõe 'neutralidade' objetiva nem esquecimento de si mesmo, mas implica numa precisa tomada de consciência das próprias pressuposições e dos próprios pré-juízos. É preciso ter consciência das próprias prevenções para que o texto se apresente em sua alteridade e tenha concretamente a possibilidade de fazer valer o seu conteúdo de verdade em relação às pressuposições do intérprete".

Substancialmente, as pressuposições ou prejuízos do intérprete não devem amordaçar o texto, não devem silenciá-lo. O intérprete deve ser sensível à alteridade do texto: o texto *não é pretexto* para que só o intérprete fale. O intérprete deve falar para escutar o texto, ou seja, deve propor um "sentido" após o outro, um "sentido" melhor e mais adequado do que o outro, para que o texto apareça sempre mais em sua alteridade, como o que realmente é. Desse modo, "um compreender realizado com consciência metodológica não deve tender simplesmente a levar a termo as suas próprias antecipações, mas também a torná-las conscientes para poder verificá-las e assim alicerçar a compreensão sobre o próprio objeto a interpretar".

É isso, afirma Gadamer, "o que entende Heidegger quando exige que o tema da pesquisa seja 'assegurado' com base no próprio objeto, mediante elaboração explícita dos componentes pré-constitutivos da situação hermenêutica (pré-disponibilidade, pré-vidência e pré-cognição)". Conseqüentemente, "não se trata de modo algum de defender-se da voz que nos fala do texto, mas, ao

contrário, de manter longe tudo o que pode nos impedir de ouvi-la de modo adequado. São os pré-juízos de que não temos consciência os que nos tornam surdos para a voz do texto".

3. Interpretação e "história dos efeitos"

Não é raro que, diante de certas interpretações de um texto, especialmente se esse texto foi objeto de muitas e diversas interpretações ao longo de muitos séculos, nós sejamos levados a dizer que o autor nunca teria sonhado em dizer o que essas interpretações vêem no texto. Dizemos isso quase que para diminuir o valor de tais interpretações: elas vão além do que o autor *pretendia,* sendo, portanto, desprovidas de valor.

Entretanto, aqui Gadamer observa bem o fato de que o autor de um texto é "um elemento ocasional". *O autor não é o seu produto* e, uma vez gerado, *um texto tem vida autônoma.* Assim, por exemplo, ele tem efeitos sobre a história posterior, efeitos que o autor não podia prever nem imaginar. E essas conseqüências do texto entram em simbiose com outros produtos culturais. *A história dos efeitos de um texto sempre determina mais plenamente o seu sentido.* E o intérprete relê o texto também à luz da história dos seus efeitos.

O cientista não vê todas as conseqüências da teoria que criou: não as vê porque não pode vê-las, porque faltam-lhe aqueles pedaços de saber que permitiriam a sua extração; assim, não vê o desenvolvimento histórico da sua teoria. Mas o historiador da ciência, posto a relativa distância do tempo da descoberta da teoria, vê mais e melhor do que o próprio criador da teoria. Ele vê coisas que este último sequer sonhava em inserir no texto. E o historiador vê melhor a teoria porque também vê à luz da história dos efeitos da própria teoria. E o que dissemos de uma teoria científica vale para qualquer obra humana e para qualquer texto.

Tudo isso nos faz compreender que a distância temporal que separa o intérprete do aparecimento do texto não é obstáculo à compreensão do texto: *quanto mais nos afastamos cronologicamente do texto, mais deveremos nos aproximar dele com melhor compreensão,* posto que aumentam aqueles dados de consciência que nos põem em condições de descartar as interpretações errôneas ou menos adequadas e substituí-las por interpretações novas e mais justas. Quem interpretou melhor os hieróglifos: os antigos gramáticos gregos e latinos ou Champollion? Com isso, não afirmamos que uma interpretação é válida pela simples e única razão de que ela é a mais recente. *Não se pergunta a data de nascimento para a verdade.* O que queremos dizer é que uma interpretação é válida até termos interpretação melhor e que o crescimento do

saber comporta, a cada vez, a eliminação daqueles suportes que tornam válida uma interpretação e, com isso, a urgência de formular e experimentar outra (que talvez até já houvesse sido proposta no passado, mas que, na época, foi descartada por motivos talvez considerados válidos na época).

Em toda compreensão, portanto, saibamos ou não, está sempre presente a história dos efeitos *(Wirkungsgeschichte)*. Uma obra gera efeitos, tem conseqüências que o autor não vê e não pode ver, mas que determinam aquela *situação hermenêutica* dentro da qual o intérprete interpreta a obra. Os efeitos da obra a interpretar estão entre as condições de interpretação mesma da obra. Escreve Gadamer: "A consciência histórica deve tomar consciência do fato de que, na pretensa imediaticidade com que ela se situa diante da obra ou do dado histórico, também age sempre essa estrutura da história dos efeitos, ainda que inconscientemente e, portanto, não controlada. Quando nós, da distância histórica que caracteriza e determina no seu conjunto a nossa situação hermenêutica, nos esforçamos por compreender determinada manifestação histórica, já estamos sempre submetidos aos efeitos da *Wirkungsgeschichte*".

É ela, a história dos efeitos, que "decide antecipadamente sobre o que se apresenta a nós como problemático e como objeto de pesquisa". O tempo, portanto, não é abismo que deve ser transposto porque "separa e afasta". O que importa é "reconhecer na distância temporal uma positiva e produtiva possibilidade de compreender". Nós poderemos compreendê-lo ainda melhor quando nos dermos conta do quanto é difícil ou, de qualquer forma, problemático interpretar obras contemporâneas ou então, por exemplo, movimentos artísticos contemporâneos: eles ainda não tiveram a sua história, nós não conhecemos ainda as suas conseqüências e seu entrelaçamento mais ou menos fecundo com os outros acontecimentos da cultura. A interpretação de uma obra é menos simples quando não conhecemos a história dos seus efeitos.

4. "Pré-juízo", "razão" e "tradição", isto é, Bacon, os iluministas e os românticos

Gadamer é o filósofo dos "pré-juízos", isto é, das idéias que entretecem uma tradição ou cultura. Para Gadamer, "pré-juízo" não tem significado depreciativo: equivale a "idéia", "conjectura", "pressuposição". O que hoje chamamos de "juízos" amanhã serão pré-juízos e os pré-juízos de ontem ou de hoje poderão ser os juízos de amanhã. Por isso, diz ele, *"os pré-juízos do indivíduo são mais constitutivos de sua realidade histórica do que podem ser os seus juízos"*. Foi Bacon, lembra Gadamer, quem submeteu à análise os

preconceitos (ou *idola*) que enjaulam a nossa mente. Gadamer não nutre muita estima por Bacon *enquanto metodólogo:* "As propostas por ele formuladas desiludem". Ele vê muito mais o resultado sobre os preconceitos que aprisionam o espírito humano e que o desviam do verdadeiro conhecimento das coisas, isto é, de ter operado uma autopurificação metódica da mente, que representa mais uma *disciplina* (no sentido latino) do que uma verdadeira metodologia". Em suma, Gadamer é de opinião que a análise dos *idola* feita por Bacon é válida. Mas, para ele, essa análise é válida precisamente por motivos opostos àqueles pelos quais ela era válida para o próprio Bacon. Depois de identificar e evidenciar os *idola,* Bacon afirmava que era necessário *expurgar* a mente deles; já Gadamer sustenta que, uma vez conscientes dos nossos *idola,* devemos submetê-los incessantemente à prova, corrigi-los e eventualmente até eliminá-los, mas *para substituí-los por outros melhores.*

É interessante ver como Gadamer mostra que "somente no iluminismo o conceito de pré-juízo adquire a conotação negativa que agora lhe está habitualmente ligada". Os iluministas distinguiam entre pré-juízos "devidos ao respeito pela autoridade" e pré-juízos "devidos à precipitação". O fato de a autoridade ser fonte de pré-juízos é "uma idéia conforme ao conhecido princípio do iluminismo que encontra sua formulação ainda em Kant: 'tem a coragem de servi-te do teu próprio intelecto' ".

Entretanto, observa Gadamer, "a superação de todos os preconceitos, que é uma espécie de preceito geral do iluminismo, apresenta-se ela própria como um preconceito, de cuja revisão depende a possibilidade de conhecimento adequado da finitude que constitui não só a nossa essência de homens, mas também a nossa consciência histórica". Essencialmente, o iluminismo afirma a contraposição entre *fé na autoridade e uso da própria razão.* Naturalmente, diz Gadamer, "no sentido que o valor da autoridade toma o lugar do nosso juízo, a autoridade é de fato fonte de preconceitos". Entretanto, há um ponto muito importante: "com isso, não se exclui que ela (a autoridade) possa ser também fonte de verdade — e foi isso que o iluminismo desconheceu com a sua indiscriminada difamação da autoridade".

Contra a posição iluminista, temos a concepção que os românticos têm da tradição. Escreve Gadamer: "Há uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a da tradição. O que é consagrado pela história e pelo uso se reveste de autoridade que já se tornou universal. E a nossa finitude histórica é definida precisamente pelo fato de que também a autoridade do que nos é transmitido — e não só do que podemos reconhecer racionalmente como válido — exerce sempre influência sobre as nossas ações e o nosso comportamento. (...) O romantismo

pensa a tradição em oposição à liberdade da razão, vendo nela um dado análogo ao da natureza. E tanto querendo-a negar com a revolução como querendo-se conservá-la, a tradição lhe aparece como o oposto exato da livre autodeterminação, já que a sua validade não necessita de nenhuma motivação racional, mas nos determina de modo maciço e não problemático".

Essa, em suma, é a posição romântica em relação à tradição. Diante de tal concepção, Gadamer observa justamente que "a crítica romântica contra o iluminismo certamente não pode valer como exemplo do fato de que a tradição se impõe de modo indiscutido e óbvio, sem que aquilo que nele é transmitido seja atingido pela dúvida e pela crítica. Há, ao contrário, quando muito, o sentido de uma auto-reflexão crítica que aqui, pela primeira vez, retorna à verdade da tradição e procura renová-la e que se pode chamar de tradicionalismo".

Em suma, contra os iluministas, Gadamer afirma *os eventuais direitos da tradição* e contra os românticos faz valer a *força da tradição da razão.* Por isso, Gadamer não vê de modo algum entre a *tradição* e a *razão* aquele contraste absoluto visto por muitos. "Por mais que possa ser problemática a restauração deliberada de tradições ou a criação deliberada de tradições novas, igualmente prenhe de pré-juízos e, na substância, profundamente iluminista é a fé romântica nas 'tradições arraigadas', diante das quais a razão deveria apenas calar. Na realidade, a tradição é sempre um momento da liberdade e da própria história. Até a mais autêntica e sólida das tradições não se desenvolve naturalmente em virtude da força de persistência do que se verificou outrora, mas tem necessidade de ser aceita, de ser adotada e cultivada. Ela é essencialmente conservação, aquela mesma conservação que está sempre ocorrendo paralela e internamente de toda mudança histórica. Mas a conservação é ato da razão, naturalmente ato caracterizado pelo fato de não ser aparente. Por isso, a renovação, o projeto do novo, parece o único modo de operar da razão. Isso, porém, é só aparência. Até onde a vida se modifica de modo tempestuoso, como nas épocas de revolução, na pretensa mudança de todas as coisas se conserva do passado muito mais do que qualquer pode imaginar, solidificando-se junto ao novo para adquirir validade renovada. Em todo caso, a conservação é ato de liberdade tanto quanto a subversão e a renovação. Por isso, tanto a crítica iluminista da tradição quanto a sua reabilitação romântica não colhem a verdade de sua essência histórica".

5. A teoria da "experiência"

Em *Verdade e método,* na seção intitulada "O conceito de experiência e a essência da experiência hermenêutica", Gadamer

faz a seguinte observação: "É exatamente isto que deveríamos ter presente para a análise da consciência da determinação histórica: ela tem a estrutura da *experiência*". Mas o que devemos entender por "experiência"? Responde Gadamer: "Por mais que isso possa soar paradoxalmente, parece-me que o conceito de experiência se encontra entre os menos claros que possuímos. Por causa do fato de ter a função de guia para as ciências positivas na lógica da indução, ele acabou por ser encerrado em esquemas gnosiológicos que parecem mutilar o seu conteúdo originário". Mas a pergunta surge novamente: qual é então o conteúdo originário da experiência?

Antes de mais nada, escreve Gadamer, um momento verdadeiro da estrutura da experiência é o seguinte: "Que a experiência seja válida até ser contradita por nova experiência *(ubi non reperitur instantia contradictoria)* é um dado que caracteriza obviamente a natureza geral da experiência, tanto em se tratando de sua organização científica em sentido moderno como em se tratando da experiência comum que o homem realiza desde sempre". Somos um *Vorverständnis* entretecido de *Vorurteile*. E esses pré-juízos podem se chocar em instâncias negativas. Pois são precisamente esses *choques* (substancialmente, contradições) que constituem a *experiência*. E "nisso reside a abertura fundamental da experiência em direção da nova experiência, não somente no sentido geral de que os erros encontram a sua correção, mas também no sentido de que ela se orienta essencialmente para uma confirmação contínua, tornando-se necessariamente diferente do que era no caso de faltar essa confirmação *(ubi reperitur instantia contradictoria)*".

Como recorda Gadamer, Aristóteles compara as múltiplas observações, que o observador faz, a um exército em fuga: "Também as observações são fugidias. Mas, nessa fuga geral, quando uma observação encontra confirmação repetida, então ela permanece. E aí se tem um ponto de parada na fuga geral. Se outros pontos se acrescentam a ele, ordenando-se ao seu lado, no fim das contas todo o exército dos fujões se detém e obedece novamente ao comandante único. A unidade de comando traduz aí em imagens o que é a ciência. A imagem quer mostrar, em geral, como se pode chegar à ciência, isto é, à verdade universal, que, porém, não pode depender da casualidade das observações, mas deve valer por uma universalidade real. Mas, como pergunta-se Gadamer, tal universalidade pode surtir da acidentalidade das observações?"

Na realidade, responde, "se, como faz Aristóteles, pensamos a essência da experiência só em referência à ciência, simplifica-se o processo através do qual ela se constitui. A imagem descreve esse processo, naturalmente, mas o descreve precisamente com base em pressupostos simplificativos que não são válidos: é como se a experiência típica se desse por si mesma, sem contradições! Aqui,

Aristóteles já pressupõe que, na fuga das observações, já exista algo de comum, que chega à estabilidade e se desdobra como universal. Para ele, a universalidade do conceito é um *prius* ontológico. O que interessa Aristóteles na experiência é só a contribuição que ela dá à formação do conceito".

Se consideramos a experiência desse modo, só tendo em vista o seu resultado, passamos por cima do seu processo, prossegue Gadamer. "Esse processo da experiência é essencialmente processo negativo. Não é facilmente descritível como a formação não descontínua de universalidades típicas. Essa formação se desenvolve muito mais através de processo em que generalizações são continuamente contraditas pela experiência e algo que era considerado típico é, por assim dizer, destipificado. Isso já se expressa na linguagem, quando nós falamos da experiência em dois sentidos: por um lado, das experiências que se inserem ordenadamente em nossas expectativas e por outro lado, das experiências que alguém 'faz'."

Essa última, *que é a experiência autêntica,* é sempre uma experiência negativa: "Quando dizemos que fizemos determinada experiência, pretendemos dizer que, até então, não havíamos visto as coisas corretamente e que agora sabemos melhor como elas são. A negatividade da experiência, portanto, tem sentido particularmente produtivo. Não é simplesmente uma ilusão que é reconhecida como tal e sofre correção, mas sim a aquisição de um saber de vasto alcance. Assim, o objeto a propósito do qual se faz uma experiência não pode ser um objeto particular qualquer, mas deve ser um objeto tal que, na experiência que se faz, não só se adquire um saber melhor sobre ele, mas também sobre aquilo que antes se considerava saber, isto é, sobre algo universal. A negação em virtude da qual isso acontece é negação determinada. Esse tipo de experiência é o que chamamos de experiência *dialética*".

6. Gadamer e a "experiência dialética" de Hegel

A experiência autêntica, diz Gadamer, é sempre experiência negativa: é a contradição do que esperávamos, é a contradição de um nosso *Vorurteile.* Pois bem, Gadamer chama esse tipo de experiência de *experiência dialética* e se refere a Hegel: "O ponto de referência para esse aspecto dialético da experiência não é mais Aristóteles, e sim Hegel. É nele que a historicidade vê reconhecidos os seus direitos. Hegel pensa a experiência como o ceticismo em ato. Já vimos que a experiência que alguém realiza muda todo o seu saber. A rigor, nunca se pode 'fazer' duas vezes a mesma experiência. Mas é característico da experiência o fato de ser sempre confirmada

de novo. Com efeito, ela só é adquirida através da repetição. Mas, enquanto experiência repetida e confirmada, ela não é algo que se 'faz' de novo. Quando alguém fez determinada experiência, entende-se que a possui. Agora, está em condições de prever o que antes não podia esperar. Mas a mesma coisa não pode tornar-se de novo objeto de experiência nesse sentido. Somente outra coisa de inesperado pode produzir experiência nova em quem já possui experiência. Desse modo, a consciência que faz a experiência se subverteu, isto é, voltou a si. Aquele que fez a experiência não se tornou consciente da própria experiência, mas se tornou perito, homem que tem experiência: isso quer dizer que ele adquiriu novo horizonte, dentro do qual se inserirão agora as coisas que se tornarem objeto de experiência para ele".

Por tudo isso, pode-se compreender que Hegel e sua *Fenomenologia do espírito* constituam importante ponto de referência para Gadamer, enquanto nessa obra o autor mostra como a consciência que quer se tornar consciente de si mesma, faz as suas experiências. "Segundo Hegel, a experiência tem a estrutura de uma subversão da consciência e, por isso, é movimento dialético". Por tudo isso, na opinião de Gadamer, "a descrição da dialética hegeliana da experiência capta um aspecto verdadeiro de sua realidade".

Embora sendo assim, isto é, embora admitindo que a dialética hegeliana da experiência capta um aspecto verdadeiro dela, Gadamer sente-se, porém, na obrigação de acentuar a diferença entre a autoconsciência absoluta (que, segundo Hegel, deveria conduzir a dialética da experiência) e a consciência hermenêutica. Com efeito, com base no que se disse acima, "podemos compreender por que a aplicação que Hegel faz de seus conceitos na história, vendo a história como resumida conceitualmente na autoconsciência absoluta da filosofia, não faz justiça à consciência hermenêutica".

E prossegue Gadamer: "Com efeito, a experiência como tal nunca pode ser ciência. Ela está em oposição irredutível em relação ao saber e àquela aquisição de saber ligada à universalidade teórica ou técnica. A verdade da experiência contém sempre uma referência a novas experiências. Por isso, aquele que chamamos de homem perito não é somente alguém que se tornou tal *mediante* as experiências feitas, mas também está *aberto* a outras experiências. A plenitude da experiência, ou seja, o ser completo do perito não consiste no fato de que ele já sabe tudo melhor. Pelo contrário, o homem experimentado aparece muito mais como essencialmente não dogmático, como alguém que, tendo feito tantas experiências e tendo aprendido tanto da experiência, é particularmente capaz de fazer novas experiências e aprender com elas. A dialética da

experiência não se cumpre num saber, mas naquela abertura para a experiência produzida pela própria experiência".

Por tudo isso, vê-se que nos encontramos diante "daquela experiência que se deve adquirir sempre e que não é restrita a ninguém. Aqui, 'experiência' significa algo que pertence à essência histórica do homem. Por mais que possa constituir objetivo específico da preocupação educativa, como, por exemplo, dos pais em relação aos filhos, o de poupar a alguém determinadas experiências, a experiência como tal, em seu conjunto, é algo a que ninguém pode se subtrair. Nesse sentido, ela até comporta necessariamente multiplicidade de desilusões e só através delas pode ser adquirida. O fato de 'experiência' nesse sentido indicar predominantemente algo de doloroso e desagradável não é indício de coloração pessimista do termo, mas está diretamente ligado à sua própria essência. Bacon já indicara que só através das instâncias negativas é que se chega à nova experiência. Toda experiência digna desse nome perturba certa expectativa. Desse modo, o ser histórico do homem contém como seu momento essencial uma negatividade fundamental, que vem à luz na relação que se estabelece entre experiência e judiciosidade".

Nesse sentido, a experiência autêntica é aquela em que o homem torna-se consciente de sua própria finitude. "Nela, a capacidade e a autoconsciência de sua razão projetante encontram o seu limite. E descobre-se ser pura aparência que tudo possa se modificar ou anular, que todo momento seja o momento justo para qualquer coisa e que tudo retorne de algum modo. Quem está na história e age nela, ao contrário, tem continuamente a experiência do fato de que nada retorna. Reconhecer aquilo que existe não significa aqui reconhecer aquilo que existe em certo momento, e sim compreender os limites dentro dos quais ainda está aberto um futuro para a expectativa e a projeção ou, mais fundamentalmente, compreender que toda expectativa e todo projeto dos seres finitos são finitos e limitados".

A experiência, portanto, é experiência da finitude humana". "Experimentado, no sentido mais autêntico, é aquele que é consciente de tal finitude, que sabe não ser senhor do tempo e do futuro. Ou seja, o homem experimentado sabe dos limites de toda previsão e da insegurança de todo projeto".

Décima parte

BERTRAND RUSSEL, LUDWIG WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

"A filosofia não pode ser fecunda se for separada da ciência."

Bertrand Russell

"Ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem resposta, os problemas da nossa vida não seriam sequer arranhados."

Ludwig Wittgenstein

"O que é característico da filosofia é a penetração naquela crosta esclerosada constituída pela tradição e pela convenção, rompendo aqueles troncos que nos vinculam a heranças anteriores, de forma a chegar a um modo novo e mais poderoso de ver as coisas."

Friedrich Waismann

"Nenhuma conclusão imperativa pode ser validamente deduzida de um conjunto de premissas que não contêm pelo menos um imperativo."

Richard M. Hare

Bertrand Russell (1872-1970): filósofo neo-empirista, lógico e matemático, dentre os maiores do nosso século.

Capítulo XXIII

BERTRAND RUSSELL: DA REJEIÇÃO AO IDEALISMO À CRÍTICA À FILOSOFIA ANALÍTICA

1. Bertrand Russell: a rejeição ao idealismo

Em sua *Autobiografia* (1962), olhando para toda a sua vida, Bertrand Russell (1872-1970) escreveu: "Acho que valeu à pena vivê-la e a reviveria alegremente se me fosse oferecida essa possibilidade". Uma vida que, prossegue ele, foi dominada "por três paixões simples, mas de força irresistível: a sede de amor, a busca do conhecimento e uma imensa piedade pelos sofrimentos humanos".

Descendente de família *whig* que se distinguiu desde o século XVI na luta pelas liberdades constitucionais, Russell, sem dúvida, herdara de seus antepassados o espírito de revolta contra todo dogmatismo e todo autoritarismo. Um desses antepassados, lorde William Russell, participou da conjura contra Carlos II e foi justiçado; seu avô, lorde John Russell, foi ministro da rainha Vitória, lutou pela reforma eleitoral e, entre outras coisas, visitou Napoleão na ilha de Elba; seu pai, Visconde de Amberley, foi discípulo e depois amigo de Stuart Mill, membro do Parlamento em 1861-1862, tornou-se convencido promotor do "controle da natalidade" e morreu em 1876; sua mãe Catarina, filha do segundo lorde Stanley de Alderley, morreu em 1875.

Bertrand Arthur William Russell nascera em 18 de maio de 1872 em Ravenscroft, nas proximidades de Tintern, em Monmouthshire. Depois da morte precoce de seus genitores, foi acolhido na casa de sua avó, "Lady John", escocesa e presbiteriana, que defendeu os direitos dos escoceses e atacou a política imperialista da Grã-Bretanha na África. Russell recebeu sua educação inicial de

preceptores particulares agnósticos, aprendeu perfeitamente o francês e o alemão e, na biblioteca de seu avô, adquiriu gosto pela história e descobriu na geometria de Euclides as alegrias que podem ser dadas pelo rigor e a clareza da matemática.

A infância de Russell não foi infância feliz. Aos dezoito anos, porém, ingressou como aluno do Trinity College de Cambridge. Então, Cambridge lhe revelou "um mundo novo" e ofereceu-lhe "um período de infinita delícia". Foi lá que estreitou laços de amizade com homens como Lowes Dickinson, o dr. Trevelyan, Mc Taggart, Sidgwick e G. E. Moore. Mais tarde, sempre no Trinity, teve como discípulo L. Wittgenstein, o inspirador do neopositivismo do Círculo de Viena e mestre reconhecido do movimento analítico-lingüístico hoje conhecido como *Cambridge-Oxford-Philosophy*. Falando do encontro com Wittgenstein, Russell diz que representou para ele "uma das aventuras intelectuais mais excitantes de minha vida". Posteriormente, Russell e Wittgenstein afastaram-se cada vez mais, até romperem completamente a sua amizade.

No Trinity, sob influência de J. M. F. Mc Taggart, durante breve período, Russell foi hegeliano, de um hegelianismo transmitido através de Bradley. Mas em 1898, com a ajuda de Moore, libertou-se do idealismo. Escreve ele: "Em Cambridge, li Kant e Hegel, bem como a *Lógica* de Bradley, que me influenciou profundamente. Durante alguns anos, fui discípulo de Bradley, mas em torno de 1898 mudei meus pontos de vista, em grande parte por causa das argumentações de G. E. Moore (...). Ele assumiu a guia da rebelião e eu o segui com a sensação de libertação. Bradley sustentava que qualquer coisa em que crê o senso comum é mera aparência. Pois nós passamos ao extremo oposto: passamos a pensar que é real *qualquer coisa* que o senso comum, não influenciado pela filosofia e pela religião, supõe que seja real. Com a sensação de escapar de uma prisão, nos permitimos pensar que a grama é verde, que o sol e as estrelas existiriam ainda que ninguém tivesse consciência de sua existência (...). E foi assim que o mundo, que até então fôra sutil e lógico, de repente tornou-se rico, variado e sólido".

2. O atomismo lógico e o encontro de Russell com Peano

Foi desse modo, portanto, que Russell se libertou das cadeias do idealismo e voltou à trilha do tradicional *empirismo* da filosofia inglesa. E passaria a contribuir para essa concepção empírica e realista da filosofia com toda uma longa série de livros relativos a vitais e difíceis questões de gnosiologia e epistemologia: *Os problemas da filosofia* (1912), *O nosso conhecimento do mundo externo*

(1914), *Misticismo e lógica* (1918), *A análise da mente* (1921), *A análise da matéria* (1927) e *O conhecimento humano: seu objetivo e seus limites* (1948).

E, embora num desenvolvimento que viu mudados alguns de seus pontos de vista, Russell sempre sustentou que "a filosofia não pode ser fecunda se está afastada da ciência". E prossegue ele em *A minha vida em filosofia* (1959): "Não pretendo dizer com isso que o filósofo deveria se 'manter informado' de alguma ciência como passatempo dominical. Pretendo dizer algo de muito mais profundo, isto é, que a imaginação do filósofo deveria estar impregnada de concepções científicas e que ele deveria estar convencido de que a ciência nos pôs diante de um mundo novo, com conceitos novos e novos métodos, não conhecidos em outras épocas, que a experiência mostrou serem frutíferos lá onde os velhos conceitos e os velhos métodos se demonstraram estéreis".

Para Russell, pois, "para ter algum valor, uma filosofia deve se construir sobre amplos e sólidos fundamentos de conhecimentos não especificamente filosóficos". E o Russell da década de 60 via sua própria concepção do mundo como "uma concepção resultante da síntese de quatro ciências diferentes, ou seja, a física, a fisiologia, a psicologia e a lógica matemática".

Russell escrevia tudo isso em 1959. Mas, voltando atrás, ele situa em 1899-1900 a data fundamental do seu trabalho filosófico: foi nessa época que ele adotou "a filosofia do atomismo lógico e a técnica de Peano na lógica matemática (...). A reviravolta desses anos representou uma revolução, ao passo que as mudanças posteriores tiveram o caráter de evolução". O *atomismo lógico* pretendia ser uma filosofia emergente da simbiose entre um empirismo radical e uma lógica perspicaz: a lógica oferece as formas-padrão do raciocínio correto e o empirismo oferece premissas, que são proposições atômicas ou proposições complexas, *construídas* a partir das primeiras.

Escrevia Russell em 1918, em *A filosofia do atomismo lógico:* "A razão por que chamo minha doutrina de atomismo lógico é que os átomos aos quais desejo chegar como resíduos últimos da análise são átomos lógicos e não átomos físicos". A proposição atômica descreve um fato, afirma que uma coisa tem certa qualidade ou que determinadas coisas têm certas relações. Um fato atômico, por seu turno, é o que torna verdadeira ou falsa uma proposição atômica. "Sócrates é ateniense" é uma proposição atômica, que expressa o fato de Sócrates ser cidadão ateniense. "Sócrates é marido de Santipa" é outra proposição atômica. "Sócrates é ateniense e marido de Santipa" é proposição complexa ou molecular. Veremos essas idéias retornarem no *Tractatus lógico-philosophicus,* de L. Wittgenstein.

No que se refere ao encontro com José Peano, "o grande mestre da arte do raciocínio formal entre os homens dos nossos dias", escreve Russell: "Foi no Congresso Internacional de Filosofia de Paris, no ano de 1900, que me dei conta da importância de uma reforma lógica na filosofia da matemática. E dei-me conta ao ouvir as discussões entre Peano de Turim e os outros filósofos lá reunidos. Até então não havia lido as obras de Peano, mas fiquei impressionado com o fato de que, em cada discussão, ele revelava maior precisão e maior rigor lógico do que qualquer outro. Fui a ele e disse-lhe: 'Gostaria de ler todas as suas obras. Tem exemplares delas consigo?' Ele as tinha. E imediatamente eu as li todas. Foram aqueles livros que deram o impulso necessário às minhas teorias sobre os princípios da matemática".

Russell já estudara grande precursor da lógica matemática, isto é, Leibniz (*A filosofia de Leibniz,* 1900). E, no Trinity College de Cambridge, cultivara muito bem o seu interesse pela geometria e a matemática. Em 1903, publicou *Os princípios da matemática,* onde se propõe "a mostrar, em primeiro lugar, que toda a matemática procede da lógica simbólica, depois de descobrir, tanto quanto é possível, quais são os princípios da própria lógica simbólica".

Pois bem, enquanto ilustrava o primeiro objetivo com o livro citado, Russell pretendeu desenvolver o segundo com os *Principia Mathematica,* três grandes volumes elaborados em colaboração com A. N. Whitehead, publicados respectivamente em 1910, 1912 e 1913. Como as concepções lógicas de Russell serão tratadas no capítulo sobre o desenvolvimento das ciências matemáticas e físico-naturais no século XX, aqui diremos somente que, juntamente com o alemão Gottlob Frege, ele considera que a matemática pode ser reduzida a um ramo da lógica; que "a matemática pura é a classe de todas as proposições da forma '*p* implica *q*' "; que não existem conceitos típicos da matemática que não possam ser reduzidos a conceitos lógicos (de lógica das classes) e que, com maior razão, não existem procedimentos de cálculo e de derivação dentro da matemática que não possam ser resumidos em derivações de caráter puramente formal.

3. A teoria das descrições

Próximo a Frege no programa logicista, Russell, em sua reação ao idealismo, também está de acordo com Frege ao sustentar o realismo platônico para os objetos da matemática: os números, as classes, as relações etc., têm *existência* independente do sujeito e da experiência. Uma relação como "Se A = B e B = C, então A = C" existe independentemente do sujeito que a pensa: existe e é *sempre*

verdadeira. Entretanto, há uma questão importante sobre a qual, naquela época, Russell se distanciou de Frege: trata-se da sua *Teoria das descrições* (1905). Frege fizera notar que expressões como "a estrela da manhã" e "a estrela vespertina", embora indicando o mesmo planeta Vênus, dizem coisas diferentes, apresentando sentidos diferentes. Conseqüentemente, ele distinguira entre *sentido* (Sinn) e *significado* (Bedeutung) ou, em termos clássicos, entre *conotação* e *denotação* ou *intensão* e *extensão*. As duas expressões têm o mesmo significado ou a mesma denotação, ou seja, indicam o mesmo objeto, ao passo que o seu sentido ou conotação, isto é, o que dizem desse objeto, é diferente.

Ora, Alexius Meinong também refletira sobre esses problemas e sobre o *status* de certas frases como "a montanha de ouro não existe" ou "o círculo quadrado não existe". Trata-se de proposições verdadeiras que, em alguns casos, podem também ser úteis. Mas eis o problema: como pode uma proposição ser verdadeira e ter significado se ela se refere ao nada? Pensou-se então que deveria haver algum sentido em que exista tanto *as montanhas de ouro* como os *círculos quadrados,* isto é, os objetos indicados pelas *expressões denotativas.* Em suma, ainda que não existam realmente, as montanhas de ouro, as quimeras e os círculos quadrados devem de alguma forma ter algum tipo de existência se as expressões que os denotam são parte de enunciados que têm significado e são verdadeiros, como é o caso da afirmação "o círculo quadrado não existe".

Russell se rebelou contra o reino das sombras de Meinong. E, para evitar os becos sem saída e os enigmas a que tais expressões denotativas levam, propôs uma análise que visava a fazer desaparecer tais expressões, pela qual, ao invés de dizer "a montanha de ouro não existe", se possa dizer que "não há nenhuma entidade que, ao mesmo tempo, seja de ouro e seja montanha". Tal análise elimina a locução "uma montanha de ouro" e, conseqüentemente, elimina também qualquer razão de crer que o objeto por ela indicado tenha algum tipo de existência.

Desse modo, a proposição "o atual rei da França é calvo" torna-se "nem sempre é falso de x que x é agora rei da França e que x é calvo e que y seja sempre verdadeiro que, se y é atualmente rei da França, y é idêntico a x". A proposição "Jorge IV queria saber se Scott era o autor de *Waverly*" se transforma em "Jorge IV queria saber se um e somente um homem escrevera *Waverly* e se Scott era esse homem". A frase "o círculo quadrado não existe" torna-se "não é nunca verdadeiro que x seja circular, y seja quadrado e não seja sempre falso que x e y se identificam". Como se vê, nas *reconstruções* de Russell, desaparecem as expressões denotativas e desaparecem as formas do verbo "existir" e do verbo "ser" em função não-copulativa.

Exposta em 1905, essa teoria foi depois desenvolvida nos *Principia Mathematica,* onde Russell distingue entre *descrições indefinidas* ou *ambíguas* ("um homem", "alguém que caminha" etc.) e *descrições definidas* ("o primeiro rei de Roma", "o assim e assado" etc.). Por esse caminho, Russell pensava eliminar os paradoxos metafísicos da "existência" e os paradoxos dos não-existentes. Em suma, a teoria das descrições de Russell afirma essencialmente que as expressões denotativas são incompletas, ou seja, são incapazes de ter significado por si sós e se distinguem claramente dos nomes próprios (que, tomados isoladamente, têm significado).

Recentemente, em 1950, P. F. Strawson, com seu ensaio *Sobre a referência,* atacou a teoria de Russell: "Nem as regras aristotélicas nem as de Russell dão a lógica exata de algumas expressões da linguagem comum, porque a linguagem comum não tem lógica exata". Nas pegadas do "segundo" Wittgenstein, prossegue Strawson: "Eu explico e ilustro as convenções que governam o uso da expressão. Isso é dar o significado da expressão. E é bem diferente de dar (em qualquer sentido) o objeto ao qual ela se refere: com efeito, a expressão em si não se refere a nada, ainda que, em ocasiões diversas, possa ser usada para se referir a inumeráveis coisas". Substancialmente, Strawson censura Russell por ter feito confusão entre o enunciado e o *uso* do enunciado. A intenção de Russell, disse L. Linsky (*Referência,* 1967), é a de analisar certo tipo de proposições; já a intenção de Strawson é a de estudar certo uso das palavras.

Russell replicou — e duramente — a Strawson. Ele via a divergência de fundo entre filósofos como Strawson e ele próprio no fato de que "eles estão convencidos de que o falar comum é suficientemente bom não só para a vida cotidiana, mas também para a filosofia". Russell não consegue se dar conta de tais pretensões: se a física abandonou a linguagem comum, com indubitável êxito, por que então isso deveria ser proibido à filosofia? Atualmente, a questão passa por mãos refinadas como as de Saul A. Kripke e Hilary Putnam. Kripke propôs (em *Nome e necessidade,* 1970) uma "nova teoria da referência". As teorias sobre os genes ou sobre os elétrons, por exemplo, mudaram radicalmente em poucas décadas. Mas nós continuamos a falar de genes e elétrons. Será que estamos nos referindo às mesmas coisas com esses nomes (genes, elétrons) ou será que os genes e elétrons das velhas teorias não existem mais? Kripke introduz a idéia de *denominador rígido.* O nome próprio é um denominador rígido, designando o mesmo indivíduo "em todo mundo possível", enquanto as descrições designam indivíduos diversos em diversos mundos possíveis. Desse modo, a identidade entre designadores rígidos e descrições são apenas contingentes.

4. Russell contra o "segundo" Wittgenstein e a filosofia analítica

Atento analista da linguagem, durante toda a sua vida Russell submeteu ao "microscópio da lógica" toda uma série de questões filosoficamente relevantes e amiúde difíceis e complicadas. Mas o fez preocupado sempre com a relação que a linguagem deve ter com os fatos, se deve haver conhecimento válido. Naturalmente, Russell tem consciência dos *limites* do empirismo. Com efeito, o empirismo pode ser definido com a afirmação de que "todo o conhecimento sintético é baseado na experiência". Mas esse princípio não se baseia na experiência. Conseqüentemente, o empirismo é uma teoria que mostra suas inadequações.

E, no entanto, diz Russell, entre as teorias disponíveis, o empirismo é a teoria melhor. Contrário ao pragmatismo, Russell também era avesso àqueles neopositivistas (Neurath, Hempel e outros) que pareciam ter esquecido que o objetivo das palavras "é o de se ocupar de coisas diferentes das palavras". Mas Russell reservou os seus ataques mais ferozes ao "segundo" Wittgenstein e à filosofia da linguagem. Como se verá nas páginas dedicadas tanto ao "segundo" Wittgenstein como à filosofia analítica, as acusações de Russell caem substancialmente fora do alvo, já que a filosofia analítica se preocupa com as palavras precisamente por que a filosofia analítica está atenta para uma relação não enevoada ou ilusória entre as palavras e as coisas, ou melhor, entre as palavras e a vida.

Mas passemos às críticas de Russell. Escreveu ele sobre Wittgenstein: "O primeiro Wittgenstein, que eu conhecia intimamente, era homem dedicado intensa e apaixonadamente ao pensamento filosófico, profundamente consciente dos difíceis problemas de que eu, como ele, percebia a importância e de posse (pelo menos eu assim pensava) de verdadeiro gênio filosófico. O novo Wittgenstein, ao contrário, parece ter cansado de pensar seriamente e parece ter inventado uma doutrina capaz de tornar essa atividade desnecessária. Não creio, sequer por um instante, que uma doutrina que tem essas melancólicas conseqüências seja verdadeira".

Sobre o movimento analítico em seu conjunto, disse Russell: "Pelo que eu entendi, a doutrina consiste em sustentar que a linguagem da vida cotidiana, com as palavras usadas em seu significado comum, basta para a filosofia, pois esta não teria necessidade de termos técnicos ou de mudanças de significado nos termos comuns. Não consigo absolutamente aceitar essa opinião. Sou contrário a ela: a) porque é insincera; b) porque é suscetível de desculpar a ignorância da matemática, da física e da neurologia naqueles que tiveram somente uma educação clássica; c) porque é

apresentada por alguns com o tom de cerimoniosa retidão, como se a oposição a ela fosse pecado contra a democracia; d) porque torna esmiuçada e superficial a filosofia; e) porque torna quase inevitável a perpetuação entre os filósofos daquela atitude confusa que eles retomaram do senso comum".

Em suma, Russell acredita que os filósofos da linguagem estão praticando a mística do *uso comum*. E rejeita o fato de que os oxfordianos consideram a linguagem comum como o banco de provas de qualquer outra linguagem. Claro, na linguagem comum não queremos de modo algum "ficar discorrendo sobre o sol que surge e que cai. Mas os astrônomos acham melhor uma linguagem diferente e eu sustento que uma linguagem diferente também é preferível em filosofia".

Ora, por tudo o que foi dito, se deduz que Russell, em primeiro lugar, ataca a análise filosófica porque considera que ela significa a exclusão de toda linguagem técnica. Por isso, compara o analista a Carlostádio (que, abraçando a heresia abecedária, passou a buscar a verdade na boca dos homens mais ignorantes do gênero humano), a Pascal com suas "razões do coração", a Rousseau próximo do seu "nobre selvagem" e a Tolstoi, que preferia *A cabana do pai Tomás* à literatura mais sofisticada. A outra acusação que Russell faz a Oxford é que a filosofia que nela se faz "parece uma disciplina desprovida de relevância e de interesse. Discutir ao infinito o que os tolos entendem quando dizem tolices pode ser divertido, mas é muito difícil que seja importante". Diz ele: "Esses filósofos fazem-me sempre pensar naquele negociante ao qual perguntei qual era o caminho mais curto para Wincester. Ele gritou a um homem que estava no fundo de sua bodega:

— O senhor quer saber qual é a estrada mais curta para Wincester.

— Sim.

— A estrada mais curta?

— Sim.

— Não sei.

Ele queria conhecer com clareza a natureza da pergunta, mas não tinha nenhum interesse em responder a ela. É exatamente isso o que a filosofia moderna faz para aqueles que procuram apaixonadamente a verdade".

Aqui, Russell critica a filosofia analítica por se interessar mais pelo sentido dos discursos do que por sua veracidade. Escreve ele no *Prefácio* a *Palavras e coisas,* de Gellner: "Quando jovem, eu possuía um relógio do qual se podia tirar o pêndulo. Percebi que, sem o pêndulo, o relógio andava muito mais depressa. Se o objetivo fundamental de um relógio é o de funcionar, era preferível retirar o pêndulo. Ele não podia mais apontar a hora, mas isso não teria

importância, se se conseguisse aprender a ser indiferente ao passar do tempo. Pois a filosofia lingüística, que se ocupa da linguagem e não do mundo, é como um menino que prefere o relógio sem o pêndulo porque, embora não aponte mais a hora, funciona com maior facilidade e um ritmo bem mais divertido".

São duas, portanto, as acusações que Russell levanta contra a filosofia analítica: por um lado, ela praticaria o culto ao *uso comum* da linguagem, a despeito de toda linguagem técnica; por outro lado, ao invés de buscar o sentido das coisas e da realidade, ela se ocuparia de modo estéril com o sentido das palavras.

5. Russell: a moral e o cristianismo

Persuadido de que os valores não podem ser deduzidos logicamente do conhecimento, Russell foi tenaz defensor da liberdade do indivíduo contra toda ditadura e contra os abusos do poder. Sensível às injustiças sociais, Russell também foi convicto defensor do pacifismo. Ele fez questão de escrever, falando sobre a Primeira Guerra Mundial: "Um efeito da guerra foi o de tirar-me a possibilidade de continuar a viver em um mundo de abstrações. Eu olhava para os jovens que subiam nos trens militares para irem se fazer massacrar nas trincheiras por culpa da estupidez dos generais. Sentia uma intensa compreensão para com aqueles jovens e me sentia ligado ao mundo real, em um estranho matrimônio de dor. Todos os elevados pensamentos que eu tivera sobre o mundo abstrato pareciam-me pequenos e vulgares diante dos terríveis sofrimentos que me circundavam. O mundo não humano tornava-se um refúgio ocasional, mas não uma pátria onde fosse possível construir uma moradia permanente".

Com suas dilacerações e seus sofrimentos, amiúde inúteis, a vida irredutível e obstinada levou Russell do céu da matemática à terra dos homens sofredores. Adversário das injustiças do capitalismo, Russell não foi menos duro em relação aos métodos do bolchevismo. Em *Teoria e prática do bolchevismo* (1920), podemos ler: "O sectarismo e a crueldade mongólica de Lênin (com quem Russell manteve uma longa conversação em 1920) gelaram-me o sangue nas veias". Em 1952, Russell pediu ao governo norte-americano que fosse libertado Morton Sobell (acusado por Rosenberg em 1951), que fôra condenado a trinta anos de prisão por espionagem. Em 1954, apoiado por Einstein, promoveu uma campanha contra os armamentos atômicos. Durante a crise de Cuba, escreveu a Kennedy e Kruschev duas cartas memoráveis. Alguns meses mais tarde, escreveu ao *Izvestia* para combater a hostilidade russa em relação aos judeus. Pacifista durante a Primeira Guerra Mundial,

colocou-se ao lado dos aliados na Segunda Guerra. Horrorizado com os crimes nazistas, criou posteriormente a "Fundação Atlântica da Paz" para levantar a consciência das massas contra a guerra dos Estados Unidos no Vietnã e inspirou o "Tribunal Russell" para desmascarar os crimes de guerra contra o Vietnã.

Pacifista coerente e demistificador corajoso, Russell pagou pessoalmente pelos seus ideais. Foi processado várias vezes, esteve em prisão, enfrentou a impopularidade, foi-lhe tirada a cátedra de filosofia no City College de Nova Iorque. E isso porque, por solicitação de certa sra. Jean Kay, de Brooklin, a Corte Suprema de Nova Iorque decretou o afastamento de Russell, cuja obra foi qualificada de "obscena, libidinosa, lasciva, depravada, erótica, afrodisíaca, irreverente, pobre de espírito, mentirosa e desprovida de qualquer fibra moral". A intervenção conjunta de Einstein, Dewey e Whitehead em favor de Russell não conseguiu vencer a petição da sra. Kay.

Russell defendeu o amor livre. Casou-se quatro vezes e, evidentemente, divorciou-se três vezes. Em 1927, juntamente com a segunda mulher, Dora Winefred Black, chegou a fundar uma escola baseada em princípios educativos "revolucionários": nela, os rapazes e moças liam aquilo que quisessem, nunca eram punidos, tomavam banho juntos e corriam nus pelo parque. A escola faliu.

No fundo, para Russell, somente as afirmações tautológicas da matemática e as afirmações sintéticas das ciências empíricas têm sentido. E, com base nesses fundamentos, é óbvio que caem por terra toda fé, toda visão metafísica do mundo e toda religião. Escreve Russell: "O mundo não necessita de dogmas, necessita de pesquisa livre". Como todas as outras religiões, ele considerou o cristianismo (por exemplo, em *Por que não sou cristão?,* onde registra também o debate que teve na BBC com o padre Copleston, S. J.), do ponto de vista teórico, como um conjunto de contra-sensos e, do ponto de vista ético, como implicando uma moral desumana e obscurantista.

A respeito desse ponto, porém, surge a forte suspeita de que Russell não tenha querido reconhecer outra interpretação histórica do cristianismo diferente da visão imperante na Inglaterra no cinzento período da época vitoriana. Na realidade, como recorda o seu biógrafo A. Wood, Russell "combateu um estado de coisas cruel e absurdo, no qual os jovens eram mantidos deliberadamente na ignorância dos fatos sexuais, de modo que um rapaz podia acreditar que as mudanças da puberdade fossem sintomas de alguma pavorosa doença e uma moça podia se casar sem saber o que a esperava em sua noite de núpcias, no qual ensinava-se às mulheres a ver as relações sexuais não como uma fonte de alegria, mas como um penoso dever matrimonial, no qual a *pruderie* chegava ao ponto de envolver em drapeados as pernas dos pianos, no qual o mistério

criado artificialmente evocava uma curiosidade doentia e a hipocrisia se acompanhava da infelicidade, no qual não havia saída da infelicidade de um matrimônio fracassado senão através das complicadas provas legais do adultério e no qual um rígido código moral se acompanhava da tácita aceitação da prostituição".

Russell dedicou sua vida a um mundo novo, no qual, como ele fazia questão de dizer, "o espírito criativo é vivaz, e em que a vida é uma aventura cheia de alegria e de esperança (...), um mundo no qual o afeto tenha livre trânsito e onde a crueldade e a inveja tenham sido afugentadas pela felicidade e pelo desenvolvimento livre e solto de todos aqueles instintos que constroem a vida e a enchem de delícias intelectuais. Esse mundo é possível: ele espera apenas que os homens queiram criá-lo".

Russell também escreveu uma brilhante *História da filosofia ocidental* (4 vols., 1934), onde tenta mostrar que "os filósofos são resultado do seu meio social". Bertrand Russell morreu na noite de 3 de fevereiro de 1970, uma segunda-feira.

6. A. N. Whitehead: processo e realidade

Alfred North Whitehead nasceu em Ramsgate, no Kent, em 1861. Sem deixar de lado as línguas clássicas e a história, dedicou-se ao estudo da matemática. Em 1898, publicou o seu *Tratado de álgebra universal.* Juntamente com Russell, escreveu os *Principia Mathematica* (1910-1913). Ensinou matemática em Cambridge e depois em Londres até 1924. Nesse ano, aposentou-se como professor de matemática, mas, ao mesmo tempo, foi chamado a ensinar filosofia na Universidade de Harvard. Deu aulas até 1937 e morreu em 1947. São numerosas as suas obras filosóficas: *A ciência e o mundo moderno* (1925), *O devir da religião* (1926), *Aventuras de idéias* (1933), *Modos do pensamento* (1938). Sua principal obra filosófica é *Processo e realidade,* de 1929.

Escreve Whitehead: "Esses três livros — *A ciência e o mundo moderno, Processo e realidade* e *Aventuras de idéias* — constituem uma tentativa de expressar um modo de entender a natureza das coisas ressaltando que esse modo de entender é corroborado pelo exame das mudanças ocorridas na experiência humana". Substancialmente, a intenção de fundo de Whitehead é a de construir uma metafísica ou visão de mundo que se baseie, se entrelace e esteja em mútua relação com as generalizações mais avançadas das ciências.

Em *Processo e realidade,* podemos ler: "A filosofia especulativa é o esforço de compor um sistema coerente, lógico e necessário de idéias gerais, mediante as quais cada elemento de nossa experiên-

cia possa ser interpretado". As ciências particulares iluminam aspectos específicos da realidade. "Sem esses esforços visando uma coordenação, os pensamentos destacados floresceriam em momentos inúteis, iluminariam uma fase transitória de reflexão e então se extinguiriam e seriam esquecidos".

Há, pois, uma inter-relação entre ciência e filosofia: "Cada uma das duas ajuda a outra. A função da filosofia é trabalhar pela concordância das idéias que aparecem ilustradas pelos fatos concretos do mundo real. (...) Ciência e filosofia se criticam reciprocamente e cada qual fornece à outra o material imaginativo. Um sistema filosófico deveria apresentar a elucidação daquele fato concreto que as ciências abstraem. E as ciências deveriam encontrar os seus princípios nos fatos concretos que um sistema filosófico apresenta. A história do pensamento é a história da medida, da falência e do sucesso dessa empresa que lhes é comum".

Em outros termos, afirma Whitehead em *Aventuras das idéias,* "a ciência pode apresentar fatos irredutíveis e obstinados" contra os quais se chocam as generalizações filosóficas, ao passo que, por outro lado, vemos que "intuições filosóficas" se transformaram (e se transformam) em "método científico" e que "o ofício próprio da filosofia é de desafiar as meias-verdades que constituem os princípios primeiros da ciência" e de chegar à "visão orgânica" em que tais princípios são vistos em suas relações recíprocas. Conseqüentemente, não temos razão nenhuma para nos escandalizar com a multiplicidade dos sistemas filosóficos que se sucederam ao longo dos tempos. Isso também aconteceu com as ciências. Ademais, "um contraste de teorias não é uma catástrofe, é uma possibilidade a explorar".

Com base em tais considerações, Whitehead logo se conscientizou da relevância que a teoria da relatividade conquistara para qualquer metafísica do universo que não queira se perder em verbalismos vazios. Em 1919, a expedição de Eddington no Sul da África (onde, em 29 de março fizeram-se fotografias durante um eclipse total do sol) confirmara a teoria de Einstein *contra* a teoria de Newton. Whitehead estava presente à sessão da Royal Society durante a qual o "astrônomo real" anunciou que as provas fotográficas haviam confirmado a previsão de Einstein relativa à flexão dos raios luminosos em passagem perto do sol.

A esse propósito, relata Whitehead: "O clima de interesse tenso e palpitante era precisamente aquele do drama grego: nós éramos o coro que comentava os decretos do destino, revelados pelo desenvolvimento de acontecimentos extraordinários. A própria cenografia tinha elementos de dramaticidade: o cerimonial tradicional e, ao fundo, o retrato de Newton, a nos recordar que a maior das generalizações científicas recebia agora, depois de dois séculos,

a sua primeira modificação. Não faltava sequer o interesse pessoal: uma grande aventura do pensamento por fim chegara a salvo à outra margem. Que se me permita recordar que a essência dramática da tragédia não é a desventura. Ela reside na solenidade do processo inexorável e inelutável dos acontecimentos (...)".

Na opinião de Whitehead, não apenas a vida da humanidade, mas toda a história do universo é *processualidade* no espaço e no tempo. Na realidade, nós não experimentamos substâncias e qualidades, mas muito mais um *processo* constituído pela incessante verificação de *acontecimentos* uns em relação com os outros. Enquanto o objeto da filosofia mecanicista, isto é, as partículas elementares, são estáticas e fechadas em si mesmas, "o acontecimento é um conjunto de relações que nascem do fato de ser uma relação 'prênsil' ou de intencionalidade com todo o universo" (M. dal Pra).

Assim, não é a *substância* o instrumento eficaz para compreender o mundo, e sim a idéia de *acontecimento.* As idéias de substância, de "matéria inerte" e de tempo e espaço absolutos eram os conceitos da física newtoniana. Mas é a física contemporânea que nos força a abandonar tais categorias e falar de "acontecimentos ligados por suas relações espácio-temporais". Assim, o universo inteiro não é mais uma coisa estática, mas um *processo.* Ele não é uma máquina, senão um organismo que "co-cresce", onde vemos que o sujeito não é, como pretendem os idealistas, o ponto de partida do processo, e sim um ponto de chegada, no sentido de que a autoconsciência é aquele acontecimento bastante raro que se realiza a partir de outro conjunto de acontecimentos que é o corpo humano.

O universo é um organismo onde não se esquece o passado: pelo contrário, condiciona a *criação* de sínteses sempre *novas,* que encarnam aqueles "objetos eternos" que Platão chamava de "essências" ou "formas", que são potencialidades e possibilidades que o processo da realidade seleciona e realiza. Desse modo, o processo é permanência e emergência. E Whitehead chama os objetos eternos de Deus. Ou melhor, como *natureza originária,* Deus contém em si objetos eternos e, como *natureza conseqüente,* Deus é o princípio da realidade concreta, vive no processo, co-cresce com o universo.

Escreve Whitehead: "Deus não é o criador do mundo, mas o seu salvador". As "entidades atuais" realizaram valores, isto é, objetos eternos. E são estes — e, portanto, Deus — que dão sentido ao mundo. Como *natureza originária,* Deus é harmonia de todos os valores; como *natureza conseqüente,* é a realização do valor no processo. Nesse sentido, "Deus está *em nós* pela alegria do valor realizado e pela dor do valor não realizado ou destruído, pela possibilidade perdida e desperdiçada do bem. E está *além de nós,* na possibilidade transcendente para a qual tendemos, *sentindo-a* sempre no bem e no mal, como valor originário do mundo" (E. Paci).

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) foi o filósofo vienense que, com o Tractatus, *inspirou o neopositivismo e posteriormente, na década de 30, foi o maior representante da "filosofia da linguagem".*

Capítulo XXIV

LUDWIG WITTGENSTEIN: DO TRACTATUS LOGICO-PHILOPHICUS ÀS PESQUISAS FILOSÓFICAS

1. A vida

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena, em 1889. Encaminhado pelo pai (Karl Wittgenstein, fundador da indústria do aço no Império dos Habsburgos) para estudar engenharia, inscreveu-se na Technische Hochschule de Berlim-Charlottenburg (1906-1907). Posteriormente (1908-1911), transferiu-se para a Faculdade de Engenharia de Manchester, de onde, em 1911, a conselho de G. Frege, foi para Cambridge (Trinity College) para estudar os fundamentos de matemática, sob a guia de Betrand Russell.

Em 1914, com a explosão da Primeira Guerra Mundial, alistou-se como voluntário no Exército austríaco. Feito prisioneiro pelos italianos em 1918, transcorreu quase um ano no campo de prisioneiros de Cassino. Libertado em agosto de 1919, encontrou-se logo depois com Russell na Holanda para discutir o manuscrito do trabalho que seria publicado em 1921 com o título, proposto por G. E. Moore, de *Tractatus logico-philosophicus*. De 1920 a 1926, ensinou como professor primário em três pequenas localidades da Baixa Áustria. De 1926 a 1928, projetou e supervisionou os trabalhos de construção da casa vienense de uma de suas irmãs.

Retornou a Cambridge em 1929, onde lhe foi conferida a láurea em junho. Em 1930, tornou-se *fellow* no Trinity College, iniciando a sua atividade de professor. Em 1939, sucedeu a G. E. Moore na cátedra de filosofia. Quando da Segunda Guerra Mundial, durante certo tempo, trabalhou como maqueiro no Guy's Hospital de Londres. Depois, trabalhou num laboratório médico em Newcastle. Deu suas últimas aulas em 1947. Transcorreu o ano de 1948, em solidão, na Irlanda. Em 1949, foi aos Estados Unidos, em visita ao seu ex-aluno e amigo Norman Malcolm.

Voltando a Cambridge, descobriu que estava com câncer. Morreu em 29 de abril de 1951 em casa de seu médico, o dr. Bevan, que o hospedara. N. Malcolm escreve que, antes de ficar inconsciente, Wittggenstein murmurou à sra. Bevan: "Diga a eles que eu tive vida maravilhosa!" E é ainda Malcolm que comenta: "Com esse 'eles', aludia, sem dúvida, aos seus amigos íntimos. Quando penso em seu profundo pessimismo, na intensidade de seus sofrimentos mentais e morais, na inflexibilidade com que estimulou o seu próprio intelecto, em sua necessidade de afeto ligada a uma aspereza que repelia o afeto, parece-me que sua vida deve ter sido cruelmente infeliz. E no entanto, quando estava para morrer, ele próprio exclamou que sua vida havia sido maravilhosa! Palavras misteriosas e estranhamente comoventes!"

2. *O Tractatus logico-philosophicus*

O *Tractatus logico-philosophicus* saiu em 1921, em alemão, nos "Annalen der Naturphilosophie" (vol. XIV, 3-4, pp. 185-262), sendo publicado em inglês em 1922, acompanhado do texto alemão, pelo editor Kegan Paul de Londres, com introdução de Bertrand Russell. As teses fundamentais do *Tractatus* são as seguintes: "o mundo é tudo o que acontece" (prop. 1); "o que acontece, o fato, é a existência dos fatos atômicos" (prop. 2); "a representação lógica dos fatos é o pensamento" (prop. 3); "o pensamento é a proposição exata" (prop. 4); "a proposição é uma função de verdade das proposições elementares" (prop. 5); "a fórmula geral da função de verdade é [ρ, ξ, N(ξ)]: essa é a fórmula geral da proposição" (prop. 6); "aquilo de que não se pode falar, deve-se calar" (prop. 7).

Em uma primeira consideração, encontramos no *Tractatus* uma *ontologia:* "O mundo se divide em fatos" (prop. 1.1). Mas o próprio fato é divisível: "Aquilo que acontece, o fato, é a existência de fatos atômicos" (prop. 2). E os fatos atômicos, por seu turno, são constituídos por objetos simples: estes são a substância do mundo. "O fato atômico é uma combinação de objetos (entidades, coisas)" (prop. 2.01). "O objeto é simples" (prop. 2.02). "Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos" (prop. 2.021). "O fixo, o consistente e o objeto são uma só coisa" (prop. 2.017). "O objeto é o fixo, o consistente; a configuração é o mutável, o instável" (prop. 2.0271).

À teoria da realidade corresponde a teoria da linguagem. Segundo o Wittgenstein do *Tractatus* (ou, como se diz, o "primeiro" Wittgenstein), a linguagem é uma *representação projetória* da realidade. "Nós fazemos representações dos fatos" (prop. 2.1.). "A representação é um modelo da realidade" (prop. 2.12). E "o que a

representação deve ter em comum com a realidade para poder representá-la — exatamente ou falsamente —, segundo o seu próprio modo, é a forma de representação" (prop. 2.17).

Claro, diz Wittgenstein, "à primeira vista não parece que a proposição — assim como, por exemplo, a que está estampada no papel — seja representação da realidade de que trata. Mas a notação musical também não parece, à primeira vista, representação da música, assim como a nossa escritura fonética (ou letras) também não parece uma representação da nossa linguagem falada. E, no entanto, esses símbolos se revelam, também no sentido comum do termo, como representações daquilo que representam" (prop. 4.011). "O disco fonográfico, o pensamento musical, a notação, as ondas sonoras, estão todos, entre si, naquela relação interior representativa que se estabelece entre língua e mundo. O que é comum a todas essas coisas é a estrutura lógica (como, na fábula, os dois jovens, os seus dois cavalos e os seus lírios, que são todos, em certo sentido, uma só coisa)" (prop. 4.014).

Assim, o pensamento ou proposição representa ou *espelha projetivamente a realidade*. E a cada elemento constitutivo do real corresponde outro elemento no pensamento. A realidade consta de fatos que se resumem em fatos atômicos, compostos por seu turno de objetos simples. Analogamente, a linguagem é formada de proposições complexas (moleculares), que podem ser divididas em proposições simples ou atômicas (elementares), não ulteriormente divisíveis em outras proposições. Essas proposições elementares constituem o correspondente dos fatos atômicos. E são combinações de nomes, correspondentes aos objetos: "O nome significa o objeto. O objeto é o seu significado (...)" (prop. 3.203).

Para exemplificar, "Sócrates é ateniense" é uma proposição atômica, que descreve o fato atômico de que Sócrates é ateniense; já "Sócrates é ateniense e mestre de Platão" é proposição molecular, que reflete o fato molecular de que Sócrates é ateniense *e* mestre de Platão. A proposição atômica é a menor entidade lingüística da qual se pode proclamar o verdadeiro ou o falso. O fato atômico é o que torna verdadeira ou falsa uma proposição atômica. O fato molecular é uma combinação de fatos atômicos que torna verdadeira ou falsa uma proposição molecular.

3. A antimetafísica de Wittgenstein

Assim como entre os fatos, não há hierarquia entre as proposições: há somente coleções de proposições — e toda a coleção é todo o saber. Mas até onde se estende esse saber? Até onde se estende a *realidade* representável projetivamente através da linguagem?

Não é que Wittgenstein se tenha preocupado muito com esse problema. Como observou agudamente Paulo Filiasi-Carcano, o que o urgia era a teoria da linguagem (da qual estava convencido por outra via): foi para salvá-la que ele criou a sua ontologia, que é, efetivamente, uma pseudo-ontologia.

Entretanto, embora estudiosos como Maslow, Specht e, sobretudo, Anscombe não estejam de acordo com Russell e os neopositivista sobre esse ponto, já que estes interpretaram a *realidade* representável e, portanto, cognoscível como a *realidade empírica,* existem no próprio *Tractatus* pontos de suporte para se considerar válida a interpretação de Russell e dos neopositivistas, pelo menos sobre esse problema.

Com efeito, na prop. 2.0251, Wittgenstein acena para os objetos nos seguintes termos: "Espaço, tempo, cor (o ser colorido) etc., são formas de objetos". Assim, segundo essa proposição, um fato deveria ser espacializado, temporalizado, colorido etc., em suma, deveria ser perceptível *fisicamente.* Isso também pode ser visto na prop. 4.11, que diz que "a totalidade das proposições verdadeiras constitui a ciência natural total (ou a totalidade das ciências naturais)", e na prop. 6.53, para a qual não se pode dizer nada "senão o que se pode dizer, isto é, as proposições científicas".

"O *sentido* da proposição é a sua concordância ou discordância com as possibilidades da existência e não existência dos fatos atômicos" (prop. 4.2), ao passo que "a veracidade ou falsidade da representação consiste na concordância ou discordância do seu sentido com a realidade" (prop. 2.223). E a realidade representável pelas proposições parece se reduzir à realidade empírica.

Com base nisso, então, torna-se compreensível o ataque wittgensteiniano à metafísica: "A maior parte das proposições e das questões escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas insensatas. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões desse gênero, mas somente estabelecer a sua insensatez. A maior parte das questões e proposições de filosofia deriva do fato de não compreendermos a lógica da nossa linguagem. (São questões do tipo da questão de se o bem é mais ou menos idêntico que o belo.) E não há que se maravilhar que os mais profundos problemas *não* sejam propriamente problemas" (prop. 4.003).

Assim, somente a ciência tem sentido e "a filosofia não é ciência natural" (prop. 4.111). "A filosofia não é doutrina, mas atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações" (prop. 4.112). E se faz *atividade filosófica* mostrando a capacidade dos símbolos de representar o simbolizado e aclarando as combinações de símbolos entre si. Assim, a filosofia se transforma de doutrina em atividade clarificadora das afirmações das ciências empíricas, das tautologias lógicas e das assertivas

matemáticas e atividade dissolutória das pseudo-assertivas da metafísica.

São essas, em breve, as idéias centrais do *Tractatus*. Mas Wittgenstein se dá conta de que, embora a ciência represente projetivamente o mundo, entretanto, além da ciência e do mundo, "há verdadeiramente o inexprimível. Ele *se mostra:* é aquilo que é místico" (prop. 6.522). "O que é místico não é *como* o mundo é, mas *o que ele é*" (prop. 6.44). "O sentido do mundo deve se encontrar fora dele. No mundo, tudo é como é e acontece como acontece: nele não há nenhum valor — e, se houvesse, não teria nenhum valor (...)" (prop. 6.41). E "nós sentimos que, ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem resposta, os problemas da nossa vida não seriam sequer arranhados. Claro, não resta então nenhuma pergunta — e essa é precisamente a resposta" (prop. 6.52). "O problema da vida se resolve quando se desvanece" (prop. 6.521). Nessas afirmações consiste precisamente aquilo que é chamada a *parte mística* do *Tractatus*.

4. A interpretação não-neopositivista do *Tractatus*

Lido, discutido, pesquisado nos pressupostos e nos diversos núcleos teóricos, interpretado com base em perspectivas diversas, o *Tractatus* foi um dos livros filosóficos mais influentes deste século. E a influência mais consistente foi a que exerceu sobre os neopositivistas, que, embora rejeitando a sua parte mística, aceitaram a sua antimetafísica, retomaram a teoria da tautologicidade das assertivas lógicas, interpretaram as proposições atômicas como protocolos das ciências empíricas e assumiram a sua idéia de que a filosofia é atividade clarificadora da linguagem científica e não doutrina. Tanto mediante a *Introdução* de Bertrand Russell ao *Tractatus* como mediante a interpretação dos neopositivistas, o *Tractatus* foi visto pela maior parte dos estudiosos como a Bíblia do neopositivismo.

Entretanto, em nossos dias, essa imagem do *Tractatus* foi justamente abandonada. Wittgenstein não apenas não foi membro do *Wiener Kreis* e nunca participou das sessões do Círculo, mas também nunca foi neopositivista. Suas intenções eram bem diversas das intenções dos neopositivistas, como nos revelam suas *Cartas a Ludwig von Ficker* (1969), as *Cartas a Engelmann* (1967) e as reflexões do próprio Engelmann. Na realidade, em 1919 (portanto, três anos antes que M. Schliock, o fundador do *Wiener Kreis,* fosse chamado a Viena), Wittgenstein escreveu uma carta a L. von Ficker, com o qual estava tratando da publicação do Tractatus.

Entre outras coisas, podemos ler nessa carta: "Talvez lhe seja útil que eu lhe escreva algumas palavras sobre o meu livro: com efeito,

o senhor não extrairá grande coisa de sua leitura, essa é a minha exata opinião. De fato, o senhor não o compreenderá: o tema lhe parecerá totalmente estranho. Na realidade, porém, ele não lhe é estranho, já que o sentido do livro é um *sentido ético*. Certa vez, pensei em incluir no prefácio uma proposição que agora não está lá, mas que escreverei neste momento para o senhor, porque talvez constitua para o senhor uma chave para a compreensão do trabalho. Com efeito, eu queria escrever que o meu trabalho consiste em duas partes: aquilo que eu escrevi e, ademais, tudo aquilo que eu *não* escrevi. E precisamente esta segunda parte é a importante (...)".

Ou seja, o que não está escrito, o que não é dito porque não é dizível cientificamente é que constitui a parte mais importante: a ética e a religião. E é assim que se reconciliam em um todo consistente a "lógica" e a "filosofia" do *Tractatus* com a "mística" do próprio *Tractatus*. Na opinião de A. Janik e S. Toulmin (*A grande Viena*, 1973), este era o problema de fundo de Wittgenstein: "Poder encontrar um método qualquer para reconciliar a física de Herz e Boltzmann com a ética de Kierkegaard e Tolstoi." Mas os neopositivistas, devido aos seus interesses e às suas perspectivas, não souberam ver esse profundo problema e condenaram como contra-senso a mística de Wittgenstein.

Quem comenta é Engelmann: "Toda uma geração de alunos considerou Wittgenstein positivista, já que ele tinha em comum com os positivistas algo de enorme importância: ele traçara uma linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo que se deve calar, coisa que os positivistas também haviam feito. A diferença está apenas no fato de que eles não tinham nada sobre o que calar. O positivismo sustenta — e essa é a sua essência — que aquilo de que podemos falar é tudo o que conta na vida. Já Wittgenstein crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é precisamente aquilo sobre o qual, no seu modo de ver, devemos calar. Apesar disso, quando ele dedica um imenso cuidado a delimitar o que não é importante, não é a costa daquela ilha que ele quer examinar tão acuradamente, e sim os limites do oceano".

5. O retorno à filosofia

No *Prefácio* ao *Tractatus*, escrevia Wittgenstein que "a veracidade das idéias aqui transmitidas é intocável e definitiva" e pensava "ter, no essencial, resolvido definitivamente os problemas". Por conseguinte, Wittgenstein se calou. Os problemas estavam definitivamente resolvidos. Por isso, em 4 de julho de 1924, Wittgenstein escrevia a J. M. Keynes (que, juntamente com o matemático F. P. Ramsey, preocupava-se em fazer o filósofo austríaco

retornar a Cambridge): "O senhor me pergunta se pode fazer algo para tornar-me novamente possível o trabalho científico. Não, a esse respeito não há mais nada a fazer; com efeito, eu não tenho mais nenhum forte impulso interior para tal ocupação. Tudo o que eu realmente tinha a dizer, já o disse. E, com isso, a fonte se esgotou. Isso pode soar estranho, mas é assim mesmo".

Na realidade, não seria assim por muito tempo. Com efeito, em janeiro de 1929, Wittgenstein estava novamente em Cambridge. E o retorno a Cambridge era o retorno à filosofia. Em suma, Wittgenstein percebeu que os problemas filosóficos não haviam sido *definitivamente resolvidos*. Embora o chamado a retomar ao trabalho filosófico pareça encontrar a sua motivação em uma conferência que o matemático intuicionista L. E. Brouwer pronunciou em Viena em março de 1928, com a presença de Wittgenstein, não devemos esquecer três coisas em relação ao seu retorno à filosofia: a) os encontros que Wittgenstein manteve com alguns membros do Círculo de Viena — sobretudo Schlick e Waismann —, de cujas conversações temos hoje os relatos que nos foram deixados por Waismann no livro *Wittgenstein e o Círculo de Viena* (1967); b) os "inumeráveis colóquios" que Wittgenstein diz ter mantido com Ramsey tendo por objeto a revisão dos *Principia Mathematica* e as teses do *Tractatus* sobre a lógica e os fundamentos da matemática; c) o contato com "a linguagem real das crianças" das escolas primárias. Esses três fatos — a reflexão sobre a matemática intuicionista, os colóquios com Ramsey e a linguagem das crianças — levaram Wittgenstein a assumir nova perspectiva teórica na interpretação da linguagem.

E, em um esforço intenso, que vai das *Observações filosóficas* (1929-1930) — através da *Gramática filosófica* (1932-1934), *O livro azul e o livro marrom* (1933-1935), *Observações sobre os fundamentos da matemática* (1937-1944) e *Da certeza* (1950-1951) — às *Pesquisas filosóficas* (Parte I, 1945; Parte II, 1948-1949), Wittgenstein se afasta das soluções do *Tractatus* e elabora a sua nova perspectiva filosófica, da qual as *Pesquisas filosóficas (Philosophische Untersuchungen)* representam o documento mais elaborado.

6. As pesquisas filosóficas e a teoria dos "jogos de linguagem"

As *Pesquisas filosóficas* se iniciam com uma crítica cerrada ao esquema tradicional de interpretação que vê a linguagem como um conjunto de nomes que denominam ou designam objetos, nomes de coisas e de pessoas, unidos pela aparelhagem lógico-sintática constituída por termos como "e", "o", "se... então" etc. É óbvio que,

sendo assim concebida a linguagem, o *compreender* se reduz a dar *explicações* que se resumem em *definições ostensivas,* que postulam toda aquela série de *atos e processos mentais* que deveriam explicar a passagem da linguagem à realidade. Como se vê, a teoria da representação, o atomismo lógico e o mentalismo estão estreitamente conjugados.

Na realidade, porém, o jogo lingüístico da denominação *(Benennungssprachspiel)* não é de modo algum primário. Com efeito, se eu digo, indicando uma pessoa ou um objeto, "este é Mário" ou "isto é vermelho", haverá sempre para quem me escuta certa ambigüidade, já que não sabe a que propriedade da pessoa ou do objeto eu me referi. "Dizendo 'cada palavra desta linguagem designa alguma coisa', não dizemos *absolutamente* nada", escreve Wittgenstein nas *Observações sobre os fundamentos da matemática.* E agrega: "Pensa-se que aprender a linguagem consista em denominar objetos, isto é, homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números etc. Que a denominação é semelhante a pendurar em uma coisa um cartãozinho com um nome. Pode-se dizer que isso é uma preparação para o uso da palavra. Mas *para que* nos prepara?" (*Pesquisas filosóficas,* § 26).

A teoria da representação sustenta que, com a nossa linguagem, nós fazemos apenas uma coisa: denominamos. Mas Wittgenstein está persuadido de que, "ao contrário, com as nossas proposições, fazemos as coisas mais diversas. Basta pensar nas exclamações, com as suas funções tão diferentes:

Água!
Fora!
Ai!
Socorro!
Lindo!
Não!

"E agora, ainda estás disposto a chamar essas palavras de 'denominação de objetos'?" (ib., § 27).

Com a linguagem, fazemos as coisas mais variadas. Os "jogos lingüísticos" são *inumeráveis:* "São inumeráveis os tipos diferentes de emprego de tudo o que chamamos 'sinais', 'palavras', 'proposições'. E essa multiplicidade não é algo fixo ou algo dado uma vez por todas: novos tipos de linguagem, novos jogos lingüísticos, como poderíamos dizer, surgem continuamente, enquanto outros envelhecem e são esquecidos (*uma imagem aproximada* disso poderia ser dada pelas mudanças da matemática).

Aqui, a expressão '*jogo* lingüístico' está destinada a evidenciar o fato de que o *falar* uma linguagem faz parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Considera a multiplicidade dos jogos lingüísticos contidos nestes (e em outros) exemplos:

Ordenar — e agir segundo uma ordem.
Descrever um objeto com base em seu aspecto e em suas dimensões.
Construir um objeto com base em uma descrição (desenho).
Relatar um acontecimento.
Fazer conjecturas em torno do acontecimento.
Elaborar uma hipótese e submetê-la à prova.
Representar os resultados de um experimento através de tabelas e diagramas.
Inventar uma história e lê-la.
Representar no teatro.
Cantar cantigas de roda.
Resolver adivinhações.
Criar uma piada — e contá-la.
Resolver um problema de aritmética aplicada.
Traduzir de uma língua para outra.
Pedir, agradecer, imprecar, saudar, rezar.

É interessante confrontar a multiplicidade dos instrumentos de linguagem e dos seus modos de emprego, a multiplicidade dos tipos de palavras e das proposições, com aquilo que os lógicos (inclusive o autor do *Tractatus logico-philosophicus)* disseram, da estrutura da linguagem" (§ 23).

7. Contra o essencialismo

Falar uma linguagem faz parte de uma atividade ou de uma forma de vida. O modelo reducionista do atomismo lógico é assim rejeitado. Os "jogos de linguagem" não são introduzidos com o objetivo de "futura regulamentação da linguagem", mas como funções lingüísticas alternativas que, através de "semelhanças e dessemelhanças", descrevem e mostram o uso das palavras em uma forma de vida, em contexto de instituições e comportamentos humanos.

Paralelamente ao atomismo lógico, despedaça-se também o mentalismo, fonte inexaurível de perplexidades filosóficas geradas pela magia que o modelo da ostensão produz sobre nós, quando, forçados pela força mágica da *analogia* com o mundo dos objetos físicos indicados pelas palavras do nosso discurso, "não podendo indicar *uma* ação física, que consideramos indicar a forma (em contraposição, por exemplo, à cor), dizemos que a essas palavras corresponde uma atividade *espiritual.* Onde a nossa linguagem nos

faz supor a existência de um corpo, mas não há nenhum corpo, lá então, dizemos, há um *espírito*" (§ 36).

E, juntamente com o atomismo e o mentalismo, Wittgenstein rejeita o *essencialismo,* que pretende ver rígidas substâncias eternas por detrás dos conceitos, e também rejeita a idéia de uma *pureza cristalina da lógica.* Com efeito, escreve Wittgenstein, "ao invés de mostrar o que é comum a tudo o que chamamos de linguagem, eu digo que esses fenômenos não têm absolutamente algo em comum, com base no qual empregamos a mesma palavra para todos, mas que são *aparentados* um com o outro de muitos modos diferentes. E, graças a esse parentesco ou a esses parentescos, chamamos todos de 'linguagem' " (§ 65).

O conceito designa uma "família de semelhanças". Devemos abandonar a imagem essencialista da linguagem, "a *imagem* que nos mantinha prisioneiros" (§ 115). Conceitos como "proposição", "palavra", "prova", "dedução", "verdade" etc., não são superconceitos *(Über-Begriffe)* que estabelecem uma superordem *(Über-Ordnung).* Se essas palavras têm uso, diz Wittgenstein, "ele deve ser uso terra-a-terra, como o das palavras 'mesa, 'lâmpada' ou 'porta' " (§ 97).

Em substância, prossegue Wittgenstein, "reconhecemos que aquilo que chamamos de 'proposição' e 'linguagem' não é aquela unidade formal que eu imaginava, mas uma família de componentes mais ou menos aparentados um com o outro. O que se passa então com a lógica? O seu rigor parece se dissolver... O *pré-juízo* da pureza cristalina na lógica só pode ser eliminado fazendo girar todas as nossas considerações. (Poder-se-ia dizer: deve-se girar a consideração, mas em torno do eixo de nossa real necessidade.)" (§ 108).

8. O princípio de uso e a filosofia como terapia lingüística

A linguagem é um conjunto de jogos de linguagem. O significado de uma palavra é o seu uso. E o uso tem regras. Por outro lado, "seguir uma regra é análogo a obedecer a uma ordem: somos adestrados para obedecer à ordem" (§ 206). "Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem ou jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (usos, instituições)" (§ 199). E essas regras que aprendemos através do adestramento são públicas: "No sentido em que existem processos (também processos psíquicos) característicos do compreender, o compreender não é processo psíquico" (§ 154).

Mas uma *imagem* nos mantinha prisioneiros. E ela fez com que o mundo da nossa mente se populasse de espectros, isto é, de

problemas filosóficos: "Eles não são naturalmente problemas empíricos, mas problemas que se resolvem penetrando na operação da nossa linguagem de forma a reconhecê-la, *contra* uma forte tendência a subentendê-la. Os problemas não se resolvem mais produzindo novas experiências, mas sim ajustando aquilo que já nos é conhecido há tempos. A filosofia é batalha contra o encantamento do nosso intelecto, por meio da nossa linguagem" (§ 109).

"Os problemas filosóficos surgem (...) quando *falta* a linguagem" (§ 38). E esses problemas se resolvem dissolvendo-os. "Quando os filósofos usam uma palavra — 'saber', 'ser', 'objeto', 'eu', 'proposição', 'nome' — e tentam captar a *essência* da coisa, devemos sempre perguntar: essa palavra é efetivamente usada assim na linguagem, na qual tem a sua pátria?"

"*Nós* utilizamos as palavras, no seu emprego metafísico, na trilha do seu emprego cotidiano" (§ 116). E isso porque a linguagem "faz parte da nossa história natural, como o caminhar, o comer, o beber, o brincar" (§ 25). A linguagem opera sobre o fundo de necessidades humanas, na determinação de ambiente humano. E, como "o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem" (§ 43), a função da filosofia é puramente descritiva. Como na psicanálise, a diagnose é a terapia: "o filósofo trata uma questão como doença" (§ 255).

Não busqueis o significado, buscai o uso — repetia Wittgenstein em Cambridge. E acrescentava: "O que vos dou é a morfologia do uso de uma expressão. Demonstro que ela tem usos com os quais jamais havíeis sonhado. Em filosofia, as pessoas sentem-se *forçadas* a ver um conceito de determinado modo. Pois o que faço é propor ou até inventar outros modos de considerá-lo. Sugiro possibilidades nas quais jamais havíeis pensado. Acreditáveis que só existisse uma possibilidade ou, no máximo, duas. Mas eu vos fiz pensar em outras possibilidades. Ademais, mostrei que era absurdo esperar que o conceito se adequasse a possibilidades tão restritas assim. Desse modo, vos libertei de vossa cãimbra mental; agora, podeis olhar em volta, no campo do uso da expressão, e descrever os seus diversos tipos de uso". Em suma, a filosofia é a terapia das doenças da linguagem. "Qual é o teu objetivo em filosofia? Indicar à mosca o caminho de saída de dentro da garrafa" (§ 309).

9. Wittgenstein, professor primário

Voltando a Viena depois da prisão na Itália, Wittgenstein diplomou-se como professor primário. E, de 1920 a 1926, ensinou em três pequenos povoados na Baixa Áustria. O ensino primário de Wittgenstein não interessa somente como testemunho de vida,

mas também por outros dois motivos: 1) porque, como alguns estudiosos evidenciaram, a escola pôs Wittgenstein em contato com o ensino (e os complexos problemas correspondentes) da linguagem "real", influênciando, ao que tudo indica, sua transição para a "segunda" filosofia; 2) porque Wittgenstein, juntamente com seus alunos, compilou um *Dicionário para as escolas primárias,* dicionário que nenhum pedagogo pode deixar de tomar em consideração.

A escola em que Wittgenstein ensinou foi a escola reformada do social-democrata O. Glöckel, com a colaboração teórica de Karl Bühler. Bühler era gestaltista (antiassociacionista e anti-sensista), ligado, mediante O. Külpe, de quem foi assistente, à escola de Vurzburgo, que teorizou a originalidade do sujeito, além e contra todas as teorias associacionistas da mente. Por seu turno, com Bühler ao seu lado, Glöckel procurou dar vida a uma escola cujo objetivo fosse o de "formar homens de ação, corajosos, justos, moralmente sólidos, amantes do trabalho, homens que se virem sozinhos no mundo, que saibam compreender inteligentemente os valores culturais já criados e criem os novos valores culturais".

Em uma escola desse tipo, muitas atividades (como construir modelos de madeira ou de papel, colecionar flores e borboletas, realizar passeios de instrução, elaborar listas de palavras por temas etc.) que os estudiosos de Wittgenstein amiúde consideravam estranhas ou talvez geniais inovações do próprio Wittgenstein, ao contrário, eram recomendadas e favorecidas pelo movimento de reforma. A originalidade de Wittgenstein deve ser buscada muito mais na introdução de conteúdos específicos (matemática, biologia, astronomia e história, por exemplo) e no ensino da língua, no qual Wittgenstein *partia do dialeto* para ensinar a língua aos alunos.

No que se refere ao *Dicionário,* deve-se dizer que é constituído "pelas palavras em uso pelas crianças austríacas da escola primária", pelas "palavras simples e importantes da vida cotidiana". Entre os campos de experiência aos quais se referem as palavras, encontramos: a casa, a cozinha, os animais domésticos, o estábulo, o trabalho no campo, a horta, árvores e flores (da zona alpina), o bosque, os pássaros e a caça, os ofícios e os instrumentos do "áureo trabalho manual", os pesos e medidas e administração local. Atenção particular é reservada à religião e à vida da paróquia, às doenças, ao corpo humano e às características psicológicas das pessoas.

Assim, antes de mais nada, Wittgenstein queria tornar seus alunos senhores da língua que usariam durante toda a sua vida. Mas, a partir daí, ele se preocupou em ampliar o seu aspecto lingüístico: com efeito, quanto mais ampla e rica é a linguagem que se domina, mais extensa é a realidade que se compreende. E

Wittgenstein fê-lo interessando os alunos por *problemas* para os quais se exigiam outros "jogos de linguagem". É assim que se explica o fato de, em um *Dicionário para a escola primária,* se encontrar muitos termos de mecânica, astronomia, biologia, botânica, arquitetura ou anatomia (entre outras coisas, o esqueleto de um gato, preparado por Wittgenstein juntamente com os seus alunos, ainda se encontra hoje na "Wittgenstein's Dokumentation" de Kirchberg am Wechsel).

Capítulo XXV

A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

1. O movimento analítico de Cambridge e Oxford

1.1. A filosofia analítica em Cambridge

A filosofia analítica inglesa (ou, como também, se diz, a filosofia da linguagem) desenvolveu-se em dois centros, Cambridge e Oxford, tanto que se fala de *Cambridge-Oxford Philosophy*. E trata-se mais de *movimento* do que de escola. Entre os analistas (nem todos ingleses, mas, de qualquer forma, de língua inglesa), com efeito, não há um *corpus* unitário de doutrinas e *freqüentemente* não há concordância quanto aos resultados obtidos. *O que existe de comum é uma espécie de ofício,* uma mentalidade, um tipo de trabalho, que se exerce sobre a "língua" para ver como funciona a "linguagem", de modo que, entre outras coisas, o mundo (para ler o qual nós usamos a linguagem) nos apareça mais claramente e sempre mais profundamente. Em suma, na *Cambridge-Oxford Philosophy* respira-se *ar de família.*

Bertrand Russell foi estudante e professor em Cambridge. Além do seu, os nomes mais prestigiosos de Cambridge são os de G. E. Moore (1873-1958) e de L. Wittgenstein. A filosofia de Moore centrou-se na rejeição ao idealismo (*A rejeição ao idealismo,* 1903) e na defesa da veracidade do senso comum (*Defesa do senso comum,* 1925). Em filosofia da ética (*Principia Ethica,* 1903), Moore combateu a "falácia naturalista" (segundo a qual o "bem" é uma qualidade observável nas coisas) e defendeu aquela que depois seria uma das correntes mais influentes da metaética analítica, isto é, o intuicionismo, ou seja, a idéia da indefinibilidade do "bem"

(o "bem" é noção indefinível, como "amarelo"). Moore foi substancialmente estranho ao mundo da ciência. Entretanto, era atraído pelas monstruosas afirmações daqueles solitários intérpretes do universo que são os filósofos ("o tempo é irreal", "não existe o mundo externo" etc.). E o seu trabalho consistiu na paciente análise dessas monstruosas afirmações. Assim, Moore foi "o filósofo dos filósofos" e ensinou a fazer filosofia analítica.

O sucessor de Moore na cátedra de Cambridge foi L. Wittgenstein, cuja "segunda" filosofia (a primeira é a do *Tractatus)* está centrada no *princípio de uso* e na teoria dos *jogos de linguagem.* Wittgenstein costumava repetir: "Não busqueis o significado, buscai o uso". E também: "O significado de uma palavra é o seu uso na língua". E a língua é um conjunto de "jogos de linguagem" *aparentados* uns aos outros de modos diferentes. A função da filosofia é a de *descrever os usos* que nós fazemos das palavras e fazer emergir o conjunto das *regras* que regulam os diversos jogos de linguagem, que operam sobre o fundo das necessidades humanas, na determinação de um ambiente humano. E isso com o objetivo de eliminar as "cãimbras mentais" originadas pelas confusões dos jogos de linguagem e pelo fato de se jogar um jogo com as regras de outro. Não se pode jogar xadrez com as regras do rúgbi. "O filósofo trata de uma questão como uma doença". A filosofia é a batalha contra o enfeitiçamento lingüístico do intelecto.

Em Cambridge, portanto, Russell, Moore, Wittgenstein, M. E. Johnson, C. D. Broad e F. P. Ramsey, apesar das diversidades, sustentaram todos que a filosofia é *análise* e clarificação da linguagem e, portanto, do pensamento. E um produto dessa atmosfera foi a revista "Analysis", que, dirigida por A. Duncan-Jones, apareceu em 1933 e com a qual colaboraram, entre outros, L. S. Stebbing, C. A. Mace e o oxfordiano G. Ryle. A "Analysis" se propunha a "publicar breves artigos sobre questões filosóficas circunscritas e definidas com precisão, questões relativas à clarificação de fatos conhecidos, ao invés de prolixas generalizações e abstratíssimas especulações metafísicas sobre fatos possíveis ou sobre o mundo em sua totalidade".

Mas, embora havendo acordo em torno desse programa máximo, imediatamente aflorou o problema: o que a análise analisa? Uma frase, uma proposição, um conceito, uma palavra? E como procede a análise? Com base em que critérios podemos aceitar os seus resultados? Foi assim que Miss Stebbing e John Wisdom, que depois sucedeu a Wittgenstein na cátedra de Cambridge, dedicaram-se a analisar o conceito de análise, sem, no entanto, se afastarem substancialmente do tipo de análise do atomismo lógico de Russell e das teses do *Tractatus* de Wittgenstein.

Wisdom (nascido em 1904) é hoje o mais conhecido filósofo de Cambridge. Profundamente interessado pelos problemas da arte,

da religião e das relações humanas, escreveu coisas refinadíssimas, cheias de *humour* e de ironia, sobre as "mentes alheias" e analisou com simpatia a aventura metafísica, embora sem voltar às pretensões pré-neopositivistas dos metafísicos.

Para ele, "a metafísica é paradoxo", é "tentativa de dizer o que não se pode dizer"; as afirmações metafísicas são "sintomas de penetração lingüística". Os paradoxos (paradoxos em relação aos padrões "normais" dos nossos usos lingüísticos) metafísicos — como as assertivas do solipsista, do defensor da irrealidade do mundo externo ou o princípio de verificação etc. — têm a função de abrir brechas entre as muralhas das nossas aparelhagens intelectuais, de abrir novos horizontes, de nos propor novos problemas: com efeito, questões que não encontram resposta podem gerar problemas que têm solução.

Em suma, o filósofo é *criador*. Ele deve ser "como quem que viu muito e não esqueceu nada e como quem vê cada coisa pela primeira vez". "Não apenas Cristóvão Colombo e Pasteur realizaram descobertas, mas também Tolstoi, Dostoievskij e Freud. Não são apenas os cientistas com seus microscópios que nos revelam coisas, mas também os poetas, os profetas, os pintores". Escreve ele ainda: "Os artistas que mais fazem por nós não nos falam somente de países de fadas. Proust, Manet, Bruegel, até Botticelli e Vermeer nos mostram a realidade. E, no entanto, por um momento nos dão alegria sem ansiedade, paz sem alegria (...)".

Falando de Cambridge, além de John Wisdom, é preciso recordar também G. A. Paul, M. Lazerowitz e N. Malcolm. É certamente difícil, senão impossível, etiquetar o tipo de trabalho realizado em Cambridge. Mas, se o devêssemos fazer, diríamos que a característica desse trabalho é a análise filosófica concebida como *terapia*. Moore estava persuadido de que muitas das confusões dos filósofos derivam do fato de que eles tentam dar respostas sem antes ter analisado as perguntas às quais respondem. Para Wittgenstein, o filósofo trata de uma questão como uma doença e resolve assim os problemas desatando os intricados nós lingüísticos do nosso cérebro. E Wisdom é de opinião que uma perplexidade filosófica deve ser tratada como na psicanálise, "no sentido de que o tratamento é a diagnose e de que a diagnose é a descrição completa dos sintomas".

1.2. A filosofia analítica em Oxford

A partir de 1951, o movimento analítico de Oxford veio se afirmando sempre mais, inclusive quantitativamente, ao contrário do de Cambridge, tanto que em 1953 havia em Oxford cerca de um milhar de pessoas interessadas em filosofia, enquanto em Cambridge elas não passavam de três dezenas.

Em Oxford, a cena intelectual foi dominada até há duas décadas por G. Ryle e J. L. Austin. Formado na escola do realismo neo-aristotélico de Cook Wilson e seus discípulos, Ryle (1900-1976) escreveu um livro sobre Platão (*O progresso de Platão,* 1966), mas seu ponto de partida foi Aristóteles. Interessado pelas idéias de Husserl e Meinong no início dos seus estudos, estudou depois os positivistas lógicos. Em 1932, publicou o ensaio *Expressões sistematicamente desviadoras,* onde, nas pegadas do primeiro Wittgenstein, expressões sistematicamente desviadoras são aquelas cuja forma gramatical não é correspondente à "estrutura lógica dos fatos", sendo reconhecíveis quando se vê que as suas conseqüências dão origem a antinomias e paralogismos.

Em *Categorias,* de 1937, Ryle sustenta que o ofício do filósofo deve se exercer sobre a linguagem para descobrir, corrigir e prevenir os erros lógicos ou "erros categoriais", que consistem em atribuir um conceito a uma categoria à qual ele efetivamente não pertence, mas que apresenta com ela unicamente afinidades gramaticais. Em 1945, em *Argumentações filosóficas,* ele se propôs "mostrar a estrutura lógica de um tipo de argumento próprio do pensamento filosófico" — e, para ele, esse tipo de argumento é a *reductio ad absurdum.*

Pois bem, o "ofício do filósofo", delineado nesses verdadeiros manifestos metodológicos e em outros ensaios, Ryle o exerce em seu livro mais conhecido, *O espírito como comportamento,* de 1949, onde se analisam os *poderes lógicos* dos conceitos mentais e, através da *reductio ad absurdum,* procura eliminar aquele *erro categorial* que gerou o mito oficial do "espectro da máquina", ou seja, o mito cartesiano de corpo e alma.

Filósofo da linguagem comum (cf. *Dilemas,* 1966), Ryle distinguiu oportunamente entre *uso da linguagem comum* e *uso comum da linguagem* (cf. *Linguagem comum,* 1953). E o recurso à linguagem comum torna-se ainda mais relevante em J. L. Austin (1911-1960). Para Austin, com efeito, a linguagem comum deve ser tomada em consideração em si mesma, porque é "linguagem rica", já que a análise de áreas lingüísticas filosoficamente candentes (a percepção, a responsabilidade etc.) pode mostrar toda uma gama de expressões que existem porque são exigidas e, se são exigidas, é porque "dizem algo", sobre o que, ao contrário, ficam de fora as super-simplificadoras dicotomias dos filósofos.

Assim, por exemplo, se na linguagem comum encontramos cerca de setenta expressões que indicam gradações na atribuição de responsabilidades, por que o filósofo não deveria levá-las em conta? E mais: a análise da linguagem comum nos mostra entidades lingüísticas com as quais nós não tanto dizemos coisas, mas sim fazemos coisas. Em *Como fazer coisas com palavras* (1965), Austin

justamente desenvolve a diferença entre enunciado constatativo ou indicativo e enunciado desempenhativo ou executivo: o primeiro pode ser verdadeiro ou falso ("amanhã parto para São Paulo"), o segundo pode ser feliz ou infeliz ("eu te prometo que...", "juro que...", "declaro aberta a sessão").

No curso dessa análise, porém, essa distinção vai se diluindo, enquanto também o enunciado indicativo parece ser desempenhativo: com efeito, "amanhã parto para São Paulo" não é equivalente ao desempenhativo "garanto e dou minha palavra de honra que amanhã parto para São Paulo"? Sendo assim, Austin enfrentou a questão de outro ponto de vista. Realizando um ato rético, isto é, usando palavras segundo certo vocabulário e determinada gramática, cumpre-se um *locutionary act*. Por outro lado, no dizer algo *(by saying something)* realiza-se um *illocutionary act* direto do que Austin chama de *illocutionary forces:* pergunta, prece, informação, ordem etc. Mas se, *in saying something* se realiza um específico *illocuytionary act,* com o dizer algo *(by saying something)* nós realizamos um *perlocutionary act,* por meio do qual produzimos sobre os outros determinados efeitos: nós os convencemos, surpreendemos, informamos, enganamos etc.

Essas distinções já constituem patrimônio comum da filosofia analítica, assim como o sentido do seu apelo à linguagem comum e a visão da finalidade de análise. "A linguagem comum *não* é a última palavra: em princípio, ela pode ser sempre integrada, melhorada e superada. Mas deve-se notar que ela é a primeira palavra". E assim: "Nós não consideramos somente palavras (...), mas também a realidade, para falar da qual usamos palavras. Nós utilizamos uma consciência refinada dos termos para afinar a nossa percepção dos fenômenos" (*Uma defesa para as desculpas,* 1956).

Ao lado dos nomes de Ryle e Austin, também se destacam em Oxford os nomes de P. F. Strawson, A. J. Ayer, S. Hampshire, H. L. A. Hart, S. E. Toulmin, R. M. Hare, J. Berlin, D. Pears, A. Montefiore, P. Nowell-Smith e G. J. Warnock. Devido à diversidade de formação desses pensadores e à diferença de seus âmbitos de investigação, também aqui é difícil, senão impossível, dizer o que é comum a todos eles. Mas, seja como for, a atenção à *linguagem comum* é mais ou menos constante na filosofia de Oxford. E. M. Hare, A. Montefiore, H. L. A. Hart, P. Nowell-Smith, G. J. Warnock e, pelo menos em grande parte, o próprio S. E. Toulmin, interessaram-se sobretudo (mas não exclusivamente) pelo problema ético, vale dizer, a análise da linguagem moral e, de quando em vez, pela linguagem jurídica e política.

No livro *Pensamento e ação* (1960), S. Hampshire indagou a questão da liberdade humana e de sua relação com o conhecimento, tema ao qual voltou em 1965 com o livro *Liberdade do indi-*

víduo. Hampshire repele decididamente a idéia cristalizada de que, quanto mais nós conhecemos os mecanismos da mente humana, mais se restringe a área da decisão livre: na opinião de Hampshire, as coisas são ao contrário, ou seja, quanto mais conheço a minha mente, mais estou em condições de agir de modo livre e consciente.

P. F. Strawson, hoje, é figura de primeiro plano entre os filósofos de Oxford. Sua *Introdução à teoria lógica* é de 1952, trabalho com o qual se propunha os seguintes objetivos complementares: "O primeiro é o de destacar alguns pontos de contraste e de contato entre o comportamento das palavras na linguagem comum e o comportamento dos símbolos em um sistema lógico; o segundo é o de esclarecer a natureza da própria lógica formal a nível introdutório". Seu mais conhecido livro, de 1959, é *Indivíduos. Ensaio de metafísica descritiva,* onde, por "metafísica descritiva", Strawson entende exatamente a descrição dos conceitos de fundo com os quais nos relacionamos com a realidade. Essa metafísica descritiva deve ser distinguida da metafísica revisionista, preocupada em mudar as estruturas de leitura do mundo.

O livro *Indivíduos* está dividido em duas partes. "A primeira parte procura estabelecer a posição central que os corpos materiais e as pessoas ocupam entre os particulares em geral. Ele mostra que, no nosso esquema intelectual assim como ele é, os conceitos de outros tipos de particulares devem ser secundários em relação aos conceitos deles. Na segunda parte do livro, o objeto é o de estabelecer e explicar a conexão entre a idéia de um particular em geral e a de um objeto de referência ou sujeito lógico". Em suma, para Strawson, o conceito de pessoa é conceito primitivo. Ele está persuadido de que a concepção comum ignora a noção cartesiana de estados de consciência estritamente privados. E isso porque admite "um tipo de entidade em que *tanto* os predicados que atribuem estados de consciência *como* os predicados que atribuem características morais, uma situação física etc., são aplicáveis a todo indivíduo desse tipo".

Como se vê, a metafísica descritiva de Strawson é retorno a Kant, realizado por via lingüística: com efeito, o a priori de Kant é projetado nas estruturas lingüísticas em Strawson. E, nessa questão, Hampshire está muito próximo de Strawson. A propósito, escreve ele que, "como mostraram Kant e Wittgenstein (...), é preciso que comecemos da situação real humana que condiciona todo o nosso pensamento e linguagem". E isso porque, em sua opinião, "sob todas as gramáticas particulares das diversas línguas, há uma gramática mais profunda, que reflete os aspectos universais da experiência humana. A tarefa que nos espera como filósofos é a de penetrar nessa gramática mais profunda".

Mas esse "projeto" de Hampshire não parece ter a concordância de A. J. Ayer, autor daquele que foi verdadeiro clássico do neopositivismo na Inglaterra, isto é, *Linguagem, verdade e lógica* (1936). Profundamente interessado pelos problemas do conhecimento, por ele analisado através da linguagem, Ayer escreveu que "há um perigo em seguir Kant: é o perigo de sucumbir a um tipo de antropologia apriorística e presumir que certas características fundamentais do sistema conceitual próprio de nós são necessidades de linguagem, que é o equivalente moderno da necessidade de pensamento".

No espírito do convencionalismo lingüístico também se situa o pensamento de F. Waismann, sempre elegante e agudo em seus límpidos escritos. Waismann iniciou seu trabalho em filosofia como assistente de Schlick e, portanto, como neopositivista. Mas desde o início ele se aproximou das perspectivas de Wittgenstein, como testemunham o ensaio sobre a *probabilidade* publicado em "Erkenntnis" em 1930 e a sua *Introdução ao pensamento matemático,* de 1936, onde rejeita decididamente a idéia de que a matemática possa se "basear na lógica".

Afirma Waismann que "a matemática não se baseia em nada": "Nós podemos descrever a matemática, isto é, indicar as suas regras, mas não baseá-la em algo. Ademais, o método de basear uma idéia sobre outra não pode bastar para nós, o que deriva desta simples consideração: em algum ponto ele tem que acabar, remetendo-nos a alguma idéia que, por seu turno não pode se basear em nada. A última base é constituída unicamente pela postulação. Tudo aquilo que tem o aspecto de uma *fundamentação* já contém algo de falso, o que não pode nos satisfazer".

Esse convencionalismo permeia toda a produção filosófica de Waismann. Aqui, basta recordar o seu ensaio *Verificabilidade,* no qual Waismann sustenta que uma experiência "fala por" ou "fala contra", "mais fortemente", "corrobora" ou "enfraquece" uma proposição, mas nunca a aprova ou desaprova. Analogamente, em sua inacabada série de artigos sobre "Analytic-synthetic", publicada em "Analysis" (1949-1952), Waismann se opõe à tendência "dos filósofos da linguagem comum" a acentuar as "regras" e a "correção". Ele tenta eliminar as barreiras que separam tipos de proposições: a correção, escreve ele, é o último refúgio daqueles que não têm nada a dizer.

E é precisamente por isso que Waismann não quer atribuir à filosofia uma função puramente terapêutica, vendo muito mais nela um elemento criativo, que a leva a destruir as ferrugens lingüísticas que nos paralisam. Com efeito, escreve Waismann, "não se deveria confundir purgante com alimento. Para que a filosofia não morra de simples inanição, o filósofo deve dizer alguma coisa".

Sim, mas o que deve dizer a filosofia? "Perguntar 'qual é o vosso objetivo em filosofia?' e responder 'mostrar à mosca o caminho de saída de dentro da garrafa'... bem, por respeito deixo de dizer o que estava por dizer... O que é então (a filosofia)? A filosofia é... visão. O característico da filosofia é a penetração naquela crosta enrijecida constituída pela tradição e a convenção, rompendo os troncos que nos vinculam a heranças anteriores, de modo a alcançar um modo novo e mais poderoso de ver as coisas".

2. Filosofia analítica e linguagem comum

O fechamento do *Wiener Kreis* é algo quase desconhecido para o movimento analítico de Cambridge e Oxford, onde a investigação filosófica se desenvolveu em torno de toda uma série de grandes temas, que vão da linguagem religiosa à linguagem metafísica, da historiografia, da ética e da política à estética e à percepção. Entretanto, a filosofia analítica sofreu múltiplos e venenosos ataques enquanto "filosofia da linguagem comum". Substancialmente, a análise filosófica foi acusada de praticar o culto do uso comum da linguagem em detrimento das linguagens técnicas; ademais, foi censurada por se ocupar esterilmente do sentido das palavras, ao invés de procurar o sentido das coisas e da realidade.

Contudo, com base no que foi dito até aqui e como ficará óbvio pelo que ainda se dirá, essas críticas não atingem o alvo. Com efeito:

1) É falso sustentar que a filosofia analítica pratique o culto do uso comum e se desinteresse pelas linguagens técnicas. Será que as linguagens da matemática, da lógica, do direito, da física, da psicologia e da teologia são linguagens comuns ou afirmações do senso comum? Não. E, no entanto, em Cambridge e Oxford, todos esses segmentos lingüísticos constituem fecundos âmbitos de pesquisa.

2) É falso sustentar que, com sua preocupação com a linguagem e as palavras, a filosofia analítica eluda os problemas factuais. Entre outras coisas, ela se aperfeiçoa e procura compreender melhor o funcionamento da linguagem para compreender mais profundamente o mundo dos fatos, ao qual a linguagem se refere, como já defendia Leibniz.

3) É falso afirmar que o senso comum e a linguagem comum constituam para os analistas a panacéia para todo problema que se apresente no âmbito da filosofia. Na prática da terapia lingüística, a linguagem comum é somente a primeira, não, porém, a última palavra da filosofia.

4) A linguagem comum entra na prática da terapia lingüística no sentido de que, quando o analista tem diante de si discursos que

contêm termos e expressões que se afastaram da linguagem de origem, que é a linguagem comum, sem que tenham sido fixados novos significados através de regras (com a conseqüência de jogar no vazio entidades lingüísticas que funcionavam na linguagem comum), o analista se remete à linguagem comum para ver se, como, quando e por que razões as expressões em questão foram transferidas para contextos lingüísticos diferentes.

5) Mesmo não sendo nada de absoluto, nem panacéia para curar os males filosóficos, a linguagem comum é objeto de investigação, por alguns analistas, precisamente porque é linguagem rica: nela estão memorizadas experiências feitas pelo homem ao longo de milhões de anos.

6) A análise da linguagem comum, realizada com o objetivo de elaborar o mapa lógico-lingüístico que guia a nossa consideração última em relação ao mundo, aproxima-se do que Strawson chamou de metafísica descritiva. E, nesse sentido, pode constituir uma séria contribuição à etno-lingüística, assim como foi proposta, por exemplo, por estudiosos como B. L. Whorf em *Linguagem, pensamento e realidade* e *Cultura, linguagem e personalidade* e E. Sapir em *A linguagem.*

7) Ao contrário do que pensam M. Lazerowitz, N. Malcolm ou A. Ambrose, G. E. Moore não defendeu a intangibilidade da linguagem comum. Moore defendeu a veracidade (não demonstrável com prova decisiva) do senso comum. E, em relação à linguagem comum, sustentou que nela geralmente se expressam as verdades do senso comum, mas que, de qualquer forma, ela não é a panacéia da filosofia, visto ser certamente aperfeiçoável.

8) Com base no princípio de uso, o "segundo" Wittgenstein afirmou que "ordinary language is all rigth", que é função da filosofia examinar a linguagem assim como ela é.

9) Mas, na opinião de Ryle, a linguagem assim como ela é nos mostra um uso da linguagem comum e um uso comum da linguagem, razão por que, ao lado da análise da linguagem comum (isto é, da linguagem que usamos quando não fazemos uso de linguagens técnicas), existe a análise dos usos comuns, ou seja, técnicos, da linguagem.

10) Por seu turno, J. L. Austin afirmou, a propósito da linguagem comum, que: a) ela deve ser analisada, especialmente nas áreas filosoficamente candentes (percepção, responsabilidade etc.), porque nela estão encerradas finezas e distinções que podem se mostrar úteis, porque, se tais distinções e finezas existem e subsistiram, isso quer dizer que devem servir para alguma coisa; b) tudo isso na convicção de que a linguagem comum não constitui a última palavra em filosofia, mas somente a primeira.

3. Filosofia analítica e metafísica

Equipados com o princípio de verificação, os filósofos do *Wiener Kreis* não apenas excluíram a linguagem comum do âmbito do interesse teórico ou cognoscitivo, mas também excluíram discursos como o metafísico, o ético, o estético e o religioso. Esses discursos são desprovidos de significado próprio porque são inverificáveis e, portanto, não redutíveis à linguagem "coisa" das ciências físico-naturalistas. Entretanto, o princípio de verificação teve vida dura: 1) em primeiro lugar, esse princípio pareceu autocontraditório; 2) em segundo lugar, não foi preciso muito para compreender que, enquanto tribunal de última instância, ele era criptometafísico: queria-se jogar xadrez com as regras do rúgbi; 3) ademais, doente de finitismo e de indutivismo, ele não se mostrou capaz de dar conta das leis universais das ciências empíricas.

Desse modo, todas essas críticas levaram, por um lado, à proposta, de Popper, do critério de falsificabilidade como critério de demarcação (e não de significância, como, ao contrário, era o princípio de verificação) entre teorias empíricas ou científicas e teorias não-empíricas, mas que têm o seu sentido, e, por outro lado, à introdução do princípio de uso por Wittgenstein.

Na atmosfera liberalizada do critério de falsificabilidade e do princípio de uso, desapareceu da filosofia de língua inglesa a angústia neopositivista em relação à metafísica. Claro, *as afirmações metafísicas não são tautológicas nem falsificáveis, mas também não são desprovidas de sentido.* Elas também têm um uso — aliás, usos — que é preciso identificar ao invés de condenar. Em síntese, são os seguintes os pontos que representam os resultados mais significativos obtidos pela filosofia analítica na reflexão sobre a metafísica:

1) É contra-senso afirmar que a metafísica é contra-senso. 2) A "cãibra mental" aparece na reflexão sobre a metafísica quando nós pretendemos que a metafísica seja "informativa" como as ciências empíricas. 3) A metafísica é um "new way of seeing", uma visão que nos permite olhar o universo inteiro como se ele fosse a sua primeira aurora. Juntamente com o Wittgenstein das *Pesquisas,* podemos repetir ao metafísico: "Antes de mais nada, tu descobriste novo modo de conceber as coisas. É como se houvesses encontrado novo modo de pintar ou então novo metro ou novo tipo de canções". 4) A metafísica é visão e, portanto, paradoxo. A sua "veracidade" está na sua "falsidade". Os paradoxos, ou seja, as assertivas metafísicas, são terremotos do nosso *establishment* lingüístico-conceitual. As metafísicas, são proibições contra a esclerose do pensamento. 5) As funções desenvolvidas pela metafísica são funções morais, políticas, de tranqüilização psicológica, de apoio ou

de substituição dos fins da religião. 6) As assertivas metafísicas são ordens e convites a olhar o mundo de modo novo. Por isso, são herméticas ou ingenuamente infantis. 7) As metafísicas podem desenvolver a importante função de gerar hipóteses científicas. Entretanto, são questões cientificamente insolúveis, que, as mais das vezes, propõem problemas que depois encontram solução. De fato, disse Strawson, "o que começa como metafísica pode acabar como ciência". E isso porque "uma reconstrução filosófica sistemática de conceitos e formas de linguagem pode por vezes ter aplicação em ramos de conhecimento diferentes da filosofia". A propósito dessa questão, K. R. Popper não pensa diferente de Strawson, pois diz que "a maioria dos sistemas metafísicos pode ser reformulada de modo a tornar-se problema de método científico". A metafísica, portanto, pode ser a aurora da ciência. Descartes gerou Newton, Hegel gerou certos historiadores e Marx muita sociologia e muita historiografia. 8) Se a metafísica é visão, vale dizer, "um modo de ordenar ou organizar o conjunto das idéias com as quais lemos o mundo, então, se não somos reformadores metafísicos, uma tarefa útil é a de penetrar na gramática mais profunda, que reflete os pressupostos de todo o nosso pensamento e experiência ". Com isso, chegamos ao que Strawson chamou de *metafísica descritiva,* sobre a qual nos apresentou um ensaio em *Indivíduos.* 9) A metafísica não é um conjunto de proposições ligadas aos dois extremos da eternidade. Em outras palavras, as metafísicas não devem ser vistas como animais empalhados, mas, dinamicamente, como organismos que nascem, crescem, proliferam e morrem. 10) Não sendo falsificáveis, as metafísicas não podem ser verdadeiras nem falsas. O que ocorre, muito mais, é que nos convertemos a elas. Assumido, um *blik* (o termo foi cunhado por Hare e, a grosso modo, equivale a "perspectiva") nos faz ver o mundo diversamente.

4. Filosofia analítica e linguagem ética

Os neopositivistas não dedicaram particular atenção aos problemas da ética. Carnap, R. von Mises, Reichenbach e Ayer foram rígidos emotivistas: para eles, os valores são expressões de sentimentos. E isso apesar de M. Schlick propor um hedonismo social em suas *Questões de ética* (1930) e V. Kraft, nos *Fundamentos de uma teoria científica dos valores* (1937), antecipar alguns dos resultados das investigações realizadas pelos analistas sobre o discurso ético.

Ainda na linha do emotivismo, porém, mais atento à problemática social, encontra-se Charles Morris, para quem o discurso moral é discurso apreciativo-estimulante. Em *Sinais, linguagem e*

comportamento (1946), Morris escreve que "o discurso que avalia as ações que devem ser preferidas (ou não preferidas) do ponto de vista de algum grupo e visa a induzir a essas ações (ou a freá-las) está certamente muito próximo do discurso que habitualmente é reconhecido como de caráter moral".

Russell também foi emotivista, pois para ele os valores estão fora do campo do conhecimento. Já a posição do Wittgenstein do *Tractatus* mostra-se bem singular: a ética não pode ser dita, isto é, não pode ser *cientificamente* dita; ela muito mais se mostra ou se testemunha em uma forma de vida, que é o que verdadeiramente conta para nós; querer enunciar proposições de ética significa "lançar-se contra os limites da linguagem". Mas esse choque, diria Wittgenstein em 1934, em sua *Conferência sobre a ética,* "é documento de uma tendência no espírito humano que eu, pessoalmente, não posso deixar de respeitar profundamente e que nunca desejaria lançar ao ridículo, ao custo da própria vida". E isso pelo fato de que "nós sentimos que, ainda que todas as possíveis perguntas da ciência recebessem resposta, os problemas da nossa vida não seriam sequer arranhados". O sentido do *Tractatus* é sentido ético.

O trabalho de metaética não constitui a ocupação primária dos neopositivistas, mas em Cambridge e em Oxford a análise da linguagem ético-jurídica estava entre as investigações mais praticadas. Entretanto, embora a bibliografia relativa à linguagem ética seja enorme, a pesquisa se concentrou em três momentos, que constituem as três etapas fundamentais da reflexão metaética da filosofia analítica: o intuicionismo, o emotivismo e o prescritivismo.

Seguido por H. A. Princhard e W. D. Ross, Moore é o representante mais conhecido do intuicionismo. Escreve Moore nos *Principia Ethica:* "O que eu defendo é que 'bom' é noção simples, precisamente como 'amarelo' é noção simples, e que, do mesmo modo como não há meio de explicar a alguém que ainda não o saiba o que é o amarelo, também não há modo de explicar o que é o bem". Em suma, o "bem" é algo que se intui. Essa é a resposta que Moore dá a quem lhe pergunta o que é o bem. Por outro lado, à interrogação relativa ao que devemos fazer, Moore oferece a resposta de que "há forte probabilidade favorável a um costume estabelecido, ainda que se trate de mau costume". E assim é porque nós não conhecemos todos os possíveis efeitos de todas as alternativas de ação para todo o futuro, de modo que Moore considera "justificado se recomende a cada um que se conforme *sempre* a regras geralmente úteis e geralmente praticadas".

Com o seu intuicionismo, Moore se apresenta como o grande *Refuter* de toda ética naturalista, isto é, de toda ética que, entendendo o bem como propriedade de coisas naturais, comete o que Moore chama de *falácia naturalista.* Entretanto, embora o

intuicionismo reafirmasse decididamente o fato de que a ética se move em nível diferente do da ciência, ele acaba estabelecendo a ética em atmosfera de inacessibilidade, de elusividade e de desconcertante vacuidade.

Para enfrentar esses males, Ch. L. Stevenson, em *Ética e linguagem* (1944), se propõe a "esclarecer o significado dos termos éticos como 'bom', 'reto', 'justo', 'obrigatório' etc., e, em segundo lugar, indicar os métodos gerais com que provar ou sustentar os juízos éticos". Pois bem, na opinião de Stevenson, *os termos éticos são portadores de duplo significado: significado descritivo um e significado emotivo outro.* Este último "é significado no qual a resposta (de quem escuta) ou o estímulo (de quem fala) é uma esfera de emoções", ao passo que o primeiro "é a sua disposição a suscitar conhecimento".

O fato dos termos éticos englobarem esse duplo significado faz com que o *desacordo* em ética seja de dupla natureza, vale dizer, um *desacordo de crença* e um *desacordo de comportamento.* Informação melhor pode certamente eliminar um desacordo de comportamento. Entretanto, escreve Stevenson, "se os aspectos controversos da ética podem conter desacordo de crença e, por vezes, até de modo muito complexo, não devemos, porém, acreditar que eles contenham exclusivamente essa espécie de desacordo (...); os juízos morais assumem a função de *recomendar* algo à aprovação ou à desaprovação (...). Os problemas da ética são distintos dos problemas da ciência pura, sobretudo pelo desacordo de comportamento, que dá às crenças, que indiretamente podem servir para eliminá-lo, uma marca e uma ordem totalmente particulares".

O emotivismo de Stevenson é algo mais articulado e sério do que a fúria iconoclasta proto-neopositivista: basta pensar na análise que Stevenson realiza sobre as *definições persuasivas.* Como quer que seja, porém, a despeito das refinadas distinções e da enorme e bem aceita massa de exemplos de *situações éticas,* o emotivismo, como escreveu G. J. Warnock em *Filosofia moral contemporânea* (1967), movia-se em meio a enormes dificuldades. Assim, por exemplo, se é verdade que os juízos éticos são instrumentos sociais para o controle, a orientação e a modificação dos comportamentos, então o emotivismo não consegue apresentar a caracterização distintiva do discurso moral: com efeito, também os anúncios, a propaganda televisiva, os discursos políticos ou a lavagem cerebral criam uma influência e modificam os nossos comportamentos. Ademais, não é necessariamente verdadeiro ou nem sempre é verdadeiro que o objetivo do discurso moral seja o de criar uma influência e fazer mudar um comportamento.

Por tudo isso, em *A linguagem da moral* (1952), R. M. Hare tentou exatamente superar as dificuldades do emotivismo. A tese

de fundo de Hare é a de que as normas são prescrições. E acrescenta Hare que as prescrições têm em comum com as descrições a parte frástica (de *phráxo* = indicar), enquanto dizem "algo a alguém", mas aquilo que as diferencia das descrições é a parte nêustica (de *neúo* = anuir, prometer), enquanto com ela se dá um imperativo a alguém. E essa distinção entre frástica e nêustica permite a Hare, por um lado, falar da insignificância de que podem se revestir certas normas ("Colora de verde o Absoluto!") e, por outro lado, desenvolver uma lógica do discurso moral baseada substancialmente nestas duas regras: 1) nenhuma conclusão indicativa pode ser validamente deduzida de um conjunto de premissas se não puder ser validamente deduzida de simples indicativos; 2) nenhuma conclusão imperativa pode ser validamente deduzida de um conjunto de premissas se não contiver pelo menos um imperativo.

Naturalmente, para os imperativos, nos interessa somente esta segunda regra, que nada mais é do que a formulação da lei de Hume: não se passa do ser ao dever-ser ou, em termos atuais, não se passa das descrições às prescrições. Prescrições que são normas da ação *(guidance)*. E os simples imperativos se distinguem das normas morais em virtude do fato de serem estas *universalizáveis*. Assim, por exemplo, o imperativo "sai" não significa que eu, em outra ocasião perfeitamente análoga à passada, não possa também dizer "não sai". Mas, sustenta Hare, o juízo "deves restituir o dinheiro" é universalizável, porque, se eu me empenho nesse juízo no teu caso particular, então eu me empenho no sentido de que cada um — inclusive eu mesmo, o que é o mais importante — deve agir daquele modo nas circunstâncias em que estás agora.

5. Filosofia analítica e linguagem política

Em estreita relação com a análise do discurso moral encontra-se o exame que os analistas realizaram da linguagem política, exame que se desenvolveu em torno do significado dos termos das teorias políticas e em cerrada crítica às teorias políticas totalitárias e às verdades políticas tidas como racionalmente fundamentadas e, portanto, a serem impostas pela força. Claro, essa atitude pode ser explicada também em virtude da história, da tradição e das condições sociais de um povo que ainda não teve necessidade de se confrontar com o marxismo, mas, de qualquer forma, isso nada retira do valor demistificador da consideração na discussão dos problemas políticos.

Em 1938, saíram dois artigos na revista "Analysis", respectivamente de G. A. Paul e de M. MacDonald, sobre a teoria da percepção em Lênin e sobre a dialética. Esses artigos constituem

dois exemplos de como os instrumentos lógico-lingüísticos podem ser aplicados a temas clássicos de teoria política. Ainda em 1938, J. P. Plamenatz escrevia, dentro do espírito analítico, o seu *Consenso, liberdade e obrigação política.* Dois anos após, a mesma Magaret MacDonald submete à análise a linguagem da teoria política.

Mais recentemente, em 1959, Benn e Peters publicaram vasto e interessante trabalho intitulado *Princípios sociais e estado democrático.* Wollheim analisou a teoria da democracia e F. E. Oppenheim o conceito de liberdade; A. A. Dahl analisou o conceito de poder; Lasswell e Kaplan, em *Poder e sociedade,* propuseram-se a "analisar abstrações políticas como 'Estado' e 'soberania' em termos de concretas *relações interpessoais de influência e controle";* E. F. Carritt escreveu sobre *Liberdade e igualdade;* I. Berlin publicou o ensaio *Dois conceitos de liberdade.* Estes dois últimos escritos integram uma antologia de filosofia analítica da política, organizada por A. Quinton para a Oxford University Press e saída em 1967 em Londres.

Quinton está convencido de que "a primeira função da filosofia analítica da política é a de distinguir os dois tipos fundamentais de discurso político: as assertivas factuais da ciência política e as afirmações valorativas da ideologia". E foi precisamente assim, na realidade, que a análise filosófica oxfordiana percorreu os nós das redes conceituais das teorias políticas, distinguindo conceitos factuais e conceitos valorativos, examinando os seus significados e as suas relações: Estado, governo, leis, soberanias, dever, direito, democracia, igualdade, liberdade, poder e, naturalmente, ideologia. Hoje, para a análise desses e de outros conceitos político-sociais, temos à disposição certo número de ótimos trabalhos coletivos, inclusive, na Itália, os trabalhos de Bobbio, Scarpelli e outros.

Como observamos anteriormente, a compreensão desse tipo de trabalho está ligada à tradição cultural particular e situação histórico-social da Grã-Bretanha. Com efeito, tão logo a mentalidade de tipo empirista viu-se recentemente em contato com o pensamento político do continente europeu, especialmente com a escola de Francoforte, imediatamente se acendeu violenta controvérsia. O debate se desencadeou entre Popper e Adorno e prosseguiu posteriormente entre Habermas e Albert, centrando-se precisamente nas categorias de *totalidade* e de *dialética,* duas categorias substancialmente estranhas à tradição empirista e analítica, mas, ao contrário, constitutivas da tradição hegeliano-marxista do continente europeu (por mais atormentada possa ser essa tradição).

Podemos concluir dizendo que, se por detrás da reflexão analítica sobre a ética encontra-se sobretudo a presença de Hume,

por detrás da concepção da política encontram-se especialmente Locke, Hume e Stuart Mill.

6. Filosofia analítica e historiografia

Negando a validade teórica, ou seja, cognoscitiva, de qualquer filosofia da história, seja ela transcendentalista, seja imanentista, os neopositivistas, especialmente Neurath, Zilsel e Von Mises, conceberam a sociologia como ciência empírica que tem por objeto "o comportamento observável dos grupos humanos" e viram na história, isto é, nos fatos históricos, uma espécie de "laboratório da sociologia, da economia, da lingüística etc.". Conseqüentemente, o historiógrafo se configura como "consumidor de leis" com objetivos de explicação.

Esses núcleos teóricos foram desenvolvidos posteriormente por K. R. Popper, C. G. Hempel e E. Nagel. De Popper falaremos no capítulo a ele dedicado.

Na trilha de Popper situa-se C. G. Hempel, que, em *A função das leis gerais na história* (1942), diz que "as leis têm funções inteiramente análogas na historiografia e nas ciências empíricas naturais: elas constituem instrumento indispensável na pesquisa historiográfica". E E. Nagel, em suas *Questões de lógica na análise histórica* (1952), escreve que "o historiador deve estar equipado com vasto sortimento de leis, tomadas de várias ciências naturais ou sociais. (Com efeito,) a partir do momento que o historiador objetiva ser algo mais do que simples cronista do passado e procura nos explicar os fatos que transmite com base nos seus moventes e nas suas conseqüências, ele deve adotar obviamente leis de dependência causal que se presuma sejam bem fundadas".

Essencialmente alinhados com tais teorias da historiografia também se encontram J. Passmore e P. Gardiner, cujo livro *A natureza da explicação histórica* (1957) já constitui um dos clássicos sobre a linguagem historiográfica. São interessantíssimas as páginas em que Gardiner, tomando emprestados alguns dos instrumentos elaborados por Ryle em *O espírito como comportamento,* tenta se afastar (mas, em nossa opinião, sem consegui-lo) do modelo Popper-Hempel, enquanto, segundo ele, esse modelo das *"covering laws"* não é suficiente para dar conta das explicações em termos disposicionais ("João te bateu com martelo porque está de mau humor.").

M. Oakeshott mostrou-se mais crítico em relação ao modelo das leis de cobertura, pois para ele esse modelo não veria a unicidade e a irrepetibilidade dos fatos históricos. Diz Oakeshott: "No momento em que os fatos históricos são vistos como exemplos

de leis gerais, a história é deixada de lado". Por seu turno, L. B. Namier escreveu com muita agudeza que "o historiador é como o pintor e não como a máquina fotográfica: (...) (ele) não reproduz indiscriminadamente tudo o que vê (...). Por isso, a história é necessariamente subjetiva e individual, condicionada pelo interesse e pela visão do historiador". E Ch. Beard afirmou que "toda história escrita (...) é seleção e acomodamento dos fatos (...). Um ato de escolha, convicção e interpretação que expressa valores" e que põe em evidência os fatos "memoráveis".

Por outro lado, M. Scriven considerava que para ter poder explicativo em uma explicação histórica uma lei não precisa ser universal: basta que seja menos-que-universal. E Nicholas Rescher e Olaf Helmer são da opinião de que, na historiografia, funcionam generalizações "limitadas" e "restritas". E isso porque, segundo eles, a sociologia possui somente leis de validade regional, isto é, leis válidas somente em certos lugares e em determinados períodos da história (por exemplo: "Os oficiais navais da França pré-revolucionária eram recrutrados nas classes nobres").

Também houve quem, como W. B. Gallie, destacasse que a explicação histórica é *sui generis* enquanto explicação genética e quem sustentasse, ao contrário, que é *sui generis* porque seria explicação funcionalista, não redutível ao modelo nomológico-inferencial propugnado por Popper. E a teoria da empatia, defendida em determinada época, entre outros, por Dilthey e Collingwood, pouco a pouco começa a aparecer. I. Berlin voltou sua atenção para a linguagem valorativa que os historiadores, ainda que não o queiram, são obrigados a usar: termos como "vitória", "traição", "progresso", "ordem", "pintores menores" e "escultores maiores" são termos intrinsecamente valorativos, que tornam escabroso o caminho da objetividade para o historiador. Obviamente, as objeções não terminam aqui. W. H. Walsh discutiu amplamente o problema da objetividade na história e W. Dray escreveu um livro para demonstrar as razões da inaceitabilidade da "covering laws theory" (teoria das leis de cobertura).

Em todos os casos, porém, os epistemologistas e os analistas apressaram-se a responder aos "separatistas", de modo a se poder dizer que a perspectiva Popper-Hempel-Gardiner se apresenta hoje mais sólida do que se pode imaginar. Com efeito, enquanto se pode facilmente demonstrar que a explicação genética é uma cadeia de explicações nomológicas dedutivas na qual cada elo leva ao elo posterior até se chegar ao fato a ser explicado, Hempel, em *A lógica da análise funcional,* mostra que a explicação funcional pode se reduzir à explicação nomológica, enquanto é sustentada por leis.

A parcialidade e, portanto, a escolha de um ponto de vista no exame de um acontecimento não põem de modo algum em perigo a

objetividade do historiador também a física é uma perspectiva parcial (com seus instrumentos da medida, o físico jamais saberá dizer quanto custa a mesa na qual escrevemos) e nem por isso é subjetiva. E nem devemos temer, nos dizem Popper e Hempel, os teóricos da empatia, por eles, com efeito, não conseguem distinguir um processo psicológico de uma prova metodológica; certamente, o processo psicológico de identificação leva à formulação de uma hipótese, mas essa hipótese não valerá em função de eu ter vivido o acontecimento com mais ou menos intensidade, e sim somente sob a condição de que a minha hipótese seja corroborada pelos documentos. Por outro lado, observa Nagel, o fato de o historiador fazer uso de termos valorativos não significa que ele não possa se aperceber disso ou que não possa usar termos descritivos.

E não é difícil compreender que as generalizações menos-que-universais de Scriven, Rescher e Helmer, por seu turno, podem ser explicadas por leis superiores e remeter a elas (leis de psicologia, sociologia, biologia etc.), de validade ilimitada. Ademais, objetar que o fato histórico é único e irrepetível para sustentar a irredutibilidade do discurso histórico é posição que não se mantém de pé. O doente também é "caso único" e nem por isso o médico deixa de aplicar as leis da biologia e da química para curá-lo. Além disso, se *irrepetibilidade* significa *irrepetibilidade no tempo,* então todos os fatos, inclusive os das ciências naturais, são irrepetíveis. Mas, se *irrepetibilidade* significa *irreprodutibilidade,* então essa é condição prática que não é típica somente da história humana, mas também, por exemplo, da geologia ou da sismologia — e ninguém jamais poderá dizer que a geologia ou a sismologia não são objetivas.

Desse modo tentamos expor, *per summa capita,* as linhas gerais de uma polêmica em torno da qual girou a discussão sobre a *linguagem* historiográfica e da qual brotaram refinadíssimas análises de teorias e conceitos historiográficos, análises que já estão entrando em simbiose (na Alemanha, por exemplo), em encontro-confronto, com outro relevante filão do pensamento contemporâneo, ou seja, o pensamento hermenêutico.

7. Filosofia analítica e linguagem religiosa

Com base no princípio de verificação, os membros de *Wiener Kreis* (Carnap, Reichenbach, Feigl) decretaram não apenas a insensatez da metafísica, mas também a da religião. Em sua opinião, a linguagem religiosa não tem valor cognoscitivo: ela não informa sobre Deus ou sobre o mundo, mas é muito mais um conjunto de "rumores" através dos quais expressamos nossos sentimentos vitais, nossos medos e esperanças, nossas expectativas e angústias.

A situação, porém, muda com a mais recente filosofia analítica. A controvérsia sobre a linguagem religiosa desencadeou-se na filosofia analítica com o hoje já bem conhecido "desafio de A. Flew". Para A. Flew, o discurso religioso está "endemicamente doente" de insignificância, em virtude de sua não-falsificabilidade. Segundo o princípio de falsificabilidade, uma afirmação é *informativa* se nos é possível *conceber* pelo menos um caso que possa desmenti-la observativamente. E, como os dogmas de fé — que, embora gramaticalmente parecem ser informativos, dado que se apresentam no indicativo — não são falsificáveis, eles constituem desejos camuflados de informação. O que quer dizer, por exemplo, "Deus nos ama como o pai ama seus filhos"? Segundo Flew, tal informação "gramatical" nada mais é, "semanticamente", que desejo clandestino.

Em *Teologia e falsificação* (1955), R. M. Hare, por seu turno, diz que as afirmações religiosas não são informativas, como afirma o própriop Flew, mas que, no entanto, elas desempenham função importante. Para Hare, a religião não é um conjunto de afirmações sobre o mundo, sobre o destino do homem ou sobre o sentido da história, e sim muito mais uma *atitude* em relação ao mundo, é um *blik*. Por isso, seria verdadeiramente vital encontrar os critérios para distinguir entre *bliks* justos e *bliks* equivocados, mas, a propósito, Hare não apresenta qualquer indicação.

Apesar de suas dificuldades intrínsecas, a posição de Hare entrou em simbiose com as concepções "redutivistas" do "primeiro" Van Buren, R. B. Braithwaite e Hepburn, segundo as quais a religião se resume completamente na ética. Mas, a despeito das idéias de Flew, Hare, Van Buren, Braithwaite, Hepburn e outros, outro grupo de oxfordianos, entre os quais B. Mitchell e J. Hick, é de opinião que a linguagem religiosa é *sensata e significativa,* sendo de certo modo *informativa,* e se podem apresentar *"razoáveis" critérios para a sua aceitação.*

Segundo B. Mitchell, é estranho que se pense, com Flew, que uma proposição como "Deus ama os homens" seja infalsificável. Com efeito, *"o teólogo certamente não negaria que a existência do sofrimento depõe contra a afirmação 'Deus ama os homens'".* E, na realidade, é precisamente aí que explode o problema do mal, pois o fato do sofrimento falsifica exatamente a afirmação de que "Deus ama os homens", ainda que a pessoa religiosa, devido à sua confiança em Deus, não admita que tais dados *deponham decisiva e conclusivamente contra a sua fé.* Na opinião de Mitchell, portanto, as proposições religiosas são falsificáveis (e, portanto, informativas), ainda que não o sejam de modo conclusivo. Em substância, a posição de Mitchell baseia-se na distinção entre "depor contra" e "depor conclusivamente contra".

J. Hick também pensa que as assertivas religiosas sejam significativas porque falsificáveis. Entrando no mérito da religião cristã, Hick identifica as bases da significatividade da linguagem religiosa cristã na doutrina da *encarnação* e na possibilidade da *verificação escatológica.* Por um lado, a doutrina da encarnação *"implica que os atributos morais (e não os metafísicos) de Deus se encarnaram (...) em uma vida humana finita, isto é, na vida de Cristo, o que torna possível compreender o significado de assertivas como 'Deus é bom', 'Deus ama as criaturas humanas' ".*

Por outro lado, há o conceito de *verificação escatológica,* que esconjura o perigo de insensatez do discurso religioso: as afirmações religiosas são sensatas porque, embora não sejam efetivamente falsificáveis agora, em princípio o são *"na última curva da estrada".* E, na opinião de J. Hick, são aceitáveis pela garantia da figura de Cristo. Com efeito, a fé é *fides* em algo, mas é *fiducia* em alguém, por quem se crê em algo: *"No cristianismo, o catalisador da fé é a pessoa de Jesus Cristo".* Também W. Zuurdeeg e I. M. Crombie, entre outros, insistiram no tema da aceitabilidade das proposições da fé com base no critério da autoridade da testemunha.

Além disso, outros analistas tratam de temas mais específicos. I. T. Ramsey falou da *estranha singularidade lógica* do discurso teológico, que tem a função de evocar experiências tipicamente teológicas e expressar o compromisso-entrega *(commitment)* que daí deriva. J. J. C. Smart e E. L. Allen reinterpretaram existencialmente os temas cosmológico, ontológico e teleológico. E, em sua *Lógica do auto-envolvimento* (publicada em 1963), M. Donald Evans aplicou a teoria austiniana dos *enunciados desempenhativos* (enunciados com os quais, ao invés de dizer uma coisa, *se faz uma coisa,* como nos casos *"eu te prometo que...", "declaro aberta a sessão", "desculpo-me"* etc.) à linguagem religiosa, particularmente à linguagem da criação no *Gênesis.* Por fim, outros analistas indagaram sobre a lógica específica de jogos de linguagem particulares, extremamente relevantes para a compreensão do discurso religioso, como os jogos de linguagem da "analogia", do "encontro" e da "obediência".

Décima primeira parte

ESPIRITUALISMO, PERSONALISMO, NOVAS TEOLOGIAS E NEO-ESCOLÁSTICA

"O presente e o futuro, a experiência e a esperança se contradizem na escatologia cristã, que não leva o homem a se adequar e harmonizar com a realidade dada, mas o envolve no conflito entre esperanças e experiência".

Jürgen Moltmann

"O nosso passado nos segue inteiro em cada momento (...): o que sentimos, pensamos e quisemos desde a nossa primeira infância está lá, inclinado sobre o presente, que ele está por absorver em si, premente à porta da consciência".

Henri Bergson

"Por mais racional possa ser, uma estrutura econômica, se se basear no desprezo pelas exigências fundamentais da pessoa, leva em si a sua própria condenação".

Emmanuel Mounier

"Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas sim em virtude de sua fraqueza, do seu sofrimento: aqui está a diferença determinante em relação a qualquer outra religião".

Dietrich Bonhoeffer

Henri Bergson (1859-1941), teórico da fidelidade a uma realidade não reduzida nem alterada pelos "fatos" estreitos dos positivistas, mas aberta para a dimensão do espírito.

Capítulo XXVI

O ESPIRITUALISMO COMO FENÔMENO EUROPEU, O MODERNISMO, BERGSON E A EVOLUÇÃO CRIADORA

1. O espiritualismo: linhas gerais

Entre os séculos XIX e XX, ocorreu na Europa uma reação ao positivismo que teve em suas primeiras fileiras toda uma gama de pensadores que podem muito bem ser reunidos sob o nome de *espiritualistas*. Em primeiro lugar, deve-se dizer logo que a preocupação mais premente do espiritualismo, em suas várias manifestações, é a de estabelecer a irredutibilidade do *homem* à *natureza*, contrariamente ao positivismo. Esse programa voltou-se para a identificação de grupos de acontecimentos (valores estéticos, valores morais, liberdade da pessoa, finalismo da natureza, transcendência de Deus) que constituem o "mundo do espírito" e para a elaboração de caminhos ou procedimentos típicos para indagar e falar sobre o mundo do espírito, caminhos ou procedimentos irredutíveis aos que são próprios das ciências da natureza.

Não que o positivismo desleixasse os "fatos humanos", pelo contrário. O que o positivismo fazia era reduzir os fatos humanos, *todos* os fatos humanos, *à natureza*. E quem deveria se ocupar da natureza humana e dos seus produtos (jurídicos, morais, econômicos, estéticos, religiosos etc.), com método não muito diferente do das ciências naturais, seria a sociologia ou a economia ou, por exemplo, a historiografia, entendidas como ciências positivas. Não existe nada fora dos fatos — dos *fatos* positivos. E é preciso encontrar as leis que determinam esses fatos positivos.

Desse modo, enquanto por um lado cancelava a pretensão da filosofia tradicional de se posicionar como conjunto de teorias precisamente filosóficas (ou metafísicas) não redutíveis às da

ciência, teorias filosóficas construíveis e justificáveis com métodos diferentes dos da ciência, por outro lado negava precisamente esses "fatos" (como a liberdade da pessoa humana, a interioridade da consciência, a irredutibilidade dos valores a fatos ou à transcendência de Deus), que, para o espiritualismo, são "fatos" tão obstinadamente *reais* quanto os fatos naturais, "fatos" que se precisa tratar por caminhos independentes dos fatos da ciência.

Precisados esses dados, já não é difícil fixar alguns dos pilares em torno dos quais se articula o programa do espiritualismo: 1) A filosofia não pode, de modo algum, ser absorvida pela ciência. Ela se distingue da ciência pelos problemas de que trata, pelos resultados que obtém e pelos procedimentos que adota. 2) Essa idéia de filosofia tem como pressuposto a constatação da *especificidade* do homem em relação a toda a natureza: o homem é interioridade e liberdade, consciência e reflexão. 3) Essa especificidade do homem exige instrumento de investigação desconhecido dos positivistas, ou seja, ouvir as vozes da *consciência* — ou, para falar com Plotino, "o retorno da alma a si mesma". 4) A realização dos objetivos do espiritualismo implica não somente a crítica ao cientificismo positivista, mas também a investigação sobre a estrutura e os limites do saber científico propriamente dito. 5) Se o espiritualismo pode ser visto como reação ao positivismo, em nome de interesses morais e religiosos insubstituíveis, ele também entra em confronto com o idealismo romântico, que identifica o Infinito com o finito: o espiritualismo enfatiza a transcendência do Absoluto ou de Deus em relação às consciências individuais. 6) Para o espiritualista, Deus também é igualmente transcendente em relação à natureza, que é causalmente determinada, mas com base em desígnio finalista e providencial superior. 7) O termo "espiritualismo" remonta a Cousin, mas, como escreve Abbagnano, a atitude própria da filosofia espiritualista é muito antiga: basta pensar em Plotino, em Agostinho e na "verdade que habita na interioridade da alma", no "cogito" de Descartes, no "esprit de finesse" de Pascal, na "autoconsciência" e na "consciência" dos românticos ou na "experiência interior" dos empiristas. 8) Deus enquanto espírito absoluto e o homem enquanto espírito finito são os pólos de atração da filosofia espiritualista. E o homem é espírito, como escreve Louis Lavelle, já que é a única atividade que merece esse nome. Com efeito, enquanto toda outra atividade material é causada e sofrida, o homem é atividade causante e agente: "Não apenas o espírito é aquilo que nunca é coisa ou objeto, existindo unicamente por força do seu próprio exercício, mas, ademais, quaisquer sejam as condições que supõe, ele é sempre livre iniciativa e primeiro começo de si mesmo. Ele se cria de si mesmo em cada instante". E, produzindo-se a si mesmo, "produz também, não as coisas, mas o sentido das coisas".

2. O espiritualismo na Inglaterra

É verdade o que Lavelle escreveu, isto é, que "a filosofia francesa é, por excelência, uma filosofia da consciência". E também é verdade que o espiritualismo alcançaria seus resultados de maior relevância precisamente na França (com Ravaisson, Boutroux, Blondel e, sobretudo, com Bergson). Entretanto, não podemos silenciar sobre um fato de notável importância, ou seja, que o espiritualismo se configurou como grande fenômeno europeu, envolvendo o pensamento inglês, alemão e italiano, além do francês.

Os representantes mais conhecidos do espiritualismo inglês são Arthur James Balfour (1848-1930), Clement C. J. Webb (1865-1954), o psicólogo James Ward (1843-1925) e Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931). Este último desenvolveu o seu espiritualismo polemizando contra aquela abstração lógica hipostatizada que é a "consciência absoluta" dos neo-idealistas como Green ou Bradley. Webb também criticou o absoluto impessoal dos idealistas e afirmou (em trabalhos como *Os problemas da relação entre o homem e Deus,* 1911, e *Deus é personalidade,* 1919) que somente um Deus-pessoa satisfaz as exigências mais profundas de experiência religiosa autêntica. E é por essa razão que Webb chega a definir a experiência religiosa como a certeza de relação pessoal com Deus.

James Ward *(Naturalismo e agnosticismo,* 1899; *O reino dos fins ou pluralismo e teísmo,* 1911) voltou-se, por sua vez, contra o naturalismo e o agnosticismo. Ward vê na natureza e na história a ação de multiplicidade de *mônadas,* que, em diversos graus de desenvolvimento, tendem à autoconservação, avançando finalisticamente em direção de uma coordenação progressiva, que pressupõe, como já vira Leibniz, um teísmo, ainda que, para Ward, esteja claro que a única prova da existência de Deus, como ocorria para Kant, baseia-se na vida moral e se resolve, portanto, no âmbito da fé e não no âmbito do saber. Mas não existe oposição entre saber e fé.

Essa também é a idéia de Balfour, que (em *As bases da fé,* 1895) sustenta que a ciência não nega e não pode negar o que (como a existência de Deus) está fora de sua competência específica. Mas, se a ciência não pode contrastar a fé, esta é negada pelo positivismo naturalista. Então, contra o naturalismo, Balfour reclama os direitos da consciência e reafirma as inextirpáveis exigências da pessoa: "Se o naturalismo fosse verdadeiro, ou melhor, se contivesse toda a verdade, a moral se reduziria somente a um catálogo de preceitos utilitários (... e) a razão à passagem obscura de uma série de hábitos sem critério para outra. Tudo o que confere dignidade à vida, o que torna os esforços apreciáveis, desapareceria sob a impiedosa luz de uma teoria desse gênero".

3. O espiritualismo na Alemanha

Na Alemanha, o espiritualismo encontrou os seus mais autorizados sustentáculos em Immanuel Hermann Fichte (1796-1879; filho de Fichte; autor de muitos escritos, entre os quais uma *Antropologia,* 1856), Afrikan Spir (1837-1890), Eduard von Hartmann (1842-1906; autor da *Filosofia do inconsciente,* 1869), Rudolf Eucken (1846-1926; professor em Jena; prêmio Nobel em 1908; autor, entre outros livros, de *A validade da religião,* 1901, e *O sentido e o valor da vida,* 1908) e Rudolph Hermann Lotze (1817-1881; médico e professor de filosofia, primeiro em Gotinga e depois em Berlim; autor de uma *Metafísica,* 1841, e de uma obra mais importante, intitulada *Microcosmo. Idéias sobre a história natural e sobre a história da humanidade,* 3 vols., 1856-1858, 1864).

Para o jovem Fichte, uma função inadiável da filosofia está na defesa da *concepção finalista* do mundo, o qual se lhe apresenta como "uma série gradual de meios e fins". E essa ordem pressupõe um ordenador e criador do próprio mundo. Daí brota a idéia de Fichte de que a ciência, "que, em si, não é ateísta nem antiteísta", constitui "o mais sólido ponto de apoio para uma concepção teísta", já que mostra claramente, em toda a natureza orgânica e psíquica, "um finalismo interno e total e completo ordenamento".

Essa espécie de "confirmação empírica" do ponto de vista religioso nega-a decididamente Spir, que, partindo de uma clara e, para ele, incontrovertida oposição entre o Incondicionado e a realidade empírica, chega a afirmar que este mundo não tem nenhum fundamento e não encontra nenhuma razão: este mundo *não deveria existir* e essa é a razão por que ele permanecerá sempre inexplicável. Com efeito, são absurdas tanto as explicações panteístas e ateístas, que fazem do mundo o Incondicionado, como as explicações teístas, que pretendem que algo de estranho (como o mundo) ao Incondicionado dele derive. Por conseguinte, Spir combateu com todas as forças as filosofias materialistas, por um lado, e as filosofias românticas que tendem a identificar o Incondicionado com a natureza, por outro lado.

Bem diferente das posições de Spir se revela a concepção filosófica de Eucken, embora também ele parta daquele contraste entre espírito e natureza que se manifesta em nossa consciência. Com efeito, nossa vida, por um lado, se coloca como continuação da natureza sensível, mas, por outro lado, prorrompe em atividades estéticas, éticas e religiosas que testemunham um *estatuto ontológico superior do homem* em relação à natureza. Entretanto, a realização humana dos ideais espirituais defronta-se com contínuas oposições e choca-se sem cessar em obstáculos que levam o homem a procurar uma garantia para a sua própria vida espi-

ritual, radicando-a na participação em uma vida espiritual superior, de natureza divina.

Von Hartmann, por sua vez, apresenta o princípio de sua filosofia como síntese do *espírito absoluto* de Hegel, da *vontade* de Schopenhauer e do *inconsciente* de Schelling. O princípio do mundo é um *absoluto espiritual inconsciente* que se manifesta no finalismo inconsciente da natureza, na organização do mundo orgânico, no instinto etc.

Apesar do sucesso de Spir, Eucken e Von Hartmann, o pensador mais articulado e influente entre os espiritualistas alemães foi certamente Lotze, o qual não pensa de modo algum que as aspirações da alma estejam em contraste com os resultados da ciência e com a imagem mecanicista do mundo que então a ciência pressupunha e reafirmava. O mecanicismo mostra que a natureza é regulada por leis necessárias, mas esse *fato* — o mecanicismo — é explicável por seu turno, pois não se trata de fato último: ele só se torna compreensível como meio destinado a realizar valores.

Em suma, a ordem da máquina *demonstra um plano racional.* Assim como o desmonstraria um mecanicismo em condições de provar que toda a realidade se desenvolve em um processo evolutivo que termina na vida espiritual do homem: este seria o fim e a evolução um meio. É desse modo que a matéria se espiritualiza: transformando-se em meio para os valores. E, na realidade, Lotze distingue três reinos: o dos fatos, o das leis universais e o dos valores. O mecanicismo expressa aquela ordem necessária do mundo, através do qual Deus realiza os seus fins.

Escreve Lotze no *Microcosmos:* "Todas as atitudes e todas as peripécias das coisas giram com aparente necessidade intrínseca no interior do círculo daquelas leis nas quais o Uno eterno ordenou a cada um dos seus efeitos que permanecesse". E, assim, "todo o ser (...) não pode existir assim como é senão pela razão de que é assim e não de outra forma que nele se manifesta o Valor eterno do bem". Cada coisa é criatura de Deus. E a ação moral, como também a atividade cognoscitiva, exige a religião como consciência da caducidade do mundo e, ao mesmo tempo, da missão eterna que foi confiada ao mundo por Deus (Abbagnano).

4. O espiritualismo na Itália: Martinetti, Varisco, Carabellese

Na Itália, o espiritualismo se desenvolveu em período cronologicamente posterior àquele em que se deu em outros países, polemizando não somente com o positivismo, mas também tendo que se defrontar com o idealismo, que, entrementes, se impusera

na Itália. Para dizer a verdade, Terenzio Mamiani della Rovere (1799-1885), nas pegadas de Rosmini e Gioberti, já projetara uma concepção espiritualista da vida. Depois dele e melhor que ele, a tradição espiritualista foi desenvolvida por G. M. Bertini (1818-1876) e, sobretudo, por F. Bonatelli (1830-1911). Mas, em todo caso, devem ser consideradas como as figuras mais prestigiosas do espiritualismo italiano as figuras de Pedro Martinetti, Bernardino Varisco e Pantaleão Carabellese.

Pedro Martinetti (nascido em Pont Cavanese em 1872 e falecido em Castellamonte, Turim, em 1943), laureou-se em Turim, em 1893, com uma tese sobre a religião budista: *O sistema sankhya,* trabalho publicado em 1897 e do qual emerge com clareza a orientação religiosa de Martinetti. Estudioso dos clássicos (Platão, Spinoza, Kant, Schopenhauer) e profundo conhecedor da filosofia alemã contemporânea, que ele difundiu na Itália, Martinetti foi exemplo de vida moral.

Em 1932, quando o fascismo impôs o juramento de fidelidade, Martinetti esteve entre os únicos treze professores universitários que não juraram. Em carta que escreveu ao ministro da época, podemos ler: "Sempre dirigi a minha atividade filosófica segundo as exigências da minha consciência e nunca tomei em consideração, sequer por um momento, a possibilidade de subordinar essas exigências a diretrizes de qualquer outro gênero que se queira. Assim, sempre ensinei que a única luz, a única direção e também o único conforto que o homem pode ter na vida é a própria consciência e que subordiná-la a qualquer outra consideração, por mais elevada seja ela, é sacrilégio. Ora, com o juramento que me é pedido, eu desmentiria com ele toda a minha vida. Vossa Excelência reconhecerá que isso não é possível".

Alguns anos antes, em discurso aos estudantes de Castellamonte, Martinetti dissera: "Kant põe entre os deveres essenciais do homem o do orgulho e da altivez moral. Disse ele: não te faças servo de ninguém! E isso quer dizer: não subordines a tua consciência aos temores e às esperanças da vida inferior, não aviltes a tua personalidade curvando-a servilmente diante de outros homens".

Sua obra *A liberdade* é de 1929. Mas já em 1904 ele publicara a *Introdução à metafísica,* onde, desde as primeiras páginas, afirma existirem problemas urgentes aos quais as ciências particulares não respondem, mas que esperam resposta racional: "O que sou eu? O que é a realidade que me circunda? De que modo eu devo agir? (...) O próprio fato de aceitar determinado sistema de vida é, de fato, aceitar determinada hipótese acerca da realidade das coisas e do valor da vida humana".

Para Martinetti, a metafísica não se distingue das outras ciências pelo método, mas sim "pela universalidade da função": ela

tenta aquela unificação total da experiência "que, porém, por sua natureza, o intelecto nunca poderá alcançar". Por isso, é necessário o exame gnosiológico das soluções históricas propostas ao problema metafísico. E esse exame crítico e histórico mostrará que *todos os sistemas* filosóficos, em seu conjunto constitui ascensão progressiva ao conhecimento do divino. Nesse sentido, a filosofia "não é uma série de soluções, mas a solução única, a visão única".

No processo em direção a essa Unidade, o que conta para a filosofia é "a experiência de vida", mais que os dados da ciência. É essa a razão por que, diz Martinetti, por exemplo, "um filósofo separado de nós por milênios, Buda (...), para nós, penetra ainda hoje mais profundamente no coração da realidade do que tantos volumes recentes de filosofia científica". Na realidade, "só um é o sujeito, embora refletido em número infinito de seres: todo movimento, toda vida, toda existência mais elevada nada mais é do que o tender ao sentido da Unidade suprema. E todo conhecimento nada mais é que a dissipação de uma ilusão, o reconhecimento imperfeito do Sujeito universal, que encontra a si mesmo em cada coisa".

Entretanto, essa ascensão em direção à Unidade encontra um obstáculo naquele mal, naquela "obscura e incriada potência, inseparável do mundo, que devemos vencer em nós com a boa vontade e dissolver em torno de nós com a luz da verdade". Esse profundo dualismo faz com que Martinetti sinta-se próximo a Buda, a Kant (cujo pensamento culmina "em uma moral de caráter religioso") ou a Spir. Outras obras significativas de Martinetti, além das citadas, são *Razão e fé* (1934) e *Jesus Cristo e o cristianismo* (1936).

Se o espiritualismo de Martinetti se aproxima do de Spir, o espiritualismo de Bernardino Varisco (1850-1935) revela-se próximo à concepção de Lotze. De formação matemática, Varisco publicou em 1901 *Ciência e opiniões,* trabalho de matriz substancialmente positivista, no qual o sentimento em que se basearia a religião é contrário à razão. Seja como for, Varisco afirma que, ao lado da ciência, existem as crenças religiosas, crenças que a ciência deve registrar como fato.

Posteriormente, em obras como *Máximos problemas* (1910) e *Conhece-te a ti mesmo* (1912), Varisco desloca-se em outra direção, propondo um espiritualismo monadológico ao tipo de Leibniz: a realidade se resume em pluralidade de sujeitos particulares, que variam em sua espontaneidade, interferindo uns com os outros. E essa interação é possível porque todos os sujeitos são determinações de um Ser universal: "o ser inclui todos as coisas, (...) cada coisa inclui o ser", escreve Varisco nos *Máximos problemas.*

E, em *Conhece-te a ti mesmo,* ele afirma: "Há o mundo fenomênico, enquanto o Ser, consciente de si, concretiza em si aquelas determinações (os fenômenos)". Entretanto, um problema

não poderia ser evitado: essas "determinações fenomênicas são ou não são essenciais ao Ser"? No primeiro caso, teremos o panteísmo, no segundo o teísmo. Pois bem, nos *Máximos Problemas,* Varisco considera a existência de um Deus pessoal como "hipótese injustificada". Mas, nos escritos posteriores, sobretudo no livro póstumo *Do homem a Deus* (1939), ele se tornou defensor do teísmo: o espírito é um Deus pessoal que, autolimitando-se em sua própria onisciência, garante a espontaneidade e a liberdade do homem.

Pantaleão Carabellese (1877-1948) foi aluno de Varisco. A partir de aprofundado estudo de Kant, ele nega tanto o idealismo absoluto, que exclui a multiplicidade dos sujeitos e resume o ser na consciência, como o realismo absoluto, que põe o ser fora da consciência. A realidade, portanto, não é constituída somente pelos corpos materiais (como sustenta o materialismo), e tampouco se resume em puro sujeito (como afirma o idealismo), nem ainda nela devemos ver aqueles dois mundos paralelos que seriam a natureza e o espírito (como diz o realismo).

Para Carabellese, a realidade é feita de concretos e o concreto é a unidade entre sujeito e objeto. O concreto é o meu-saber-ser. Essas são as teses contidas na *Crítica do concreto* (1921). Na obra *O problema teológico como filosofia* (1931). Carabellese escreve desde o início que "a filosofia é também metafísica ou não é nada". E, por metafísica, com Aristóteles, deve-se entender a ciência do ser enquanto ser, uno e universal. Pois bem, segundo Carabellese, a consciência é consciência do ser, do ser em si entendido como fundamento das coisas reais: "Nós, muitos eus, pensamos Deus, o único". E esse ser em si, único e universal, não é *diferente* da consciência, é o *ser-da-consciência,* é *imanente* à consciência. O *diferente* dessa consciência que sou *eu* é o *outro eu.* A alteridade, portanto, não pertence ao objeto da consciência (que, precisamente, é imanente a ela), mas à subjetividade: os sujeitos são sempre individuais e são múltiplos. E a experiência se constitui pela relação entre os sujeitos experimentantes. Por tudo isso, é fácil ver que Carabellese subverte a posição idealista: não é o eu, e sim o objeto que é único e universal. O sujeito, ou melhor, os sujeitos são, em relação ao objeto, singulares, múltiplos e relativos. Para Carabellese, assim concebido, o objeto pode ser identificado com Deus. Portanto, o Ser, isto é, o Objeto, existe nos *concretos,* mas nunca de modo exaustivo. Por isso, o Objeto é, ao passo que os sujeitos *existem.*

5. O espiritualismo na França: Lequier, Ravaisson, Boutroux

É do início do século que data a poesia de Maine de Biran, pensador ao qual, em seguida, se referiram todos os filósofos que

constituiriam as povoadas e vivas fileiras dos espiritualistas franceses. Dentre eles, não devemos esquecer Jules Lequier (1814-1862), cuja vida, cheia de insucessos e adversidades, concluiu-se com trágico e ainda misterioso afogamento. Lequier não concluiu nenhuma obra e não publicou nada. Foi seu amigo Renouvier que tornou públicos alguns fragmentos póstumos, com o título *Busca de uma primeira verdade* (1865). As *Obras completas* de Lequier só foram editadas recentemente (1952) por J. Grenier.

O problema de fundo de Lequier é o da *relação entre necessidade e liberdade.* E os seus estudos críticos voltam-se precisamente contra a idéia de necessidade, contra a concepção de um determinismo absoluto e sem limites. Se tudo fosse necessário, se cada coisa ou acontecimento se desse com base em plano rigidamente determinista, cairiam por terra as pretensões de qualquer moral, já que o bem e o mal seriam resultado da mesma necessidade e o bem valeria tanto quanto o mal.

Mas não é só isso, pois, "se tudo é necessário, a própria ciência se mostra impotente, não sendo possível para ela tentar distinguir a verdade do erro, pela razão que não sei sequer se a verdade e o erro existem, dado que não posso saber absolutamente nada". Se tudo é determinado, *eu não posso decidir nada,* nem em relação ao bem e ao mal, nem em relação à verdade e à falsidade. Mas, afirma Lequier, "o ceticismo perfeito é a soma infinita de todas as possíveis contradições".

Na realidade, para Lequier, se a necessidade é o postulado da ciência, a liberdade é o postulado da consciência e "o fato *eu busco* implica o fato *eu sou livre".* É a minha consciência livre que escolhe a busca. E o homem é livre porque "é senhor do possível". Porém, prossegue Lequier, "se eu sou um ser livre, sou um ser responsável (...). Diante de quem sou responsável? Diante de mim mesmo ou diante de outro ser? (...) Tudo me diz que há outra pessoa que tem em si a razão do próprio ser e diante da qual sou responsável". É assim que Lequier submete tudo ao chamado da consciência, na convicção de que "é sempre Deus, o verdadeiro Deus, que fala na consciência". O iluminismo foi um parênteses na tradição filosófica francesa, que, de Montaigne a Bergson, se configurou como tradição substancialmente espiritualista. A filosofia de Newton e o empirismo inglês, que os iluministas franceses *importaram,* privilegiavam a "física" e a "experiência externa", mas Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) reafirma a supremacia da "experiência de consciência", escrevendo que foi Maine de Biran quem fez com que "a filosofia se libertasse da física, sob a qual Locke, Hume e o próprio Condillac a haviam quase oprimido". Entretanto, na reafirmação do primado da experiência de consciência, ressurge o problema da relação entre espírito e natureza, problema que Ravaisson enfrenta no seu escrito sobre o *Hábito* (1838). O *hábito* é atividade espiritual que,

livre, intencional e consciente no início, acaba, com a repetição dos atos, por se tornar quase automática, dando lugar a movimentos nos quais a vontade e a inteligência parecem quase desaparecer. O hábito é "uma idéia substancial", idéia transformada em realidade, "é intuição real, na qual se confundem o real e o ideal, o ser e o pensamento".

É assim que o hábito mostra como o espírito se faz natureza: "A ação mais livre e pronta torna-se sempre mais tendência, inclinação que não espera a ordem da vontade, mas que até o antecipa, fugindo freqüentemente ao todo e sem retorno à vontade e à consciência". O espírito, pois, não é epifenômeno da natureza, como querem os materialistas: a natureza é muito mais "o *limite* do movimento de decréscimo do hábito", é espírito despotencializado. Essa seria a descoberta fundamental do espiritualismo, "filosofia heróica e aristocrática", superior e inconciliável com as "filosofias plebéias" do iluminismo, do empirismo e do positivismo.

Discípulo de Ravaisson, cunhado e amigo de Poincaré, professor na École Normale e na Sorbonne, Émile Boutroux (1845-1921) procura chegar ao espiritualismo transportando a crítica para dentro da ciência e voltando-se para as dificuldades, em sua opinião evidenciáveis, da ciência contemporânea. Essa crítica à ciência constitui um elemento de novidade para o espiritualismo, novidade que, depois, Bergson desenvolveria ainda mais.

Na obra *Da contingência das leis da natureza* (1874), Boutroux aceita a classificação das ciências proposta por Comte, acrescentando-lhe apenas alguns retoques. Entretanto, insiste sobre o fato de que cada ciência nos revela uma ordem da realidade irredutível às outras ordens. Em outros termos, a matéria, o mundo orgânico e o homem, por exemplo, são ordens de realidade de tal tipo que cada uma delas não é explicável com base na anterior, pelo fato de que contém elementos *originais, novos* e, portanto, contingentes, *contingentes,* no sentido de que *não derivam necessariamente* dos graus inferiores. Existe salto da ordem química para ordem biológica, assim como há salto da ordem biológica para a ordem espiritual.

Boutroux opõe ao determinismo o seu *contingentismo.* O determinismo afirma que "tudo o que acontece é efeito proporcional à causa", mas Boutroux sustenta que ordens de realidade inferiores não podem produzir as ordens superiores: com efeito, por um lado, "as leis da fisiologia se apresentam (...) irredutíveis" (às da física e da química) e, por outro lado, "a vida espiritual é irredutível à vida orgânica, quanto mais não seja pelo fato de que, na vida interior do homem, o *motivo* não é a causa 'necessitante' ".

O efeito, portanto, não é proporcional à causa: nele há "algo mais" de novo e imprevisível. Ele é, portanto, contingente. A vida

espiritual não se reduz à ordem material das coisas, como também testemunha-o a originariedade da vida moral, que se baseia no dever-ser e no ideal. E a ciência não pode incomodar em nada a fé religiosa, já que "a religião tem objeto diferente do da ciência". A religião não pretende ser "a explicação dos fenômenos" e, por isso, "não pode se sentir atingida pelas descobertas científicas relativas à natureza e à origem objetiva das coisas". Da perspectiva da religião, "os fenômenos (...) valem pelo seu significado moral, pelos sentimentos que sugerem, pela vida interior que expressam e suscitam — e nenhuma explicação científica pode tolher esse caráter". Boutroux expôs essas teses no livro *Ciência e religião na filosofia contemporânea,* de 1908.

Para completar, não podemos deixar de dizer que, na Suíça francófona, o genebrino Henri Frédéric Amiel (1821-1881) — autor de um *Diário íntimo,* publicado postumamente em 1883-1884 — concebeu, defendeu e difundiu a idéia de que "a filosofia é a consciência que compreende a si mesma com tudo o que ela contém". Também suíço foi Charles Secrétan (1815-1895), autor de obras relativas a questão proeminentemente ético-políticas (*A filosofia da liberdade,* 1849; *A razão e o cristianismo,* 1863; *O princípio da moral,* 1883; *A sociedade e a moral,* 1897).

Para Secrétan, a consciência atesta que o homem é livre, livre de liberdade condicionada pela natureza e orientada pelo dever. E é precisamente essa liberdade limitada e condicionada que mostra ser o homem um ser condicionado, dependente de Ser incondicionado, que é espírito infinito e incriado, isto é, Deus. Segundo Secrétan, Deus é liberdade absoluta, aquela liberdade que pode se expressar na frase "eu sou aquilo que quero". E somente "a penetração recíproca das duas vontades (de Deus e do homem) pode fazer da vontade finita uma vontade plena e fecunda. Separada de Deus, a criatura mergulha no nada da contradição".

6. Maurice Blondel e a "filosofia da ação"

6.1. Os precedentes da filosofia da ação

Uma variante do espiritualismo está na *filosofia da ação.* A exemplo do espiritualismo, a filosofia da ação também é uma filosofia de resultados decididamente religiosos. E, como o espiritualismo, também a filosofia da ação estabelece a consciência como base da filosofia, que se exerce como escuta e descrição da vida da consciência. Somente que, diversamente do que ocorre entre os outros espiritualistas, a consciência dos filósofos da ação não é contemplação teórica, e sim muito mais *vontade e ação.*

O maior representante da filosofia da ação é Maurice Blondel (1861-1949). Entretanto, deve-se recordar que ele deve a orientação de suas pesquisas ao seu mestre Léon Ollé-Laprune (1830-1899), devendo-se recordar também que pode ser igualmente considerado o iniciador da filosofia da ação o filósofo John Henry Newman (1801-1890; anglicano de origem que se converteu ao catolicismo em 1845 e tornou-se cardeal em 1879).

Autor de célebre *Ensaio de uma gramática do assentimento* (1870), Newman sustentava que, quando uma idéia é verdadeiramente viva, ela não é pura e simples questão intelectual, mas envolve também a vontade humana: "Quando um grande enunciado, seja verdadeiro, seja falso, relativo à natureza humana, ao bem, ao governo ou então ao dever e à religião, difunde-se entre uma multidão de homens e chama a sua atenção, não é somente recebido passivamente (...) mas torna-se princípio ativo dentro deles, levando-os à contemplação sempre nova dele, a sua aplicação em direções variadas e à sua difusão por toda parte". Para Newman, o cristianismo é precisamente aquela grande idéia que conquistou a humanidade e continua a plasmá-la em seu desenvolvimento.

Por seu turno, em *A certeza moral* (1880), Ollé-Laprune defendeu a idéia de que, na vida do espírito, o predomínio cabe à vontade. Esta é certamente insuficiente e necessita da graça divina; entretanto, a sua função verdadeiramente dominante está fora de discussão, inclusive no seio das atividades racionais. Com efeito, escreve Ollé-Laprune, é a vontade "que leva com ardor apaixonado ou com fria decisão todas as forças do intelecto sobre o objeto que se pretende conhecer: é ela que sustenta essas forças aplicadas e atentas. A vontade, a boa vontade, exerce em toda parte, inclusive na pura ordem científica, influência que nada pode conseguir substituir".

6.2. A dialética da vontade

Dito isso, vejamos Blondel. Em 1893, ele publicou a sua obra mais conhecida e importante: *A ação. Ensaio de uma crítica da vida e de uma ciência da prática.* O livro se abre com a seguinte interrogação: "A vida humana tem ou não tem sentido? O homem tem ou não tem destino?" Para poder responder à pergunta sobre o sentido da vida, devemos interrogar a própria vida, diz Blondel. Entretanto, se interrogamos a vida e tentamos descrevê-la, devemos tomar consciência de que "é preciso transportar para a ação o centro da filosofia, já que lá se encontra também o centro da vida".

A experiência humana não é tipificada pela razão, mas precisamente pela ação: "Na minha vida, a ação é fato, o mais geral e constante de todos". O homem age e deve agir. É na ação que ele

expressa o mais profundo de si mesmo, a sua vontade. E é precisamente na ação que a filosofia deve procurar a orientação, o fim a ela imanente. E é assim que o núcleo central em torno do qual se articula *a ação* é a *dialética da vontade* que o dá. Com efeito, a dialética da vida não é a dialética da razão, como para Hegel, e sim da vontade. A vida é tecida pelo contraste entre vontade que quer *("quod procedit ex voluntate")* e vontade querida *("quod voluntatis objectum fit")*.

Escreve Blondel: "Os termos do problema estão claramente opostos. Por um lado, tudo o que domina e oprime a vontade; por outro lado, a vontade de dominar tudo ou tudo poder ratificar, já que não existe ser onde há somente constrição". A vida, portanto, desenvolve-se em um contraste jamais aplacado entre o poder da vontade, que a solicita sem descanso em direção a novas ações, e os resultados factuais desses esforços. As metas alcançadas são *sempre* inadequadas: sempre "existe desproporção entre o que somos e o que tendemos a ser". A vontade querida coloca-se como objeto diante da vontade que quer e esta ressurge continuamente, já que, "não sendo nós ainda aquilo que queremos, estamos em uma relação de dependência no que se refere ao nosso verdadeiro fim".

6.3. **O método da imanência**

Em sua própria experiência, por conseguinte, o homem sempre percebe a desproporção entre a vontade e a obra, entre a vontade que quer e a vontade querida. E o apoiar-se em um resultado logo se revela ilusório, posto que tal resultado não tardará a mostrar sua parcialidade, insuficiência e provisoriedade. Assim, inicialmente nos entregamos às *sensações,* já que "a impressão sensível é para cada um tudo o que pode ser, único ponto sobre o qual não se pode discutir". Entretanto, as sensações devem ser interpretadas em e vinculadas por generalidades empíricas: "nós só captamos a intuição superando-a" e "para que ela exista, é preciso que nós lhe emprestemos uma consistência que ela não possui sem nós".

Essas generalidades empíricas que relacionam, interpretam e superam as sensações constituem a ciência. Ora, essa enorme rede de sínteses que é a ciência está em condições de nos satisfazer, isto é, de nos dizer com certeza como são verdadeiramente as coisas? Pergunta-se Blondel: "Existem ou não na ciência aquela coerência e aquela suficiência que asseguram ao intelecto e à vontade a paz plena da certeza e o sucesso prático pleno?" Com efeito, "os símbolos instituídos pelo cientista acabam por ser tão coerentes entre si e por ter tanta eficácia (...) que o cientista se vê fortemente tentado a considerar todo esse simbolismo como imagem fiel da realidade,

como a própria realidade. Ele projeta esse simbolismo para fora de si, com a persuasão de que as leis da mecânica racional, a construção do cristológrafo ou os esquemas do químico sejam a expressão de um mecanismo real, ao qual convém atribuir um valor objetivo e verdadeiramente metafísico, sob a coloração de uma certeza científica".

Mas isso, apressa-se a dizer Blondel, é "erro fundamental que se deve combater". E é erro que devemos combater pelo fato de que também na ciência não há paz: o dissídio se apresenta nela, por exemplo, entre os nexos universais e as intuições do particular. Tampouco a ciência está em condições de resolver o enigma do destino humano. Aliás, ao contrário, é o destino humano que fornece o sustentáculo para a ciência, enquanto esta "permanece como que suspensa" ao elemento subjetivo. A consciência — e, portanto, a ação — foge à ciência, "já que é precisamente ela que cria o mundo e os símbolos da imaginação".

No fundo e em sua essência, "a ação é sempre um além (...). Para a frente e para o alto, só assim a ação é ação". Mas a ação "é uma função social por excelência (...); agir quer dizer evocar outras energias, chamar testemunhas, oferecer-se ou impor-se à sociedade dos espíritos". E assim nasce a abertura para os outros na família, na pátria e na humanidade. Desse modo, tenta-se satisfazer aquele desejo único que é "expandir-se e crescer".

Aqui, porém, longe de se extinguir, acentua-se o dissídio entre o dever-ser e o ser, entre vontade que quer e vontade querida: o plano do finito não consegue aplacar uma sede inextinguível. E por fim, confessa Blondel, encontro-me "dividido entre o que faço sem querer e o que quero sem fazer". Por isso, "para querer-me a mim mesmo plenamente, é necessário que eu queira mais do que até agora soube encontrar", ou seja, é preciso transcender o plano do finito. Somente Deus pode preencher o vazio entre a minha vontade e as suas realizações: "Querer tudo o que queremos em sinceridade plena de coração é pôr em nós o ser e a ação de Deus".

Com isso, chegamos plenamente ao *método da imanência.* Esse método (como Blondel esclarecerá na *Carta sobre as exigências do pensamento contemporâneo em matéria de apologética,* 1896) consiste em reconhecer na *natureza finita* do homem a exigência de Deus. Trata-se de método que, da indigência da ordem natural, faz brotar a necessidade do sobrenatural: "Como, agindo, encontramos infinita desproporção em nós mesmos, também somos obrigados a buscar a equação da nossa ação ao infinito". Não que exista continuidade real entre o natural e o sobrenatural ("porque Deus está sempre além"), mas o reconhecimento da insuficiência da ordem natural permite ao homem reconhecer e receber (e não produzir e definir) o sobrenatural.

7. O modernismo e seus problemas

Um movimento ligado à *filosofia da ação* e ao *método da imanência* de Blondel é o *modernismo,* movimento de pensamento religioso que apareceu na França no início do século e que foi logo depois condenado pelo papa Pio X, com a encíclica *Pascendi,* de 8 de setembro de 1907. Os principais expoentes do modernismo foram o abade Lucien Laberthonnière (1860-1932) e Alfred Loisy (1857-1940). Eduard Le Roy, sucessor de Bergson no Colégio da França, também se inseriu no movimento modernista, tentando uma síntese com o bergsonismo. Na Inglaterra, as idéias modernistas foram difundidas por George Tyrrell (1861-1909), ao passo que na Itália seus representantes foram Romolo Murri (1870-1944) e, sobretudo, Ernesto Bonaiuti (1881-1946), autor, entre outras coisas, de um *Programa dos modernistas* (1911).

Laberthonnière (diretor dos "Anais de filosofia cristã", que foram publicados em 1905 a 1913), em sua obra *O realismo cristão e o idealismo grego* (1904), põe em contraste a filosofia grega, que faz de Deus uma idéia suprema e o arquétipo da natureza, e a descoberta cristã do sujeito. Essa intuição cristã essencial, isto é, a descoberta da subjetividade e da interioridade, segundo Laberthonnière, ter-se-ia perdido quando a escolástica tornou suas as categorias lógico-metafísicas do mundo grego. Mas, diz ele nos *Ensaios de filosofia religiosa* (1903), a revelação não pode ser imposta ao homem de fora, recorrendo à autoridade ou por meio da demonstração racional. A verdade religiosa deve brotar da interioridade do homem: a verdade da revelação só tem valor para o homem na condição de que ele a recrie por sua própria conta. É "na natureza humana que se encontram as exigências do sobrenatural".

Exegeta e historiador do cristianismo, Loisy é autor de obras famosas, como *O evangelho e a Igreja* (1902), *A religião de Israel* (1901), *O quarto evangelho* (1903) e *Os evangelhos sinóticos* (1907-1908). Loisy procurou distinguir a exegese puramente crítica e histórica da exegese "teológica e pastoral", que extrai das Escrituras respostas adequadas às necessidades atuais dos crentes. Ele sustentava que alguns livros da Bíblia foram transformados e enriquecidos por obra das gerações posteriores. E isso também teria acontecido no caso dos evangelhos sinóticos.

Escreve Loisy: "Longe de ser simples depósito, que se transmite como bloco, no qual não se poderia modificar nada a não ser diminuindo, a tradição torna-se unidade orgânica que, na unidade essencial do seu gênero, vai se desenvolvendo, explicando-se através da humanidade e utilizando cada coisa para se evidenciar". Substancialmente, sustenta ele que "o Evangelho não entrou no

mundo como um absoluto incondicionado, que se resume em verdade única e imutável, mas como uma crença viva, concreta e complexa, cuja evolução procede, sem dúvida, da força íntima que o tornou duradouro, mas nem por isso deixou de ser influenciado em tudo, desde o início, pelo ambiente em que se produziu e no qual cresceu".

Daí brota a idéia pela qual o dogma tem uma *história,* tanto que, em *O evangelho e a igreja,* Loisy afirma: "As definições dogmáticas estão relacionadas com o estado geral dos conhecimentos humanos na época e no ambiente em que se constituíram. Desse modo, uma mudança considerável no estado da ciência pode tornar necessária nova interpretação das antigas fórmulas, que, concebidas em ambiente intelectual diferente, não são suficientes para dizer tudo o que seria preciso ou não o dizem como seria conveniente".

Assim, para Loisy, aquilo que conta não é tanto a defesa de definições historicamente datadas, e sim muito mais a acentuação do significado moral da religião. Em poucas palavras, o modernismo procurou uma mediação do dogma com a subjetividade humana e uma mediação da verdade supra-histórica da revelação cristã com a evolução histórica da humanidade. Claro, os próprios modernistas não identificaram simplesmente o plano do sobrenatural com o plano da história e do homem, mas procuraram estabelecer — o que não foi e não é fácil — um encontro entre os dois planos.

Como quer que seja, a rejeição da filosofia grega e tomista como chave para a leitura e interpretação dos textos sagrados, a idéia de que a verdade vem se constituindo na história, o privilegiamento da vontade e da ação em detrimento da razão e, portanto, a aceitação do método da imanência como instrumento apologético, a idéia de que a essência da vida religiosa se deve buscar na experiência moral e a freqüentemente áspera polêmica antieclesiástica ("Jesus anunciava o Reino, mas veio a Igreja") foram motivos que a Igreja considerou suficientes para condenar o movimento modernista.

8. Henri Bergson e a evolução criadora

8.1. A originalidade do espiritualismo de Bergson

A filosofia de Henri Bergson pode ser definida com o nome de *evolucionismo espiritualista.* Ela constitui o ponto de referência do pensamento francês entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Nessa filosofia, fundem-se os temas do espiritualismo antigo (como o de Agostinho) e os da tradição introspectivo-espiritualista francesa, que encontra as suas maio-

res expressões em Descartes e Pascal. Esses temas, em uma síntese rica e original, convergem com as instâncias do evolucionismo spenceriano e com a crítica das "verdades" científicas. Em linhas gerais, Bergson desenvolve o espiritualismo de Maine de Biran e de Ravaisson e, ao mesmo tempo, o seu pensamento se apresenta como continuação articulada das reflexões filosóficas de Boutroux.

Bergson é considerado como o mais importante filósofo francês de sua época. Na realidade, foi notável a influência do seu pensamento, não apenas sobre o pragmatismo norte-americano à James, mas também sobre a reflexão acerca da ciência, da arte, da concepção de sociedade e da religião.

Bergson nasceu em Paris em 1859. Em sua juventude, cultivou estudos de matemática e mecânica. Posteriormente, decidiu dedicar-se à filosofia e, na *École Normale*, seguiu os cursos de Ollé-Laprune e de Boutroux. Depois de laureado, ensinou durante alguns anos em diversos liceus. Em 1889, publicou a sua tese de doutorado na Sorbonne: *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.* O livro alcançou enorme sucesso. E sucesso maior ainda obteve o seu segundo trabalho, *Matéria e memória,* que é de 1896. Em 1900, Bergson foi chamado para a cátedra de filosofia do Collège de France, cátedra que manteria até o ano de 1924. Sua coletânea de ensaios *O riso* é de 1900. O subtítulo dessa obra é *Ensaio sobre o significado do cômico.* Nela, Bergson sustenta a idéia de que "não há nada de cômico fora do que é propriamente *humano*". Alguns, lembra Bergson, definiram o homem como "animal que sabe rir", mas "teriam podido defini-lo como animal que 'faz' rir, já que, se algum outro animal ou algum outro objeto inanimado o consegue, é sempre por semelhança com o homem, pela marca que o homem nele imprime ou pelo uso que dele faz". E, para produzir o seu efeito, o cômico exige "algo como que uma anestesia momentânea do coração: dirige-se à inteligência pura". E mais: "O nosso riso é sempre o de grupo de pessoas". Desse modo, *"o 'cômico' nasce quando homens reunidos em grupo voltam sua atenção para um deles, calando a sua sensibilidade e exercendo só a sua inteligência".*

Em 1903, Bergson publicou a *Introdução à metafísica,* suscinta e brilhante síntese de suas idéias. Mas *A evolução criadora,* que é a obra mais sistemática e de maior relevância teórica de Bergson, só saiu em 1907. Eleito membro da Academia Francesa, em 1928 Bergson foi galardoado com o prêmio Nobel de literatura. Em 1932, saiu a sua última obra: *As duas fontes da moral e da religião.*

Bergson era de origem judaica, mas nos últimos anos de sua vida aproximou-se progressivamente do catolicismo, já que, como declarou, ele constituía o elemento que completava o judaísmo. Entretanto, devido ao anti-semitismo que se disseminava naquela

época, renunciou à conversão propriamente dita, como depois soube-se pelo seu testamento: "Eu quis permanecer entre aqueles que amanhã serão perseguidos". Quando os nazistas ocuparam Paris, dispensaram Bergson, então muito famoso, mas já bastante doente, de se apresentar à vistoria a que tinham que se submeter os judeus. Mas ele não aceitou, indo pessoalmente fazer a sua ficha. Morreu em 1941, em uma Paris ocupada pelos nazistas.

É bem verdade que a filosofia de Bergson foi uma "filosofia da moda" e que o seu ensino por vezes chegou a se tornar acontecimento mundano, a tal ponto que algumas senhoras mandavam seus serviçais ocuparem seus lugares na sala de aula algumas horas antes da lição, para garantir um bom lugar. Eis como J. Chevalier, que escreveu uma biografia de Bergson, relata o acontecimento constituído precisamente pelas aulas de Bergson: "A personalidade de Bergson certamente não era estranha ao seu sucesso. O silêncio fazia-se na sala e um frêmito profundo percorria os espíritos quando ele era visto aparecer no fundo do anfiteatro e sentar-se sob a luz de uma lâmpada discreta, as mãos livres e costumeiramente juntas, sem apontamentos, a testa enorme, os olhos claros como duas luzes sob as espessas sobrancelhas, as linhas delicadas que expressavam a força espiritual da fisionomia e a força imaterial do pensamento. A sua palavra era calma, nobre e rítmica, como a sua prosa, apresentando extraordinária segurança e precisão surpreendente, com entonações cativantes e musicais e um defeito de aspiração que era uma nuança de coquetismo".

O objetivo de fundo da filosofia de Bergson é *a defesa da criatividade e da irredutibilidade da consciência ou espírito* contra toda tentativa reducionista de matriz positivista. Mas a defesa do *espírito* elaborada por Bergson adquire sua peculiaridade precisamente porque ele, a fim de entender plenamente a vida concreta da consciência, faz seus os resultados da ciência e não minimiza em absoluto a presença do corpo e a existência do universo material. Escreveu Bergson em *A evolução criadora:* "O grande erro das doutrinas espiritualistas foi o de acreditar que, isolando a vida espiritual de todo o resto, suspendendo-a o mais alto possível sobre a terra, se estava colocando-a ao abrigo de todo atentado". Entretanto, com tais operações, os espiritualistas fizeram com que a vida espiritual ficasse exposta a ser confundida "com o efeito de uma miragem".

Para Bergson, as coisas são diferentes: a consciência ou vida espiritual é irredutível à matéria; ela é uma energia criadora e finita, continuamente às voltas com condições e obstáculos que podem bloqueá-la e degradá-la. Em suma, *o pensamento de Bergson é uma filosofia que pretende ser fiel à realidade, mas onde a realidade não é concebida como reduzida nem envolvida pelos "fatos" dos positivistas.*

8.2. O tempo espacializado e o tempo como duração

Precisamente por ser fiel à realidade, Bergson se entusiasmou pela filosofia evolucionista de Spencer em sua juventude. E, como confessaria mais tarde, então ele não queria mais nada senão aperfeiçoar e consolidar os *Primeiros princípios* de Spencer, sobretudo no que se refere a mecânica. Mas foi exatamente através desse trabalho que Bergson se deu conta de que o positivismo não manteve em absoluto a sua promessa de fidelidade aos fatos, como se observa, por exemplo, no tratamento do problema do tempo. Dedicado a tal questão, Bergson diz que "aqui nos esperava uma surpresa". A surpresa consistia no fato de que o *tempo* da experiência concreta escapa à mecânica. Como podemos ler no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência,* para a mecânica, o tempo é uma série de instantes, um ao lado do outro, como se vê nas sucessivas posições dos ponteiros do relógio. Por isso, o tempo da mecânica é *tempo espacializado.* E, com efeito, medir o tempo significa comprovar que o movimento de certo objeto em espaço determinado coincide com o movimento dos ponteiros dentro daquele espaço que é o quadrante do relógio.

Mas, além de espacializado, o tempo da mecânica é tempo *reversível,* já que podemos voltar atrás e repetir infinitas vezes o mesmo experimento. Ademais, para a mecânica, todo momento é *externo* ao outro e é *igual* ao outro: um instante se sucede ao outro e não há um instante diferente do outro, mais intenso ou mais importante do que o outro. Ora, tais características do tempo da mecânica não conseguem de modo algum dar conta do que é o *tempo* da experiência concreta. Se a espacialidade é a característica das coisas, a duração é a característica da consciência.

A consciência capta imediatamente o tempo como *duração: e duração quer dizer que o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro.* Fora da consciência, o passado não é mais e o futuro ainda não é. Passado e futuro só podem viver em uma consciência que os liga ao presente. A duração vivida, portanto, não é o tempo espacializado da mecânica. No tempo da mecânica, os instantes só são diferentes quantitativamente, mas no tempo da consciência um instante pode valer a eternidade ou pode ser decisivo para uma vida: há momentos que não passam nunca e dias e períodos que voam. No tempo da mecânica, os momentos são externos um ao outro, mas, na vida interior, naquele contínuo fluir que é a "duração" da consciência, um momento penetra no outro, funde-se com o outro, cresce sobre o outro e com ele se envolve, como demonstra a experiência do remorso. O tempo da mecânica é reversível, mas, para a consciência e a vida, é inútil andar em busca do tempo perdido: o hoje é diferente do ontem, o instante seguinte pressupõe sempre e cresce sobre a experiência do

instante anterior e de todo o passado e, portanto, diante deles, se apresenta como irredutível e autêntica novidade.

Em suma, o tempo concreto é duração vivida, irreversível e nova a cada instante. A imagem adequada do tempo concreto da consciência é a de um novelo de fio que cresce conservando-se a si mesmo: com efeito, na vida da consciência, "o nosso passado nos segue e aumenta sem cessar com o presente que recolhe ao longo do caminho". Por outro lado, a concepção espacializada do tempo só pode ser compreendida através da imagem de um colar de pérolas, todas iguais e externas umas às outras.

Naturalmente, o tempo espacializado e, portanto, quantitativo e mensurável, cristalizado em uma série de momentos externos uns aos outros, funciona bem para as finalidades práticas da ciência, que tem por função construir teorias úteis porque ricas de previsões, que se reduzem de tal modo a instrumentos eficazes para controlar as situações que, de quando em vez, devem ser confrontadas. Bergson retoma a doutrina da economicidade da ciência proposta pelos empiriocriticistas. Entretanto, na ciência da natureza e nos seus métodos, ele percebe total incapacidade e inadequação para o exame dos dados da consciência.

Para Bergson, a realidade apresenta aspectos diversos, que, se quisermos permanecer fiéis à experiência, devem ser estudados com método próprio. É aí que, em sua opinião, o positivismo falha: na concepção de que a natureza dos fatos é única e ao pretender julgar todos os fatos com o mesmo método. "Quando sigo com os olhos, sob o mostrador de um relógio, o movimento do ponteiro que corresponde às oscilações do pêndulo, não meço uma duração, como se parece crer: limito-me a contar simultaneidades, o que é algo bem diferente. Fora de mim, no espaço, há apenas uma única posição do ponteiro e do pêndulo, já que não resta nada das posições passadas. Dentro de mim, se desenvolve um processo de organização e de mútua penetração, que constitui a duração real. Unicamente porque eu duro desse modo é que me represento aquelas que se chamam 'oscilações passadas' enquanto percebo a oscilação atual".

Assim, são diversos o mundo da consciência e o mundo das coisas no espaço: "Na consciência, nós encontramos estados que se sucedem sem se distinguir no espaço das simultaneidades que se distinguem sem se suceder, no sentido de que uma não existe mais quando a outra aparece. Fora de nós, a exterioridade recíproca sem sucessão; dentro de nós a sucessão sem exterioridade recíproca".

8.3. Por que a "duração" fundamenta a liberdade

Bergson liga à idéia de *duração,* como característica fundamental da consciência, a sua defesa da liberdade e a sua crítica ao

determinismo quando este presume poder explicar a vida da consciência. Na realidade, se os objetos "não levam a marca do tempo transcurso", ou seja, se eles existem um externamente ao outro em um tempo espacializado, então a determinação de um acontecimento posterior por meio de um acontecimento anterior, diferente dele, torna-se possível: primeiros acontecimentos idênticos (as causas) explicam posteriores acontecimentos idênticos (os efeitos).

Mas aquilo que é possível — e útil — no âmbito dos objetos espacializados revela-se logo impossível para a consciência. A consciência conserva os traços do próprio passado: nela não existem nunca dois acontecimentos idênticos, razão por que a determinação de acontecimentos idênticos sucessivos torna-se impossível. A vida da consciência não é divisível em estados distintos e o eu é unidade em devir — e onde não há nada de idêntico, não há nada de previsível. Tanto os deterministas como os sustentadores da doutrina do livre-arbítrio, segundo Bergson, estão errados, porque aplicam à consciência as categorias típicas do que, ao contrário, é externo à consciência.

Os deterministas buscam as *causas* determinantes da ação e não percebem que o único motivo profundo é a consciência toda, com a sua história. Da mesma forma se comportam os sustentadores do livre-arbítrio, que estabelecem a *causa* da liberdade na vontade. Substancialmente, tantos os defensores como os detratores da liberdade da consciência pressupõem uma idéia de consciência como uma soma de atos distintos, ao passo que o eu é unidade em devir, razão por que nós "somos livres quando os nossos atos emanam de toda a nossa personalidade, quando a expressam".

Então, quando se afirma que os nossos atos dependem do nosso caráter, não se está dizendo outra coisa senão que eles dependem de *nós*, do que somos, ou melhor, do que nos tornamos. Se coincidimos com o que somos, então somos livres. É verdade que os nossos atos nem sempre brotam da raiz profunda do nosso eu: eles freqüentemente são hábitos e, enquanto tais, mostram-se mecanizados e previsíveis como os fenômenos externos. Neles, portanto, não somos livres. Mas, se os nossos atos brotam do profundo de nós mesmos, se expressam a totalidade de nossa pessoa, a sua liberdade é indubitável. Quanto mais ficamos na superfície e nos assemelhamos às coisas, mais as nossas ações tornam-se previsíveis; quanto mais descemos à profundidade, mais somos nós mesmos e mais são imprevisíveis as nossas ações.

Tudo isso nos mostra que é preciso ir além do dilema no qual o determinismo limita com o livre-arbítrio. Essa disputa, tão importante, é insolúvel, precisamente porque as premissas estão mal colocadas. A análise do tempo nos revelou que a consciência

não é uma coisa como as outras, uma coisa entre outras coisas. Por isso, tanto a linguagem como os métodos adequados ao estudo das coisas falham quando são aplicados à consciência. Escreve Bergson: "Infalível em suas constatações imediatas, o eu se sente livre e o declara. Mas, tão logo procura explicar a si mesmo a sua própria liberdade, já não se percebe senão por uma espécie de refração através do espaço, daí um simbolismo de natureza mecanicista, igualmente incapaz de provar a tese do livre-arbítrio, fazê-la compreendida e refutá-la".

8.4. Matéria e memória

No *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência,* o tempo espacializado da ciência se opõe à duração da consciência ou tempo da experiência concreta. Essa oposição repercute na outra contraposição entre uma realidade externa, mecânica, nunca nova enquanto é sempre repetitiva, e uma realidade interna, fundida na unidade do eu, sempre criadoramente nova. Chegando a esse ponto, Bergson não podia evitar o problema da relação, ou melhor, da passagem entre as duas realidades. O problema se impunha também pela razão de que, na consciência, ele vira sua possibilidade de solidificar-se e quase se petrificar em situações de receptividade mecânica.

A questão da passagem entre a realidade externa (a matéria) e a interna (o espírito) Bergson a enfrenta no livro *Matéria e memória,* onde procura "captar mais claramente a distinção do corpo e do espírito e penetrar mais intimamente no mecanismo de sua união". Diz Bergson que, no que se refere ao problema da relação entre a matéria ou o corpo e o espírito, alguns pensadores sustentam a teoria do paralelismo psicofísico, segundo a qual os estados *mentais* e os estados *cerebrais* são dois modos diversos de falar da mesma coisa ou processo. O evolucionismo materialista, ao contrário, afirma que os estados *mentais* (isto é, a consciência) constituem um *epifenômeno* ou uma simples função do cérebro.

Bergson mostra-se avesso a ambas as doutrinas, considerando a primeira substancialmente equivalente à segunda. Como podemos ler as primeiras páginas de *Matéria e memória:* "Tanto considerando o pensamento como simples função do cérebro e o estado de consciência como epifenômeno do estado cerebral como considerando os estados do pensamento e os estados do cérebro como traduções do mesmo original em duas línguas diferentes, tanto em um caso como no outro estabelece-se o mesmo princípio: se pudéssemos penetrar no interior de um cérebro que trabalha e assistir ao entrecruzar-se dos átomos de que é feito o córtex cerebral ou se, por outro lado, possuíssemos a chave da

psicofisiologia, saberíamos com pormenores tudo o que acontece na consciência correspondente". Contra a redução do espírito à matéria, Bergson propõe e reafirma a idéia de que o cérebro não explica o espírito e que "na consciência humana há infinitamente mais do que no cérebro correspondente".

Para iluminar essa tese, Bergson assume os dados das descobertas de psicofisiologia efetuadas na época e realiza análise aprofundada da atividade da consciência, distinguindo três momentos distintos dela, ou seja, a *memória,* a *recordação* e a *percepção.* A memória coincide e se identifica com a própria consciência. E é precisamente pela e na memória que "o nosso passado nos segue inteiramente, a todo momento" e o que "sentimos, pensamos e quisemos desde a primeira infância está lá, inclinado sobre o presente, que ele está por absorver em si, premente à porta da consciência".

Dessa memória espiritual — que é a "duração" da consciência — podemos distinguir a *recordação.* O nosso ser mais verdadeiro e mais profundo está na memória espiritual, mas a vida nos impõe prestar atenção ao presente e pega do passado unicamente o que é necessário para que possamos nos orientar no presente. E essa obra de seleção da recordação útil e do esquecimento do que não serve ao presente realizam-na o corpo e o cérebro: eles tiram até do fluxo abissal da consciência aquelas recordações funcionais para a inserção do nosso organismo na situação do presente, através das percepções.

Em suma, pelo cérebro passa apenas uma parte, parte muito pequena, daquilo que é o processo da consciência, ou seja, passa unicamente o que pode se traduzir em movimento. Assim, podemos compreender melhor Bergson quando diz que na consciência há infinitamente mais do que no cérebro correspondente. Escreve ele: "Quem pudesse olhar no interior de um cérebro em plena atividade, saberia certamente algo do que ocorre na consciência, mas saberia bem pouco; conheceria dela somente o que é exprimível em gestos, atitudes, movimentos do corpo (...), o resto lhe escaparia; em relação aos pensamentos e sentimentos que se desenvolvem no íntimo da consciência, ele estaria na situação de espectador que vê distintamente tudo o que os outros fazem no palco, mas que não compreende uma palavra sequer do que dizem".

Para se realizar, a memória espiritual necessita dos mecanismos ligados ao corpo — já que é através do corpo que agimos sobre os objetos do mundo —, mas é independente do corpo, de modo que uma lesão do cérebro não atinge a consciência, e sim muito mais a vinculação entre a consciência e a realidade: a consciência permanece intacta, ainda que perdendo o contato com as coisas. Para Bergson, a realidade é que, "sempre orientado para a ação, o

corpo tem como função essencial a de limitar a vida do espírito, tendo em vista a ação".

E o faz através da *percepção,* que é "a ação possível do nosso corpo sobre os outros corpos". A percepção é o poder de ação do nosso corpo, que se move com destreza entre as "imagens" dos objetos. Como imagem do passado, a recordação orienta a percepção presente, pelo fato de agirmos sempre com base nas experiências passadas. Assim, "todo o passado da pessoa encontra-se aberto" até o extremo, que é a ação no presente. Em cada instante de nossa vida temos, pois, uma ligação entre memória e percepção, tendo em vista a ação.

"Tudo, portanto, deve acontecer como se uma memória independente recolhesse as imagens ao longo do tempo, pouco a pouco, à medida que elas se produzem, e como se o nosso corpo, com tudo o que o circunda, nada mais fosse senão uma dessas imagens, a última, aquela que se obtém a cada momento, efetuando corte instântaneo no devir em geral". Desse modo, a *memória* e a *percepção* se identificam respectivamente com o *espírito* e o *corpo.* A memória funde em uma totalidade a vida vivida; a percepção consiste "em destacar, no conjunto dos objetos da ação possível do meu corpo sobre eles. A percepção, por conseguinte, nada mais é do que uma seleção". A percepção é própria do ser "absorvido no presente e capaz de conseguir, por meio da eliminação da memória em todas as suas formas, uma visão da matéria ao mesmo tempo imediata e instântanea".

Conseqüentemente, a liberdade da consciência encontra suas limitações na percepção. E a percepção, por seu turno, entra no fluxo da vida do eu, fundindo-se na memória ou consciência. Eis, portanto, segundo Bergson, em que consiste a verdadeira relação entre espírito e matéria e entre alma e corpo: por um lado, a memória "assume o corpo de uma percepção qualquer em que ele se insere" e, por outro lado, a percepção é reabsorvida pela memória e se faz pensamento. O corpo tem a função de limitar a vida do espírito, tendo em vista a ação, mas o espírito transpõe os limites do corpo por toda parte. A percepção nos absorve no presente, mas o espírito, que cresce continuamente, nos impele para o futuro. A vida é o crescimento do espírito através de suas contrações materiais, contrações que o espírito reabsorve na própria duração.

8.5. **Impulso vital e evolução criadora**

Bergson não vê o universo, ao modo de Descartes, como dividido entre a *res cogitans* e a *res extensa.* No fundo, para Bergson, o espírito e a matéria, assim como a alma e o corpo, são dois pólos da mesma realidade e não duas realidades diferentes. E precisa-

mente em *A evolução criadora* (de 1907) — obra que James definiu como "uma aparição divina" — Bergson passa da análise dos dados imediatos da consciência para a elaboração de uma visão global da vida e da realidade, propondo a idéia de evolucionismo cosmológico.

As teorias da evolução se distinguem em duas grandes classes: as *mecanicistas* e as *finalistas*. O evolucionismo mecanicista é bem exemplificado pela teoria de Darwin: na luta pela sobrevivência, um fato como uma mutação casual favorece mais um indivíduo do que outros; e, transmitida por herança aos descendentes, a mutação vantajosa permite a sobrevivência dos mais aptos. Por isso já se pode ver que, na evolução darwiniana, a transformação das espécies não persegue nenhum fim: é evolução ateleológica, sem ordem preestabelecida; com efeito, dadas as mutações, ela trilha o caminho da necessidade. Por outro lado, o evolucionismo finalista, para o qual a evolução seguiria um plano determinado e funcional em relação à persecução de um fim, também é teoria determinista e, portanto, mecanicista.

O evolucionismo mecanicista explica a evolução em termos de causa eficiente, o evolucionismo finalista com base na causa final; um com base em razões que *determinam* a evolução por meio do passado, o outro com base em razões que *determinam* a evolução por meio do futuro. Assim, tanto o evolucionismo mecanicista como o finalista manifestam sua infidelidade à realidade. Mas o que é a realidade? Em que consiste a realidade em sua essência? Na opinião de Bergson, Spencer teve o indubitável mérito de propor uma "doutrina evolucionista na qual a mudança teria finalmente se tornado a substância das coisas". Entretanto, a doutrina spenceriana tem o nome de evolucionismo, mas dela estão verdadeiramente ausentes tanto a evolução como o devir: a evolução de Darwin é ela própria mecanicista, ao passo que a de Spencer é "uma metafísica segundo a qual a totalidade do real já está dada em bloco, na eternidade, e para a qual a duração aparente das coisas expressa somente a enfermidade de um pensamento que não pode conhecer todas as coisas simultaneamente".

Portanto, seja o evolucionismo mecanicista, seja o finalista são *deterministas* — e precisamente por isso deixam escapar a realidade da evolução. Com efeito, diz Bergson, a exemplo da vida da consciência, a vida biológica não é máquina que se repete, sempre idêntica a si mesma, mas é constante e incessante novidade, é criação e imprevisibilidade, é vida sempre nova, que, englobando e conservando todo o passado, cresce sobre si mesma. A idéia de *evolução criadora* nos permite ir além das dificuldades e das falsidades do mecanicismo e do finalismo, já que a vida "é realidade que se destaca claramente da matéria bruta".

Como escreve Vitório Mathieu, ilustre intérprete de Bergson, "a vida (e não apenas a consciência) é tema duradouro, porque também é processo irreversível, no qual o passado se acumula em uma espécie de memória orgânica, razão por que não se pode pensar em relacionar o ser vivo a uma situação idêntica à de um momento qualquer do seu passado". *A vida*, em suma, é *evolução criadora,* criação livre e imprevisível, é "impulso vital", que "não precisa se distender para se estender". E a matéria nada mais é do que o momento de parada desse impulso vital. A vida é aquele impulso pelo qual ela tende "a crescer em número e em riqueza, pela multiplicação no espaço e pela complicação no tempo": trata-se de criação de formas contínua, onde o que vem depois não é de modo algum simples recombinação dos elementos antes existentes; ela é "ação que continuamente se cria e se enriquece", ao passo que a matéria é "ação que se dissolve e desgasta", que progressivamente se despotencializa e degrada, o que é atestado inclusive pelo segundo princípio da termodinâmica.

Para Bergson, "não há coisas, mas somente ações", o que quer dizer que as coisas ou objetos são isoláveis no interior de uma única evolução e são isoláveis enquanto é possível representá-los como gestos criadores que se desfazem: "Pensemos em um gesto como o do braço que se ergue; depois, suponhamos que, abandonado a si mesmo, o braço caia novamente, mas que ainda se mantenha nele, esforçando-se por reerguê-lo, alguma coisa da vontade que o animou. Essa imagem de um gesto criador que se desfaz nos dá a representação mais exata da matéria".

A matéria é impulso vital degradado, impulso que perdeu em criatividade e que, desse modo, torna-se obstáculo para o impulso seguinte, como a onda do mar que, retornando, transforma-se em obstáculo para a onda que a segue. Já a vida é "corrente que, atravessando os corpos que ela pouco a pouco organizou e passando de geração em geração, dividiu-se entre as espécies e se dispersou entre os indivíduos". Para Bergson, a matéria é um *refluxo* do impulso vital, que, a partir de unidade originária, se irradia e *recai* em uma multiplicidade de elementos cujo impulso e cuja criatividade vão se extinguindo.

A evolução, pois, não descreve trajetória única, comparável à da bala de canhão cheia: "Ao contrário, nós nos encontramos diante de granada subitamente dividida em fragmentos que, sendo eles próprios granadas, também explodiram por sua vez, dando lugar a fragmentos destinados a explodir ainda e assim por diante, durante muitíssimo tempo. Nós nos damos conta dos fragmentos menores; assim, a partir deles, devemos remontar gradualmente ao movimento originário. Quando a granada explode, a sua fragmentação liga-se ao mesmo tempo com a força explosiva da pólvora e a

resistência que o metal lhe opõe. O mesmo vale para a fragmentação da vida em indivíduos e em espécies. Pensamos que ele é produto de duas séries de causas: a resistência que a vida opõe à matéria bruta e a força explosiva, devida a um equilíbrio instável de tendências, que a vida leva consigo".

A evolução criadora, portanto, não é processo uniforme. Ela é comparável à explosão de granada cujos fragmentos explodem também, por seu turno. Ela também se assemelha a um feixe de colunas, cada uma das quais representa um caminho diferente da evolução, uma das bifurcações na qual o impulso vital dispersa a sua unidade originária. Em outros termos, a evolução se abre em leque, em direções divergentes, com os seres vivos se espacializando em funções específicas e precisas.

A primeira bifurcação fundamental é a que se tem entre as plantas e os animais. Enjauladas na noite da inconsciência e da imobilidade, as plantas armazenam energia potencial; os animais, móveis, vão à procura do alimento. E a consciência nasce precisamente dessa busca. Os animais, por seu turno, se bifurcam ou "explodem" em outras direções, uma das quais leva às formas mais perfeitas de instinto, como nos himenópteros, ao passo que outra, a dos vertebrados, leva além do instinto, com a inteligência humana. A realidade é que "em todos os outros pontos a consciência acabou num beco sem saída; somente com o homem ela prosseguiu o seu caminho".

Com base no que foi exposto até aqui, pode-se compreender perfeitamente que a relação entre impulso vital e matéria é análoga à existente entre memória e percepção. O importante é compreender que a vida e matéria encontram-se ambas na base da evolução. E a história dessa evolução é a história da vida orgânica em seus contínuos esforços e incessantes tentativas para se libertar da passividade e da inércia da matéria. A vida orgânica tenta subir até aquele cume do qual a matéria se inclina a descer. Com efeito, graças à fotossíntese clorofiliana, a vida orgânica recaptura a dispersão da energia solar e absorve assim a energia potencial que os animais aproveitarão para se mover e agir. Esse é o modo pelo qual a matéria retorna ao fluxo do impulso vital. Por meio da vida, o impulso vital se ergue, apoiando-se em suas próprias dispersões e quedas.

8.6. **Instinto, inteligência, intuição**

A vida animal não se desenvolveu em direção única. E em algumas dessas direções, como aquela em que acabaram os moluscos, ela deparou becos sem saída. Entretanto, no que se refere à mobilidade e à consciência, ela encontrou seu maior sucesso nos

artrópodes e nos vertebrados. A evolução dos artrópodes manifesta a sua melhor expressão nos insetos, especialmente nos himenópteros, ao passo que a dos vertebrados se manifesta no homem. Enquanto, na linha dos artrópodes, a evolução leva a formas sempre mais perfeitas de instintos, na segunda ela leva à inteligência, embora certa "franja de inteligência" acompanhe o instinto e um "halo de instinto" se observe em torno da inteligência.

Mais precisamente, porém, o que é o *instinto* e em que consiste a *inteligência?* Como escreve Bergson, "o instinto é faculdade de utilizar e também de construir instrumentos orgânicos, a inteligência é a faculdade de fabricar e empregar instrumentos inorgânicos (...). Instinto e inteligência representam, portanto, duas soluções divergentes, mas igualmente elegantes, do mesmo problema". E esse problema é o da vida (de modo que se compreende que, originariamente, o homem é *homo faber* e não *homo sapiens).*

O instinto funciona por meio de órgãos naturais, a inteligência cria instrumentos artificiais. O instinto é hereditário e a inteligência não; o instinto volta-se para uma coisa, já a inteligência é conhecimento das relações entre coisas; o instinto é inconsciente, a inteligência consciente; o instinto é repetitivo, ao passo que a inteligência é criativa. O instinto, precisamente, é repetitivo e rígido, é hábito: ele apresenta soluções adequadas, mas para um só problema, incapaz de variar. Por seu turno, a inteligência não conhece as coisas mesmas, mas as relações entre coisas. Por isso, mediante os *conceitos,* ela conhece as "formas" e, afastando-se da realidade imediata, pode prever a realidade futura. Por razões práticas, pois, a inteligência analisa e abstrai, classifica e distingue, subdividindo a duração real — como em uma película cinematográfica — em uma série de diferentes estados. Mas "mil fotografias de Paris não são Paris".

Assim, nem o instinto nem a inteligência (e a ciência que esta produz) nos dão a realidade: "Há coisas que somente a inteligência é capaz de procurar, mas que nunca encontrará por si só; somente o instinto poderia descobri-las, mas este não as procurará jamais". Entretanto, a situação não é desesperadora. E não o é porque a inteligência, que nunca está completamente separada do instinto, pode voltar *conscientemente* ao instinto. E, quando isso acontece, temos a *intuição,* que é "instinto que se tornou desinteressado, consciente de si, capaz de refletir sobre o seu próprio objeto e ampliá-lo indefinidamente".

A inteligência gira em torno do objeto e toma o maior número possível de visões dele a partir do exterior, mas não entra nele; mas, "ao contrário, a *intuição* é que nos conduzirá ao interior da vida". A inteligência produz análise e despedaça o devir. Mas a intuição atua através da *simpatia;* e, com ela, "nos transporta para o interior

de um objeto para coincidir com o que tal objeto tem de único e, portanto, de inexprimível" (inexprimível através dos símbolos e conceitos da inteligência).

A intuição "é a visão do espírito pelo espírito": ela é imediata como o instinto e consciente como a inteligência. O fato de a *intuição* ser um processo real demonstra-o a intuição estética, onde as coisas aparecem privadas de todos os laços com as necessidades cotidianas e com as premências da ação. E é também a intuição que nos revela a duração da consciência e o tempo real e que nos torna conscientes daquela liberdade que somos nós mesmos.

A intuição é o órgão da metafísica: a ciência analisa, mas a metafísica intui, fazendo-nos assim entrar em contato direto com as coisas e com aquela essência da vida que é a duração. A intuição é sondagem da essência do real e a metafísica é "a ciência que se propõe superar a barreira dos símbolos construídos pelo intelecto". A intuição, como escreve Bergson, "alcança a posse de um fio: e ela mesma deverá ver se esse fio sobe até o céu ou se se detém a alguma distância da terra. No primeiro caso, a experiência metafísica se vinculará à dos grandes místicos — e eu posso constatar, por minha conta, que essa é a verdade. No segundo caso, as experiências metafísicas permanecerão isoladas umas das outras, sem no entanto contrastar entre si. Em todo caso, a filosofia nos terá erguido acima da condição humana".

8.7. **O rio da vida**

A inteligência, por conseguinte, gira em torno dos *objetos* em que ela despedaça a *duração:* ela é precisamente como uma tomada cinematográfica, que fixa vários momentos ou estágios do movimento, mas que, precisamente porque fixa esses momentos ou estágios, deixa escapar o próprio movimento (e aqui está, na opinião de Bergson, a razão dos paradoxos de Zenon sobre o movimento: a inteligência espacializa o devir em momentos sucessivos, cada qual imóvel, de tal modo que, por exemplo, como afirmou Zenon no paradoxo da flecha, essa inteligência se vê obrigada a negar o movimento).

A intuição, ao contrário, nos mergulha no rio da vida, nos revela a memória e a duração, nos faz perceber a nossa liberdade e nos faz penetrar no impulso vital. É graças à intuição que nos damos conta de que a vida é como "onda imensa que se tenha propagado a partir de um centro e que se tenha detido em quase toda a sua circunferência: em somente um ponto o obstáculo foi forçado e o impulso passou livremente; em toda parte, à exceção do homem, a consciência acabou por se deter em beco sem saída; somente com o homem ela prosseguiu em seu caminho; o homem,

portanto, continua indefinidamente o movimento vital, embora não arraste consigo tudo o que a vida encerrava em si mesma".

E é também graças à intuição que compreendemos que "todos os seres vivos estão vinculados entre si e todos obedecem ao mesmo formidável impulso; o animal tem o seu ponto de apoio na planta, o homem na animalidade e, no espaço e no tempo, a humanidade inteira é como que interminável exército que avança ao lado de cada um de nós, à frente e atrás de nós, em carga impetuosa, capaz de derrubar todas as resistências e superar muitíssimos obstáculos, talvez até a morte".

8.8. Sociedade fechada e sociedade aberta

O impulso vital, que se detém nas outras espécies vivas, enrijecendo-se na repetição fixa de comportamentos sempre idênticos, no homem supera os obstáculos, expressando-se na *atividade criadora* humana, cujas principais formas são a arte, a filosofia, a moral e a religião. Em sua última obra, *As duas fontes da moral e da religião* (1932), Bergson voltou sua atenção precisamente para o tema da criatividade moral e religiosa do homem. Assim, partindo do estudo da consciência, ele, com *A evolução criadora,* passa para uma teoria do universo e conclui com uma teoria dos valores (morais e religiosos). Em sua opinião, as normas morais têm duas fontes: a *pressão social* e o *impulso de amor.* No primeiro caso, as normas são precisamente o fruto da pressão social e expressam as exigências da vida associada dos diversos grupos humanos, assim como eles se deram e se dão na história. E é a história que nos ensina que o indivíduo se encontra em sua sociedade de modo análogo ao modo em que uma célula está no organismo ou uma formiga no formigueiro. Geralmente, o indivíduo segue o caminho que encontra já trilhado pelos outros e codificado pelas normas de *sua* sociedade, conforma-se às regras dessa sociedade, exalta os seus ideais e procura se adequar a eles.

O que está na base da sociedade é apenas *o hábito de contrair hábitos.* E, em análise profunda, ele é o único fundamento da obrigação moral. Escreve Bergson: "A vida social se nos aparece como sistema de hábitos, mais ou menos fortemente arraigados, que correspondem às necessidades da comunidade". Mas essa moral da obrigação e do hábito é a moral da *sociedade fechada,* onde o indivíduo age como parte do todo e esse todo é um grupo determinado, como a nação, a família ou o clube.

Essa, portanto, é a moral fechada, que encontra a sua gênese na pressão social que tende a assegurar a vida da comunidade em cuja base encontra-se o hábito de contrair hábitos. Entretanto, segundo Bergson, a pressão social não é a única fonte da moralidade

e não consegue, como pretenderam os positivistas, explicar a vida moral do homem em sua totalidade e em suas características mais típicas.

Na realidade, não existe somente a moral da obrigação e do hábito, isto é, a moral relativa às várias sociedades fechadas da história, mas também existe a *moral absoluta,* que é a moral da *sociedade aberta.* Essa é a moral do cristianismo, dos sábios da Grécia e dos profetas de Israel. Essa moral é obra criadora — criadora de valores universais — de heróis morais como Sócrates ou Jesus, que vão além dos valores do grupo ou da sociedade a que pertencem para ver o homem enquanto homem, a humanidade inteira — *e a humanidade inteira é a sociedade aberta.* A moral da sociedade fechada é estática, a da sociedade aberta é dinâmica. A moral da sociedade fechada é impessoal e conformista, já que repete hábitos adquiridos e transformados em tabus, ao passo que a da sociedade aberta recorre à originalidade e à profundidade da pessoa.

Todas as sociedades existentes até agora foram *sociedades fechadas,* mas é aquela sociedade aberta constituída por toda a humanidade que a moral aberta ou absoluta toma em consideração. Por isso, não há continuidade entre a moral da família ou da nação e a moral que institui os deveres para com a humanidade: "Entre a nação, por maior que seja, e a humanidade há a mesma distância que existe entre o finito e o infinito, o fechado e o aberto". *O fundamento da moral aberta é a pessoa criadora; o seu fim é a humanidade; o seu conteúdo é o amor para com todos os homens; a sua característica é a inovação moral, capaz de romper com os esquemas fixos das sociedades fechadas.* A moralidade aberta é algo que não se ensina: é a moral dos grandes místicos e reveladores e de todos os que seguem a inspiração que os induz a segui-los.

8.9. **Religião estática e religião dinâmica**

Assim como na vida moral, também na vida religiosa Bergson distingue entre *religião estática* e *religião dinâmica.* Tecida de mitos e fábulas, a religião estática é resultado do que Bergson chama de *função fabuladora,* que se desenvolve durante a evolução por objetivos eminentemente vitais. O ser humano tem inteligência, que representa ameaça contínua, sempre pronta a voltar-se contra a vida. O ser inteligente tende ao egoísmo e a infringir as suas relações sociais; ele tem consciência de sua própria moralidade; conhece a imprevisibilidade do futuro e a precariedade dos empreendimentos humanos. Com suas fábulas, seus mitos e suas superstições, a religião reforça os laços sociais entre o homem e seus semelhantes. Por isso, "a religião primitiva (...) é uma precaução

contra o perigo que se corre, quando se começa a pensar, de pensar somente em si". Além disso, a religião dá a esperança da imortalidade, oferece ao homem a idéia de defesa contra a imprevisibilidade e a precariedade do futuro e lhe dá o sentido de proteção sobrenatural e a crença de poder influir sobre a realidade, especialmente quando a técnica se mostra impotente.

Assim, a religião é a defesa contra a ameaça da inteligência sobre o homem e a sociedade. Nesse sentido, ela é religião *natural,* fruto e função da evolução natural. Para Bergson, essa religião estática e natural é infra-intelectual. Mas ela não é a única forma de religião. Ao lado dela, há a religião supra-intelectual, a religião dinâmica, para a qual os dogmas são apenas cristalizações e que mergulha no impulso vital e o continua.

Essa religião, a religião dinâmica, é o *misticismo,* cujo resultado, como escreve Bergson, "é a tomada de contato e, conseqüentemente, a coincidência parcial com o esforço criador que a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for o próprio Deus". O amor do místico por Deus, na opinião de Bergson, coincide com o amor de Deus por Deus mesmo: "Deus é amor e objeto de amor: aí reside todo o misticismo." Enquanto o misticismo neoplatônico ou o misticismo oriental é contemplativo, não acreditando por isso na eficácia da ação, Bergson vê o misticismo adequado naqueles místicos (como são Paulo, são Francisco de Assis, santa Teresa, santa Catarina de Sena ou Joana D'Arc) para os quais o êxtase constitui ponto superior de impulso para a ação no mundo. E, assim, o amor a Deus torna-se amor pela humanidade. E, além disso, só a experiência mística está em condições de fornecer a única prova da existência de Deus: a concordância dos místicos, não somente cristãos, mas também de outras religiões, mostra precisamente a existência real daquele Ser com o qual a intuição mística nos põe em contato.

A religião dinâmica ou aberta é a religião dos místicos. E, como destaca Bergson, a humanidade tem urgente necessidade de gênios místicos nos dias de hoje. Com efeito, a humanidade, através da técnica, ampliou a sua incisiva ação sobre a natureza e, desse modo, podemos dizer que o corpo do homem se engrandeceu além da medida. Pois bem, esse corpo engrandecido, diz Bergson, "espera um suplemento de alma e a mecânica exigiria uma mística". Esse suplemento de alma é necessário para curar os males do mundo contemporâneo. E não é impossível, já que, embora pressuponha um homem genial e de certa forma privilegiado, o misticismo vive no espírito de cada homem: "Se a palavra de grande místico (...) encontra eco em um de nós não será porque existe talvez em nós um místico adormecido, que só espera a oportunidade para despertar?"

Capítulo XXVII

O PERSONALISMO

1. Linhas gerais

Como fenômeno histórico, o *personalismo* nasceu na França, com Emmanuel Mounier, e desenvolveu-se em torno da revista "Esprit" (fundada por Mounier), cujo primeiro número saiu em outubro de 1932. A idéia central do pensamento personalista é a idéia de *pessoa,* na sua inobjetivabilidade, inviolabilidade, liberdade, criatividade e responsabilidade, de pessoa encarnada em um corpo, situada na história e constitutivamente comunitária. Escreve um de seus expoentes mais representativos, Jean Lacroix: "O personalismo, de certa forma, gostaria de situar-se como sucessor das filosofias do Eu para refutá-las no mundo físico e social". E, em nome da *pessoa* e sob o signo dessa idéia, o personalismo se apresenta como análise do mundo moderno, impõe-se (como escreve Mounier) como protesto contra "o seu estado de putrefação avançada" e, considerando "a derrocada de sua concatenação verminosa", projeta uma saída para a crise através de uma "revolução personalista e comunitária" fundamentada em uma fé cristã aceita para além de qualquer reserva e vivida sem compromissos.

O personalismo, afirma Mounier, "saiu da crise de 1929, que fez soar claramente o fim da prosperidade européia e chamou a atenção para a revolução em curso. Diante das inquietudes e desventuras que começavam então, alguns deram uma explicação puramente técnica, outros puramente moral. Alguns jovens, porém, acharam que o mal era ao mesmo tempo econômico e moral, inserido nas estruturas sociais e nos corações e que o remédio para ele, portanto, não deveria prescindir nem da revolução econômica,

nem da revolução espiritual — e que, por fim, posto que o homem é constituído assim como é, devia-se encontrar estreitas conexões entre uma e outra. Era necessário, antes de mais nada, analisar as duas crises para desatravancar os dois caminhos".

Diante do mal econômico e moral, por conseguinte, alguns jovens consideraram que a saída para a "desordem estabelecida" não consistia em uma revolução econômica que ignorasse os fundamentos morais e religiosos da crise, nem em revolução puramente espiritual, desinteressada dos dramas tecidos pelos acontecimentos históricos efetivos, e sim muito mais na teorização *e* na construção de uma "comunidade de pessoas". Por isso, a revista "Esprit" não foi somente um ponto de reunião das contribuições teóricas dos personalistas, mas também o centro de irradiação de uma série de iniciativas "políticas" significativas, como a posição em favor dos republicanos espanhóis, a breve posição de expectativa em relação ao governo de Vichy e depois, ao contrário, a passagem para a Resistência, o apoio à liberdade argelina e depois ainda — após a morte de Mounier — à revolução húngara.

De qualquer forma, como na raiz do movimento personalista existe a intenção decidida de *testemunhar a verdade em toda circunstância,* o personalismo não podia se ligar — e não se ligou — aos particularismos táticos de um ou de outro partido. Ele nasceu e se desenvolveu como *movimento,* feito de idéias, críticas, estímulos, controvérsias e iniciativas, jamais pretendendo se esclerosar na forma de partido, bloqueado em uma ideologia fixa e apriosionado pela máquina burocrática. Isso nos permite compreender melhor a afirmação de Mounier no sentido de que "o personalismo é uma filosofia, não uma simples atitude; é uma filosofia, não, porém, um sistema".

E eis como Mounier estabelece algumas normas da estratégia personalista, no ensaio *O personalismo e a revolução do século XX:*

1) "Pelo menos como ponto de partida, uma posição de independência em relação aos partidos e aos agrupamentos constituídos faz-se necessária para nova avaliação das diversas perspectivas, sem com isso se afirmar uma posição anárquica ou um apoliticismo de princípio. Ademais, onde quer que a adesão do indivíduo a uma ação coletiva deixe a esse indivíduo uma liberdade de ação suficiente, ela deve ser preferida ao isolamento".

2) "Como o espírito não é força absurda ou mágica, a simples afirmação dos valores do espírito periga ser enganosa quando não se acompanha de rigorosa delimitação da atividade e dos seus meios".

3) "A união estreita entre o 'espiritual' e o 'material' implica em que, em toda questão, deve-se levar em conta toda a problemática, que vai dos dados 'vis' aos dados 'nobres', com extremo rigor tanto

em um como em outro sentido. A tendência à confusão é o primeiro inimigo de um pensamento de ampla perspectiva".

4) "O sentido da liberdade e do real nos impõe que, na investigação, nos libertemos de qualquer a priori doutrinário e estejamos positivamente prontos para tudo, inclusive a mudar de direção para permanecer fiéis à realidade e aos próprio espírito".

5) "A cristalização compacta da desordem do mundo contemporâneo levou alguns personalismos a definirem-se revolucionários (...). O sentido da continuidade histórica nos impede de aceitar o mito da revolução como "tabula rasa", já que uma revolução nunca deixa de ser uma crise morbosa, que não leva automaticamente a solução. Ser revolucionário significa uma coisa muito simples, mas também significa que não se remedia o caos tão radical e tão tenaz do nosso tempo sem contramarcha, sem profunda revisão de valores, sem reorganização das estruturas e sem renovação das classes dirigentes".

Mas quem eram os *jovens* que pensavam essas coisas? Em suma, por quem era formado o grupo do "Esprit"? Entre os primeiros colaboradores da revista, encontramos Georges Izard, André Délèage, G. Duveau, N. Berdjajev, M. Lefrancq, André Philip, J. Maritain, René Biot, Pierre Varité e Pierre-Aimé Touchard. Mas não foram somente esses que aderiram ao movimento personalista, movimento que, ademais, se expressou em correntes diversificadas, como observa o próprio Mounier: "Poderíamos identificar uma tendência existencialista do personalismo (que reuniria Berdjajev, Landsberg, Ricoeur e Nédoncelle), uma tendência marxista, freqüentemente paralela à primeira, e uma tendência mais clássica, que se insere facilmente na tradicional corrente introspectiva da filosofia francesa (Lachièze-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier e Jean Lacroix)".

2. Jean Lacroix e o personalismo entre existencialismo e marxismo

Em linhas gerais, cumpre dizer que o objetivo cardeal do personalismo *é a defesa da pessoa, defesa que os personalistas elaboram procurando fundamentar a responsabilidade do sujeito e explicitando a posição desse sujeito em relação à natureza, à sociedade e à história.* Tudo isso leva os pensadores personalistas a se posicionarem tanto em relação ao individualismo como em relação ao marxismo, filosofias que os personalistas combatem, bem como em relação ao existencialismo, por eles criticado.

Entretanto, enquanto Mounier costumava repetir que era importante reconciliar Marx com Kierkegaad, Jean Lacroix volta

sua atenção para as diferenças que caracterizam o personalismo em relação ao existencialismo e ao marxismo. Em *Marxismo, existencialismo, personalismo* (1949), escreve Lacroix: "O marxismo não quer tanto fazer da história uma ciência, e sim muito mais dar uma interpretação histórica de toda ciência". E Lacroix se pergunta: "Mas o homem tem exclusivamente dimensão histórica ou é um ser dúplice e contraditório, ligado ao tempo e à eternidade?" Por outro lado, aquela "filosofia subjetiva" que é o existencialismo para Lacroix "vê no objeto somente um apoio para o esforço humano" e, nele, "a liberdade criadora do indivíduo torna-se (...) o único princípio explicativo".

Lacroix, portanto, censura o marxismo por subestimar ou até ignorar a importância do sujeito e o existencialismo de Sartre de desdenhar "a relação que o sujeito tem com a humanidade e a relação que tem com a transcendência". A idéia de Lacroix é a de que o existencialismo somente oferece ao homem falsas transcendências, como seria o caso daquela transcendência única que em Camus, por exemplo, é constituída pelo futuro. E, contra os limites do existencialismo, Lacroix sustenta que, "para se realizar, a pessoa humana deve passar através da natureza" e acrescenta que, "se não levássemos dentro de nós a história da humanidade, seríamos unicamente bússolas enlouquecidas".

Para Lacroix, o personalismo "é a própria intenção que anima o homem: construir sua própria personalidade e a personalidade alheia tendo em vista a construção da humanidade". Mas, para esse objetivo, são insuficientes tanto o marxismo, que aniquila o indivíduo nas estruturas econômicas da história, como o existencialismo, que se transforma em solipsismo na teoria e em individualismo na prática. É esse o motivo por que Lacroix não hesita em se distanciar também de Kierkegaard: "O tema da solidão é o mais perigoso de todos. (...) O 'nós' não deriva da concordância entre os vários 'tus', mas acompanha a sua atividade".

O personalismo encontrou a sua origem, no início da década de 30, na França, em torno de Emmanuel Mounier e do grupo do "Esprit", situando-se no leito da tradição *introspectiva* típica da filosofia francesa de Descartes em diante, apresentando precursores como Sócrates ("O 'conhece-te a ti mesmo' foi a primeira grande revolução personalista de que se tem notícia", escrevia Mounier), Leibniz e Kant (aos quais o personalismo muito deve, sempre segundo Mounier), Pascal ("o maior mestre" do personalismo), Maine du Biran ("o moderno precursor do personalismo francês") e encontra concordâncias substanciais com não poucas idéias de Max Scheler e Martin Buber.

Fora da França, o personalismo era defendido na Inglaterra pelo *Personalist Group* de J. B. Coates. Nos Estados Unidos, a

filosofia personalista encontrou seus representantes em G. H. Howinson, B. P. Bowne, E. S. Brightman e W. E. Hocking; foram os alunos de Bowne e de Howinson que, em, 1919, fundaram a revista "The Personalist". Na Holanda, o personalismo nasceu em 1941, num campo de prisioneiros, desenvolveu-se no plano político e procurou concretizar uma espécie de "novo socialismo" através do "Movimento popular holandês", que subiu ao poder depois da Libertação, antes de unir-se ao partido socialista. Na Suíça, as idéias personalistas encontraram o seu centro nos "Cahiers Suisse Esprit". Na Itália, Armando Carlini e Luís Stefanini foram os dois pensadores mais representativos do personalismo.

3. Emmanuel Mounier e "a revolução personalista e comunitária"

3.1. A "pessoa" de Mounier

Poucas semanas antes de sua morte (ocorrida em 1950, com apenas quarenta e cinco anos), Emmanuel Mounier assim escrevia a um amigo: "Sou 'intelectual'. Essa palavra evoca à mente determinadas atrofias e 'tiques'. Cuidarei de me acreditar isento disso. Mas freqüentemente penso agradecido em meus quatro avós camponeses, verdadeiros camponeses todos os quatro, com os calçados enlameados, levantando-se às três da manhã e com uma fatia de salame na mão. Quando, apesar de tudo, sinto-me intimamente tão estranho à minha 'gens', como 'gens', e quando me revolto contra a hipocrisia, contra as expressões empoladas e as piruetas ou, na outra vertente (a Universidade), contra a congeladora atitude de sossego, percebo um dos meus avós que reagem em mim, o seu sadio realismo que me corre pelas veias, o ar dos seus campos purificando-me os pulmões — e então eu lhe agradeço".

Em 1936, Mounier confessa ao seu amigo Touchard: "Sou montanhês". E compara-se à água de um lago da montanha: "Nenhum enrugamento na superfície, uma limpidez desumana; mas a torrente move-se no fundo; e, se se perscrutar bem essa superfície, não parecerá algo de metálico, como um espelho, e sim como a vibrátil superfície de olho úmido. Se não fosse belo demais e, portanto, um pouco pretensioso de minha parte forçar a comparação, diria que sou um pouco como aquela água. Temperamento desigual, de gostos nativos, em suma, impulsivo e feito mais para a contemplação livre do céu e da terra do que para as iniciativas e os dogmatismos".

Nascido em Grenoble em 1905, Mounier, depois de estudar filosofia com Jacques Chevalier em Grenoble, prosseguiu seus

Emmanuel Mounier (1905-1950), teórico da revolução personalista e comunitária, contrário tanto ao capitalismo como ao marxismo.

estudos na Sorbonne, em Paris, onde, em 1928, no exame de habilitação, obteve o segundo lugar, depois de Raymond Aron. Passou a ensinar filosofia na escola particular, primeiro no Colégio de Santa Maria de Neuilly e depois no Liceu Saint-Omer.

Seu encontro com Jacques Maritain remonta ao início da década de 30: freqüentando a sua casa, participa dos encontros que ali se realizam. É nessa época que entra em contato com Gabriel Marcel e Berdjajev. Nesse período, Mounier desenvolve intensa atividade como publicista, sobretudo no campo do esforço cristão pela escola. Colaborou com a revista "Aux Dévidées", dirigida pela Srta. Silve, que fundara uma obra para os professores cristãos das escolas laicas. Em 1932, depois de vários encontros preparatórios, Mounier publicou a revista "Esprit": escolhera "um caminho sem volta", pelo qual sacrificou a carreira acadêmica, para influenciar sobre a sociedade não tanto como professor, e sim muito mais como publicista engajado. Em 1935, reuniu seus principais escritos publicados em "Esprit" no livro *Revolução personalista e comunitária*. Desse mesmo ano é o ensaio *Da propriedade capitalista à propriedade humana*, escrito que delineia o programa social do movimento personalista. Ainda em 1935, Mounier casa-se com Henriette Leclercq, passando a viver em Bruxelas, onde ensina no Liceu francês. Convocado para o serviço militar em 1939, foi feito prisioneiro pelos alemães. Libertado, retoma em 1940 e 1941, por entre mil dificuldades, a publicação de "Esprit". Contrário ao governo de Pétain depois de breve hesitação, Mounier foi preso. Reconquistada a liberdade, em agosto de 1941 vê "Esprit" ser suprimido. Em janeiro de 1942, Mounier foi preso novamente, sob a acusação de ser um dos principais inspiradores do movimento clandestino "Combat". Libertado em 26 de fevereiro, foi preso novamente em 21 de abril, realizando então uma greve de fome. Depois do processo e absolvição, passou a viver sob nome falso até o fim da guerra, quando retorna a Paris e retoma a publicação de "Esprit". O período do após-guerra foi de intensa atividade para Mounier: publicou o *Tratado do cárcere, Liberdade condicional* e *Introdução aos existencialismos*, todos em 1946; *O que é o personalismo?* é de 1947; em 1949, saiu *O personalismo*, ao passo que, em 1948, haviam sido publicados *O despertar da África negra* e *O pequeno medo do século XX*.

Duas observações ainda, para melhor compreender a "pessoa" de Mounier. Sua primeira filha, Françoise, ficou doente depois de uma vacinação antivariólica, caiu em estado de inconsciência e logo ficou claro que, incurável, a menina estava condenada a viver "em misteriosa noite do espírito". Quando soube da notícia, Mounier escreveu à mulher: "Que sentido teria tudo isso se nossa menina não passasse de bolota de carne precipitada não se sabe onde, um

fragmento de existência sem sentido, e não esta branca e pequena hóstia que nos supera a todos, uma imensidade de mistério e amor que nos deixaria estupefatos se se mostrasse aos nossos olhos e se cada golpe mais duro não fosse uma nova elevação, que, a cada vez, quando o nosso coração começa a se habituar e adaptar ao golpe anterior, representa nova demanda de amor? (...) De manhã à noite, não pensamos nesse sofrimento como em algo que nos é retirado, mas sim como em algo que damos, para não ficarmos atrás deste pequeno Cristo que está entre nós, para não deixá-lo só — ele, que nos deve atrair —, para não deixá-lo só a sofrer em Cristo".

Mounier viveu pobremente. Conheceu o sofrimento físico e espiritual. E, quando iniciou o seu colóquio com Albert Camus — que, como Dostojewskij, via-se torturado pelo pranto de uma criança sofredora —, Mounier conhecia em sua própria carne essa verdade dolorosa que viveu como corajoso cristão.

Como veremos, Mounier foi duro com os comunistas. Entretanto, sua lealdade de homem e intelectual em relação a eles não tinha limites nem reservas. Escreveu Mounier: "O meu Evangelho me ensina que não somos mais astutos do que o próprio Deus, que sempre procura um caminho para o coração do homem mais desesperado. O meu Evangelho, ademais, é o Evangelho dos pobres. Nunca estarei satisfeito com um só mal-entendido com todos os que despertam a confiança dos pobres. Isso não é política, sei muito bem. Mas é um pressuposto de toda política e constitui uma razão suficiente para rejeitar certas formas políticas". Mounier morreu de infarto cardíaco em 22 de março de 1950.

3.2. **As dimensões da "pessoa"**

Refazer o Renascimento era o título do artigo de fundo do primeiro número de "Esprit", de 1932: "Um novo século XIV desmorona sob os nossos olhos: aproxima-se o momento de refazer o Renascimento". Assim como o Renascimento saiu da crise da Idade Média e a resolveu, a "revolução personalista e comunitária", segundo Mounier, resolverá a crise do século XX: "O personalismo constitui o esforço integral para compreender e superar a crise do homem do século XX em sua totalidade". E isso só será possível na condição de se inserir a *pessoa* no centro da discussão teórica e de ação prática.

Mas de que modo se poderia clarificar a idéia de "pessoa"? Antes de mais nada, afirma Mounier em *Revolução personalista e comunitária, "a minha pessoa não é a consciência que eu tenho dela.* Toda vez que eu realizo um ato de levantamento de minha consciência, o que levanto eu? As mais das vezes, se não me mantiver muito firme, levanto somente efêmeros fragmentos de individua-

lidade, lábeis como o ar do dia". Mas a pessoa também não se identifica com "aquelas personagens que eu fui no passado e que sobrevivem por inércia ou por velhacaria, personagens que eu creio ser, porque as invejo, represento ou lhes permito modelar-me segundo as vontades da moda (...)".

Se formos mais fundo na análise de nós mesmos, encontraremos os nossos desejos, as nossas vontades, as nossas esperanças: mas tampouco essas coisas constituem a pessoa. Em mim, "tudo ocorre como se a minha Pessoa fosse um centro invisível, ao qual tudo se reporta: bem ou mal, ela se manifesta através de alguns sinais, como hóspede secreto dos mínimos gestos de minha vida, mas não pode ficar diretamente sob o olhar da minha consciência". Por isso, *"minha pessoa não coincide com minha personalidade.* Ela se encontra além do tempo, é uma *unidade* dada, não construída, mais vasta do que as visões que eu tenho dela, mais íntima do que as reconstruções por mim tentadas. Ela é uma *presença* em mim".

Assim, Mounier especifica o que a pessoa *não* é. E realiza essa operação considerando que a *pessoa* é inobjetivável. Aquilo que se pode dizer da pessoa é que ela "é o volume total do homem (...). Em cada homem, é uma tensão entre as suas três dimensões espirituais: aquela que sai de baixo e a encarna em um corpo; aquela que se dirige para o alto e a eleva em um universal; aquela que se volta para a amplidão e a leva para uma comunhão. *Vocação, encarnação e comunhão são as três dimensões da pessoa".*

O homem precisa meditar sobre a sua vocação, sobre o seu lugar e sobre os seus deveres na comunhão universal. Por outro lado, a pessoa está sempre encarnada em um corpo e situada em condições históricas precisas. Por conseguinte, "a questão não está em se evadir da vida sensível e particular, que se desenvolve entre as coisas, no seio de sociedades limitadas, através dos acontecimentos, mas sim em transfigurá-la". Ademais, a pessoa só pode alcançar-se a si mesma dando-se à comunidade superior, que chama e integra as pessoas individuais.

Decorre daí, segundo Mounier, que os três exercícios essenciais para alcançar a formação da pessoa são: "A meditação, para a busca da minha vocação; o engajamento, a adesão a uma obra, que é reconhecimento da própria encarnação; a renúncia a si mesmo, que é iniciação ao dom de si e à vida em outros". Se falta a alguma pessoa um desses exercícios fundamentais, para Mounier, ela está condenada ao insucesso.

A pessoa é inobjetivável. Não se pode fazer o seu inventário, como escreveu Lacroix, "porque nela há sempre algo mais do que o dado, a busca de uma consistência que ela só pode encontrar em contínua busca". A pessoa vai sempre mais longe: "Para ela, existir

significa (...) originariamente coexistir com os outros e com as coisas, compreendê-las compreendendo-se e compreender-se compreendendo-as". A pessoa nunca é evasiva. Ela não se refugia no passado ou no futuro: ela é presença no presente, condensa em si o passado e vive o presente à luz da eternidade da Transcendência. Em última análise, como diz ainda Lacroix, a pessoa é "presença do espírito para si mesmo, o que se chama atenção e reflexão, presença do espírito para o mundo, que é diálogo e poesia, presença do espírito para os outros, que é amizade e amor, e presença do espírito para Deus, que é contemplação e oração".

3.3. O personalismo contra o moralismo e o individualismo

A pessoa é inobjetivável; a pessoa está encarnada em um corpo e na história; a pessoa, por sua natureza, é comunitária. "A experiência pessoal originária é a experiência do 'tu' (...). O ato de amor é a mais forte certeza do homem, o irrefutável *cogito* existencial: amo; logo, o ser existe e a vida merece ser vivida".

Dessas premissas deriva que em todo problema prático "é preciso antes de mais nada encontrar a solução no plano das infraestruturas biológicas e econômicas, se quisermos que as decisões tomadas em outros planos sejam vitais". Se uma criança é preguiçosa e indolente, de modo grave, diz Mounier, então é necessário examinar as suas glândulas endócrinas antes de ralhar com ela. E, se quisermos que a massa não fique irrequieta", "será bom dar uma olhada nas folhas de pagamento antes de condenar o materialismo".

Entretanto, lembra Mounier, a solução biológica e econômica de um problema humano continuará frágil e incompleta se não se considerar as mais profundas dimensões do homem: "O espiritual também é uma infraestrutura. As desordens psicológicas e espirituais relacionadas com uma desordem econômica, a longo prazo, podem macular as soluções alcançadas no plano da economia. E, da mesma forma, por mais racional que possa ser, uma estrutura econômica, se se basear no desprezo pelas exigências fundamentais da pessoa, leva em si a sua própria condenação".

O personalismo pretende enfrentar "todo problema humano em toda a amplitude da humanidade concreta, desde a mais humilde condição material até a mais elevada possibilidade espiritual". Por isso, Mounier acentua a diversidade do personalismo, tanto em relação ao moralismo quanto em relação ao espiritualismo: " O espiritualismo e o moralismo são impotentes porque subestimam as escravidões biológicas e econômicas". Mas, segundo Mounier, o materialismo também é impotente, só que pela razão oposta, isto é, porque subestima as condições espirituais.

Contrário ao moralismo ("mudai o homem que as sociedades se curarão") e, como veremos, contrário ao marxismo ("mudai a economia que o homem será salvo"), Mounier considera *o individualismo como o pior inimigo do personalismo.* Escreve ele: "O individualismo é sistema de costumes, idéias e instituições que organiza o indivíduo com base em atitude de isolamento e defesa. Foi o individualismo que constituiu a ideologia e a estrutura dominante das sociedades burguesas ocidentais entre os séculos XVIII e XIX. O homem abstrato, sem relações ou laços com a natureza, deus soberano em meio a uma liberdade sem direção e sem medida, que logo manifesta desconfiança, calculismo e reivindicação em relação aos outros, ao lado de instituições reduzidas a assegurar a convivência mútua dos egoísmos ou a deles extrair o máximo rendimento, associando-os entre si em função do lucro: eis o tipo de civilização que agoniza sob nossos olhos, um dos tipos mais miseráveis que a história já conheceu. Eis a própria antítese do personalismo, o seu adversário mais direto".

Isso se deve ao fato de que, no personalismo, a pessoa é uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas: "As outras pessoas não a limitam; ao contrário, permitem-lhe ser e se desenvolver. Ela (a pessoa) só existe enquanto voltada para os outros, só se conhece através dos outros, só se encontra nos outros". Quando a comunicação se reduz ou se corrompe, então perco-me a mim mesmo: "Toda loucura é insucesso da relação com os outros: o *alter* torna-se *alienus* e, por minha vez, eu me torno estranho para mim mesmo, alienado". Tudo isso é o mesmo que dizer que eu só existo enquanto existo para os outros e que, no fundo, "ser significa amar".

3.4. A "pessoa" contra o capitalismo e contra o marxismo

Mounier vê no capitalismo "a subversão total da ordem econômica". O capitalismo é a metafísica do primado do lucro. Um primado do lucro que "vive de dupla forma de parasitismo: um contra a natureza, baseado no dinheiro; o outro contra o homem, baseado no trabalho". O capitalismo consagra o primado do dinheiro sobre a pessoa, do "ter" sobre o "ser". No capitalismo, afirma Mounier, o dinheiro transforma-se em tirania. Inimigo do trabalho digno da *pessoa,* o capitalismo também é inimigo da propriedade privada, já que priva o assalariado de seu lucro legítimo e defrauda *regularmente* o poupador através de "especulações catastróficas".

A propriedade é adquirida com a conquista ou com o trabalho, mas não encontra o seu fundamento nem na conquista nem no trabalho: "A propriedade não pode deixar de se fundar em uma concepção total do homem (...). O fundamento da propriedade é inseparável da consideração do seu uso, isto é, de sua finalidade".

Em suma, a doutrina de Mounier sobre a propriedade segue o pensamento cristão medieval: gestão pessoal e uso comum dos bens. Do ponto de vista técnico, Mounier pregava a formação de *pessoas coletivas,* isto é, organizações de pessoas responsáveis, tendentes a criar tantas fórmulas quantas sejam sugeridas pelas diversas condições de produção. Mounier, portanto, defendia uma espécie de economia pluralista.

Crítico impiedoso do capitalismo, nem por isso Mounier caiu nos braços do marxismo: "Para nós, o marxismo nada mais é senão a física do nosso erro." Mounier, porém, sempre foi contra o anticomunismo e o antimarxismo por prevenção, reconhecendo que "a tentação do comunismo tornou-se o nosso demônio familiar" e que, se o comunismo exerce atração tão forte, "é preciso então que nele exista algo que nos atinja o coração". E esse "algo" é a confiança que ele desperta entre os operários e os humildes.

De qualquer forma, embora reconhecendo ao marxismo perspicácia em muitas análises, dedicação à causa dos mais fracos e anseio de justiça, Mounier rejeita-o por diversas razões: 1) porque o marxismo é filho rebelde do capitalismo, mas apesar disso é seu filho, enquanto o marxismo também reafirma o primado da matéria; 2) porque o marxismo substitui o capitalismo por outro capitalismo: o capitalismo de Estado; 3) por que o marxismo professa "o otimismo do homem coletivo que implica o pessimismo radical da pessoa", coisa que o personalista não pode aceitar; 4) porque o marxismo, no plano histórico, levou a regimes totalitários; 5) porque não é inimaginável que, a um imperialismo capitalista, se suceda um imperalismo socialista.

Ademais, Mounier sempre afirmou claramente que "o cristão não pode dar adesão doutrinária completa a uma filosofia que negue ou subestime a transcendência, avilte a interioridade e tenda a unir a crítica fundamental da religião à justa crítica da evasão idealista". A idéia de fundo de Mounier era a de que "o cristão pode muito bem colaborar com uma sociedade de *kolkozes* e de sovietes de fábrica, mas, para animar essa sociedade, não pode confiar plenamente em um pensamento que rejeita ou subestima o que ele considera indispensável para a respiração do homem".

A posição de Mounier em relação ao comunismo marxista não se configurou nem como "oposição intransigente" nem como "complacência total". Embora seja verdade que, "na realidade histórica do comunismo, há elementos essenciais de libertação que não temos o direito de desconhecer ou rejeitar", entretanto "o comunismo centra todo o problema humano na história econômico-política, como um círculo em torno do seu eixo, (ao passo que) o realismo cristão configura a história humana em torno de dois pólos, como uma elipse, um pólo material e um pólo sobrenatural, o primeiro

subordinado ao segundo, ainda que o segundo esteja estreitamente ligado às posições do primeiro".

Foi a Roger Garaudy que Mounier disse que, "para o cristão, a fé e a vida divina, na Igreja e no homem, também são estruturas. Ater-se a elas significa alcançar as próprias condições da justiça social, da igualdade e do progresso". E Mounier nunca acreditou no monopólio do partido comunista sobre as transformações necessárias para a reconstrução da ordem e da justiça. E não pensava sequer "que só o marxismo pode interpretar a história contemporânea e que o faz sempre adequadamente".

3.5. **Rumo à nova sociedade**

Depois de tudo isso, não é difícil compreender por que Mounier considerava que o personalismo, conforme a expressão de Nédoncelle, não é "uma filosofia para as tardes de domingo". Mas, depois das críticas ao espiritualismo, ao moralismo, ao individualismo, ao capitalismo e ao marxismo, que tipo de sociedade Mounier estaria em condições de anunciar e prenunciar?

A sociedade pregada por Mounier é precisamente a sociedade *personalista e comunitária.* É um tipo de sociedade distante das agregações de indivíduos que correspondem à *massa* (com a sua *tirania do anônimo*), à sociedade *fascista* (com o seu chefe carismático e a sua *febre mística*), à sociedade fechada de tipo *organicista-biológico* ou ainda à sociedade baseada no direito (ou seja, a sociedade do jusnaturalismo iluminista, pois o contrato que está em sua base não é relação interpessoal, e sim muito mais um *compromisso de egoísmos*). O que Mounier põe no vértice da socialidade é a sociedade personalista, que se baseia no amor que se realiza na *comunhão,* quando a pessoa "chama a si e assume o destino, o sofrimento, a alegria e o dever dos outros". Esse tipo de sociedade é uma idéia limite de natureza teológica (basta pensar na idéia cristã de *corpo místico*) que nunca poderá se realizar em termos políticos, mas que funciona como ideal normativo e critério de juízo para as mudanças políticas reais e as possíveis.

Sempre com base na idéia de *pessoa,* Mounier era defensor dos direitos da mulher, adversário de toda forma de racismo e xenofobia, propugnador de uma escola e uma educação que não fosse apanágio do Estado ("o setor educativo extra-escolar deve poder gozar da máxima liberdade possível") e defensor das autonomias locais. Ele via a nova sociedade ir lentamente abrindo seu caminho através da crise da sociedade capitalista: "Em plena sociedade capitalista, já aparecem os primeiros esboços de um mundo socialista, que deve se desenvolver, entendendo-se por socialismo: a abolição da condição do proletariado; a substituição de uma economia arcaica, baseada na utilidade, por uma economia organizada segundo uma visão

total das perspectivas da pessoa; a socialização, não a estatização, dos setores da produção que mantêm a alienação econômica; o desenvolvimento da vida sindical; a reabilitação do trabalho; a atribuição de dignidade de pessoa ao operário, contra o compromisso paternalista; o primado do trabalho sobre o capital; a abolição da divisão das classes segundo o trabalho ou a renda; o primado da responsabilidade pessoal sobre a etiqueta anônima".

Naturalmente, lembra Mounier, a opção pelo socialismo como diretriz geral da organização social não implica a aprovação de todas aquelas disposições que possam ser apresentadas em seu nome, pois "aqui o socialismo é sonolento, acolá está desviado ou pervertido sob os arreios burocráticos e policialescos". Essa é a razão pela qual Mounier pressentia a urgência "de um socialismo renovado, ao mesmo tempo rigoroso e democrático. Esse é o novo caminho que a Europa tem a função de descobrir. E é nessa direção que o personalismo busca o seu caminho político atual. Conforme os ensinamentos que o tempo nos der, somente o futuro poderá dizer se são outros os caminhos a seguir".

Essencialmente, Mounier pensava em um socialismo que fosse obra dos próprios operários e em uma sociedade onde "o Estado exista para o homem e não o homem para o Estado". Contra a idéia anárquica e liberal do otimismo da pessoa e do pessimismo do poder e contra a idéia totalitária do pessimismo da pessoa e do otimismo do poder, Mounier pensa em um poder baseado exclusivamente nas finalidades últimas da pessoa, em um poder que deve respeitar e encorajar a pessoa.

Portanto, "a pessoa deve ser protegida contra os abusos do poder", pois todo poder não controlado tende para o abuso, como diz Mounier. Essa exigência "requer um estatuto público da pessoa e uma limitação constitucional dos poderes do Estado: equilíbrio do poder central através dos poderes locais, direito dos cidadãos a recorrer contra o Estado, habeas corpus, limitação dos poderes de polícia e independência do poder judiciário". A defesa personalista da pessoa se expressou por meio da idéia de um "Estado pluralista", que seja "dotado de poderes divididos e contrapostos, a fim de se garantirem mutuamente contra o abuso; mas a fórmula periga parecer contraditória, pois seria preciso falar muito mais de Estado articulado a serviço de uma sociedade pluralista". Esse seria o Estado mais próximo a um Estado a serviço da pessoa.

3.6. O cristianismo deve romper com todas as desordens estabelecidas

A atitude do personalista em relação à história, para Mounier, é a posição do *otimismo trágico*. O otimismo é dado pela convicção

de que, de qualquer forma, a verdade está destinada ao triunfo. A tragicidade desse otimismo já depende da aceitação realista da crise em que somos chamados a atuar. O otimismo trágico de Mounier é expressão da lucidez da inteligência diante da realidade social e, ao mesmo tempo, da esperança de que a ação personalista influa sobre a crise que assola o mundo.

Desse modo, o personalismo rejeita e contrasta com o que Mounier chama de "o pequeno medo" do século XX. Por volta do ano 1000, o medo dos medievais diante do iminente fim do mundo constituiu o estímulo para a construção de uma sociedade melhor, foi aguilhão que levou à melhoria, para que os homens não tivessem que se apresentar de mãos vazias diante de Deus. Pois o século XX também tem o seu medo, o grande medo de que toda a humanidade possa desaparecer. Mas, segundo Mounier, esse medo não gera atividade operosa, e sim muito mais parece bloquear qualquer iniciativa, lançando as consciências no aturdimento das evasões e nas jaulas do egoísmo. Por isso, até em sua trágica vastidão, o medo do século XX, para Mounier, é "um pequeno medo", medo mesquinho, que inibe o amor e agiganta o ódio.

É a fé cristã, portanto, que pode transformar o "pequeno medo" do século XX em "*grande medo*", rico de iniciativas prenhes de força libertadora. Mas, para que a fé possa readquirir tal força, o cristianismo contemporâneo deve varrer com os compromissos que constituem suas incrustações históricas: "A velha tentação teocrática da intervenção do Estado nas consciências; o conservadorismo sentimental que liga a sorte da fé à sorte de regimes já superados; a dura lógica do dinheiro, que guia o que, ao contrário, deveria servir. E, em alguns casos, como reação a essas nostalgias e a essas adesões, o coquetismo frívolo que se concede aos acontecimentos do dia". Nesse ponto, Mounier é intransigente: "Quem quiser manter todo o vigor dos valores cristãos deve, em todos os campos, preparar a ruptura do cristianismo com todas essas desordens estabelecidas".

Mas essa ruptura não significa a aquiescência do cristianismo a nova ordem. O cristianismo não se identifica e não se reduz a nenhuma ordem estabelecida, pois a tensão escatológica do cristianismo não permite considerar nenhuma situação de fato como perfeita ou absoluta. Afirma Mounier no ensaio *Agonia do cristianismo?:* "Toda nova ordem, potencialmente, é ordem estabelecida. Todo antifarisaísmo leva em si o germe de novo farisaísmo. Todo engajamento oculta possível submissão (...). O cristianismo não tem nenhum interesse em substituir conformismo de direita por conformismo de esquerda, um clericalismo conservador por um clericalismo revolucionário".

Por outro lado, o cristianismo não está mais sozinho. Em nosso mundo, nasceram outros valores e florescem novos heroísmos e

outras santidades fora do cristianismo, ao passo que, segundo Mounier, o cristianismo não parece ter conseguido unir-se tão intimamente com o mundo moderno (desenvolvimento da ciência, da técnica, das massas trabalhadoras) como havia conseguido fazer no mundo medieval. E Mounier se pergunta: será que o cristianismo está morrendo e essa separação em relação ao mundo constitui sinal disso?

Essa é a primeira impressão. Mas essa impressão desvanece à medida que "um estudo mais profícuo desses fatos nos leva a crer que essa crise não assinala o fim do cristianismo, mas o fim de uma cristandade, do regime de um mundo cristão já corroído, que rompe as amarras e fica à deriva, deixando atrás de si os pioneiros de nova cristandade". Da mesma forma como ocorria com as tendências de outrora, também no caso das tendências de hoje pode-se dizer que não se trata de forma definitiva de relações entre o cristianismo e o mundo, "porque essa forma definitiva não pode existir".

O importante, portanto, é que o cristianismo não se torne o selo da esclerose das situações de fato (regimes, partidos etc.). E mais essencial ainda é que o mundo não perca os valores cristãos, já que — e essa, segundo Mounier, é uma evidente lição do século XIX — "onde quer que esses valores desapareçam, com sua fisionomia cristã, as formas religiosas reaparecem sob outros aspectos: divinização do corpo, da coletividade, da espécie em seu esforço ascensional, de um líder, de um partido etc." Então os traços característicos da religião podem ser encontrados nessas coisas de forma degradada e danosa para o homem.

Capítulo XXVIII

A RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO TEOLÓGICO NO SÉCULO XX

1. A renovação da teologia protestante

1.1. Karl Barth: a "teologia dialética" contra a "teologia liberal"

A teologia protestante alemã do século XIX e do início do século XX foi dominada pela *teologia liberal* que, inspirando-se em Schleiermacher, Hegel e também David Strauss, encontra em Albrecht Ritschl (1822-1889) e em seu discípulo Adolf von Harnack (1851-1930) os seus representantes mais ilustres. A obra-prima de Von Harnack é *A história dos dogmas* (3 vols., 1886-1889), que tem como idéia central a de que o método histórico-crítico é o único método que pode nos oferecer interpretação científica das Escrituras e da tradição. Trilhando esse caminho, embora permanecendo cristão convicto, ele chega a negar tanto os milagres como os dogmas. Em sua opinião, os milagres seriam resultado da mentalidade mágica dos primeiros discípulos e os dogmas seriam fruto da helenização do cristianismo. Como quer que seja, em linhas gerais, a teologia liberal tendia a mostrar *acordo substancial entre cristianismo e cultura,* quando não se arriscava à redução do cristianismo à cultura.

Essa teologia, ligada à cultura, isto é, à filosofia e, no fundo, à política de sua época, sofreu também o destino de sua época. As agitações políticas das primeiras duas décadas do nosso século, juntamente com o aparecimento de novas orientações filosóficas, como, por exemplo, o existencialismo, certamente contribuíram para o nascimento e o desenvolvimento daquela revolução teológi-

ca representada pela *teologia dialética,* que encontrou em Karl Barth (1886-1968) o seu mais eminente representante.

Em 1919, Barth publicou o seu comentário à *Epístola aos Romanos,* de são Paulo, saindo em 1922 a importante segunda edição revista da obra. Referindo-se a Kierkegaard (para o qual existe "infinita diferença qualitativa" entre Deus e o homem e que havia dito que, para o crente, a razão serve unicamente para estabelecer que ele "crê contra a razão"), Barth, em apaixonado protesto, denunciou todas as tentativas de aprisionar a Palavra de Deus nas grades da razão humana. E, contra a teologia liberal, que considerava a Revelação cristã como termo final ou desenvolvimento harmônico da natureza e da razão humanas, Barth reafirmou não apenas a *infinita distância qualitativa entre o homem e Deus,* mas também a *oposição substancial* entre Deus e tudo aquilo que é humano, vale dizer, a razão, a filosofia, a cultura.

Diz Barth que os teólogos liberais, com sua pretensão de tornar a fé popular com a ajuda da ciência das religiões, do método histórico e da filosofia, injuriaram a transcendência de Deus. E "uma canonização da cultura, como a que foi feita por Schleiermacher, não pode ser levada em conta por nós". Deus é "o totalmente Outro", sendo inútil pensar em alcançá-lo com a razão, com a filosofia, com a religião ou com a cultura: "Deus é o Deus desconhecido (...). A excelência de Deus sobre todos os deuses, a sua marca como Deus, como Criador e Redentor, está no fato de que nós não podemos saber nada de Deus, no fato de que nós não somos Deus, no fato de que o Senhor deve ser temido. Por isso, é legítima a rebelião contra o Deus que é fruto de uma religião que, como a liberal, transforma Deus em ídolo. Ela, porém, não atinge a Deus, mas somente sua caricatura humana (...). Contra Zeus, o não-Deus que tomou o seu lugar, Prometeu revolta-se com toda razão".

1.2. A *analogia fidei* contra a *analogia entis*

A *razão* da teologia liberal pretende que a fé não seja risco ou salto. Mas Barth, ao contrário, quer preservar a alteridade de Deus, o seu ser "totalmente Outro". A fé não se apóia na força da razão: ela é muito mais o milagre da intervenção radical de Deus na vida do homem, ao passo que a submissão do homem a Deus é o paradoxo "irracional" do abandono existencial.

E é aí que encontramos as motivações dos ataques que Barth desfere contra a *analogia entis.* Para Barth, qualquer pretenso conhecimento racional de Deus constitui "culpada arrogância religiosa". Entretanto, no mundo católico sustenta-se a teoria da *analogia entis,* isto é, a idéia de que é possível dizer algo de Deus, de sua existência e de seus atributos partindo do ser das

criaturas e, portanto, partindo do conhecimento e da linguagem do homem.

Mas Barth contesta essas teses. E, na *Dogmática eclesial* (que começa a ser publicada em 1932), ele escreve que, "se nós conhecemos Deus como Senhor (Criador, Reconciliador e Redentor), não é porque conhecemos outros senhores e senhorias. E também não é verdade que o nosso conhecimento de Deus como Senhor deve-se em parte ao nosso conhecimento de outros senhores e senhorias e em parte à revelação. O nosso conhecimento de Deus como Senhor deve-se total e exclusivamente à revelação de Deus". Conseqüentemente não se trata de *analogia entis,* e sim de *analogia fidei:* "À pergunta de como conseguimos nós conhecer Deus por meio do nosso pensamento e da nossa linguagem, devemos dar a resposta que, por nós, não podemos jamais alcançá-lo e conhecê-lo. Isso só acontece quando a graça da revelação de Deus alcança-nos e a nossos instrumentos de pensar e falar, adota-nos e a eles, perdoa, salva e protege a nós e a eles. A nós só é concedido e permitido fazer uso — e uso com êxito — dos instrumentos postos à nossa disposição. Não somos nós que criamos esse êxito e sequer os nossos meios, mas sim a graça da revelação de Deus".

A possibilidade do conhecimento de Deus baseia-se em Deus e não na razão humana. *Deus nunca poderá ser objeto de estudo.* Diz Barth: "Eu considero a *analogia entis* como invenção do Anticristo e penso que só isso bastaria para não nos fazermos católicos, mas, ao mesmo tempo, permito-me considerar todas as outras razões que alguém pode ter para não fazer-se católico como de pouca monta, que não devem ser consideradas seriamente". Em suma, para Barth, a *analogia entis* é o abominável caminho que vai de baixo para cima, presumindo passar da terra para o mistério divino. Mas o caminho correto é aquele que vai de cima para baixo, o caminho da *analogia fidei:* é partindo da fé que o cristão compreende as verdades cristãs e não baseando-se na sua própria razão. *A fé deixa de ser fé quando procura suportes racionais.* E Barth, no seu ensaio de 1931 sobre Anselmo de Aosta *(Fides quaerens intellectum. A prova segundo Anselmo da existência de Deus e seu programa teológico),* afirma que todas as chamadas "provas naturais" efetuadas por Anselmo já se encontram dentro da fé.

Existe, portanto, diferença infinita — aliás, uma oposição — entre razão e fé. Então, como pode o homem falar de Deus? Barth responde a essa interrogação dizendo que o homem pode falar de Deus deixando que Deus e só ele fale, subvertendo assim a posição da teologia liberal. E "a palavra de Deus outra coisa não é do que o próprio Jesus". *A teologia barthiana é teologia cristocêntrica.* E, baseando-se em Cristo, ainda em *Dogmática eclesial,* Barth em seguida procuraria preencher o abismo existente entre o homem e Deus.

Nesse meio tempo, porém, a teologia dialética (com Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Paul Tilich e Rudolf Bultmann) havia-se afirmado como movimento teológico neo-ortodoxo, que tendia a levar o protestantismo da degeneração racionalista liberal novamente para a ortodoxia do pensamento dos fundadores: Lutero e Calvino.

Foi, porém, o próprio Brunner que procurou aproximar a *analogia entis* e a *analogia fidei,* no sentido de que, dentro da analogia da fé, deve haver um lugar para a analogia do ser, já que, caso contrário, a Revelação seria algo inteiramente incompreensível: "um perigoso negócio da China". Naturalmente, depois os neo-ortodoxos tomarão caminhos diversos, quando tiverem que se empenhar em encontrar novas formas de expressão para a mensagem dos fundadores (Barth rejeita qualquer teologia natural; Brunner, ao contrário, aceita uma teologia natural, ainda que despotencializada; Tilich adota um "princípio de correlação"; Bultmann usa categorias existencialistas, e assim por diante).

Entretanto, o sino tocado por Barth havia soado e muitos o haviam ouvido. Mais tarde, diria Barth, referindo-se a esse período: "Quando olho para a minha vida que ficou para trás, vejo-me como alguém que sobe às apalpadelas na escuridão de um campanário. E, ao fazê-lo, sem perceber, ao invés do corrimão da escada, segura uma corda, a corda do sino. E, de repente, cheio de consternação, ele ouve o sino começar a tocar. E, naturalmente, não é só ele que o escuta".

1.3. **Karl Barth e a política**

Não devemos pensar que a teologia de Barth não tenha relação com os acontecimentos humanos, porque é precisamente ao Evangelho que ela se volta para conhecer o juízo de Deus sobre os atos dos homens. Quando Hitler subiu ao poder em 1933, os representantes da "Igreja Evangélica da Nação Alemã" saudaram-no com entusiasmo: "Está se afirmando ampla reestruturação do Reich da nação alemã em pleno despertar. Proclamamos um sim reconhecido a essa reviravolta histórica: foi Deus quem nô-la deu". Pois bem, em julho de 1933, juntamente com Thurneysen, Barth dá à luz a revista "Existência teológica hoje", em cujo primeiro número é possível ler: "Só se tem a verdadeira existência teológica quando se compreende que Jesus Cristo, e somente ele, é o nosso guia (...). Toda invocação a um Führer é tão vã quanto o grito dos sacerdotes de Baal: 'Baal, escuta-nos!' Aliás, é idolatria. O cristão deve orar para que o Estado tenha o justo e necessário poder, mas não poderá nunca depositar esperança absoluta no Estado: esta é reservada a Deus".

Em 1934, Barth ensinava em Bonn. Estava prescrito que se deviam iniciar as aulas com a saudação nazista, mas Barth não o fazia. Como professor, era obrigado a prestar juramento de fidelidade a Hitler, mas Barth não jurou. Assim, em 27 de novembro de 1934, os estudantes foram inutilmente à sua aula: a secretaria avisou-os que o professor Barth havia sido afastado da cátedra por não ter feito juramento. Depois da guerra, quando Barth voltou à Alemanha, escreveu estas linhas a um dos estudantes de então: "Diante da Alemanha, eu me encontro um pouco na posição de Gretchen: ama-me, não me ama, ama-me..." Em 1939-1940, Barth cumpriu os deveres do combate contra Hitler. Depois da guerra, defendeu os direitos humanos da Alemanha derrotada, que não precisava de professores de moral, mas sim de amigos.

1.4. Paul Tilich e o "princípio da correlação"

A exemplo de Barth, Paul Tilich (1886-1965) estava persuadido de que a teologia natural não é válida. Nas provas da existência de Deus, tenta-se derivar Deus do mundo, mas, escreve Tilich em *Teologia sistemática* (1951-1963), "se Deus deriva do mundo, não pode ser aquele que o transcende infinitamente". Desde a Primeira Guerra Mundial (da qual participou como capelão militar), Tilich vinha rejeitando a imagem tradicional de Deus.

Quem narra é o próprio Tilich: "A transformação ocorreu durante a batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno. Durante toda a noite, nada mais fiz senão deslocar-me entre feridos e moribundos. E muitos deles eram meus amigos íntimos. Durante toda aquela longa e horrível noite, caminhei por entre fileiras de pessoas que morriam. Pois foi naquela noite que grande parte da minha filosofia clássica se despedaçou (...). Recordo que, sob as árvores das florestas francesas, eu lia *Assim falou Zaratustra,* de Nietzsche (...). Essa era a libertação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche 'Deus está morto'. Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava mesmo morto".

Mas, então, como dar nova expressão à mensagem cristã, expressão adequada e compreensível para o homem moderno? Também para Tilich a fé é dom de Deus. Entretanto, diferentemente de Barth, Tilich não pensa que a fé seja obra exclusiva de Deus. Ao contrário, ele afirma que ela não é possível sem a participação do homem. O homem é o sujeito da fé. A fé é uma "possibilidade humana". A fé pressupõe que, consciente de sua própria miséria ontológica, o homem seja capaz de compreender "o significado do último, do incondicionado, do supremo, do absoluto, do infinito".

A fé, portanto, é a resposta de Deus à "pergunta de uma vida não ambígua": Deus responde a quem pergunta. Não que a resposta seja causada pela pergunta, mas a pergunta é que é condição da resposta: "A resposta a essa busca é a experiência da revelação e da salvação". Entre o homem (ontologicamente miserável e psicologicamente desesperado) que pede e Deus que dá, o que existe é uma *correlação* e não aquele abismo visto por Barth.

1.5. Rudolf Bultmann: o método "histórico-morfológico" e a "demitização"

Embora Bultmann (1884-1976) se tenha imposto no campo das ciências religiosas como exegeta do Novo Testamento (*História da tradição sinótica,* 1921; *O Evangelho de João,* 1941; *O cristianismo primitivo no quadro das religiões antigas,* 1949), ele deve sua notoriedade no campo filosófico-teológico à teoria da *demitização* e também à utilização de categorias extraídas do existencialismo para a interpretação da Revelação.

Antes, porém, de falar da questão de demitização, é oportuno mencionar a introdução por Bultmann do método histórico-morfológico na exegese (e por M. Dibelius). O que o exegeta visa através da aplicação desse método é o de conseguir ver a idéia ou a imagem que a comunidade primitiva tinha de Jesus. Para tanto, o exegeta separa as perícopes que compõem os evangelhos e as ordena pelos diversos gêneros literários. Desse modo, obtém as diversas imagens de Jesus que brotam das diferentes atividades (apologética, polêmica etc.) em que a comunidade se encontrava empenhada. No exercício do método histórico-morfológico (ou *Formgeschichte*), é fundamental a determinação, para cada perícope (ou trecho) do evangelho, de seu "lugar ou situação na vida" *(Sitz im Leben),* ou seja, o "lugar de aparecimento" e o seu "ponto de inserção na comunidade". A exegese neotestamentária logo se apropriou do método histórico-morfológico e, com base nele, realizou indiscutíveis progressos.

Entretanto, como já referimos, Bultmann alcançou ainda maior ressonância com a problemática da *demitização,* publicando em 1941 o escrito *Novo Testamento e mitologia, o problema da demitização da mensagem neotestamentária.* Por "mito", Bultmann entende "a descrição do transcendente sob roupagem humana, das coisas divinas como se se tratasse de coisas humanas". Diz ele: *"A representação neotestamentária do universo é mítica.* Considera-se o mundo articulado em três planos. Ao centro se encontra a terra, acima dela o céu e abaixo dela os infernos. O céu é a morada de Deus e das figuras celestes, os anjos; o mundo subterrâneo é o inferno, o lugar dos tormentos. Mas nem por isso a terra é exclusivamente

lugar do acontecimento natural-cotidiano, ou seja, das solicitudes e do trabalho, onde reinam a ordem e a norma: é também o teatro de ação dos poderes sobrenaturais de Deus e seus anjos, de Satanás e seus demônios". E, acrescenta Bultmann, também "a representação do acontecimento da salvação, *que constitui o conteúdo específico do anúncio neotestamentário,* é coerente com essa imagem mítica do mundo".

Diante desse dado de fato, Bultmann, distinguindo entre *conteúdo essencial* do Evangelho e a *forma estrutural* (mítica, metafísica, científica) que esse conteúdo pode assumir, afirma que "a pregação cristã" não pode pretender do homem moderno que ele reconheça como válida uma imagem mítica do mundo: *"O discurso neotestamentário é todo um discurso mitológico.* E, enquanto discurso mitológico, *não é crível para os homens de hoje,* visto que, para estes, a figura mítica do mundo já se dissolveu".

Bultmann insiste em que é *absurdo e impossível* que, hoje, o anúncio cristão pretenda que "o homem seja capaz de *aceitar como verdadeira a visão mítica do mundo".* Por isso, é preciso *demitizar.* E demitizar significa "procurar descobrir o significado mais profundo que está oculto sob as concepções mitológicas". E, escreve Bultmann em *Jesus Cristo e mitologia,* de 1958, esse "significado mais profundo da pregação de Jesus é o seguinte: estar aberto para o futuro de Deus, futuro que, para cada um de nós, é verdadeiramente iminente; estar preparado para receber esse futuro, que pode vir como ladrão da noite, no momento em que menos o esperamos; manter-se pronto, porque esse futuro será o juízo de todos os homens que estão apegados ao mundo, que não são livres nem abertos para o futuro de Deus".

É desse modo que a demitização elimina "um falso escândalo" e evidencia "o verdadeiro escândalo, a palavra da cruz". E essa palavra, que é palavra de salvação, pode alcançar o homem pelo fato de que o homem, como escreve Bultmann em *Crer e compreender,* tem uma predisposição da própria existência que o abre para a fé e o predispõe a decidir-se por ela.

1.6. Dietrich Bonhoeffer e o mundo saído da "tutela de Deus"

Desde o início da Segunda Guerra Mundial Dietrich Bonhoeffer (nascido em Breslau em 1906) entrou na Resistência, persuadido da necessidade de se opor diretamente ao regime nazista: "O meu único dever não é só o de cuidar da vítima deixada no chão por um maluco que dirige como verdadeiro louco o seu carro por uma estrada cheia, mas também fazer de tudo para impedi-lo de dirigir". Precisamente para impedir que Hitler continuasse dirigindo o

diabólico plano do nazismo, Bonhoeffer, seguindo seu cunhado Hans von Dohnanyi, entra na conjuração do grupo do general Beck e do almirante Canaris. Descoberto, foi preso em 5 de abril de 1943 e enforcado em 9 de abril de 1945.

Quem conta é o médico da prisão: "Através da porta entreaberta de um quarto dos barracões, vi que o pastor Bonhoeffer, antes de vestir a roupa de prisioneiro, ajoelhou-se em profunda oração para seu Senhor. A tão devota e confiante oração daquele homem extraordinariamente simpático me abalou profundamente. Também no local do suplício ele fez uma breve oração, antes de subir corajosamente a escada do patíbulo. A morte o alcançou em poucos segundos. Em minha atividade médica de quase cinqüenta anos, nunca vi um homem morrer com tanta confiança em Deus".

Um dia antes, em 8 de abril, domingo *in albis,* em um serviço religioso pedido por seus companheiros de prisão, comentara a leitura do dia: "Por suas feridas nós alcançamos a cura". Tão logo terminou o serviço religioso, dois homens em roupas civis escancararam a porta e gritaram: "Prisioneiro Bonhoeffer, prepare-se para vir conosco!" Paym Best, do serviço secreto aliado, que também estava na prisão de Lager, recorda: "Aquelas palavras — 'venha conosco' — haviam assumido para nós um único significado: a forca. Nós o saudamos. Ele se retirou dizendo: 'Chegou o fim'. E depois acrescentou prontamente: 'Para mim, é o início da vida'." Foi enforcado precisamente no dia seguinte, 9 de abril, com a idade de 39 anos.

Depois da guerra, cresceu cada vez mais a influência da reflexão teológica de Bonhoeffer (reflexão registrada na *Ética,* 1949, e nas cartas do cárcere publicadas postumamente sob o título *Resistência e rendição,* 1951). Qual é a questão de fundo de Bonhoeffer? Responde ele: "O problema que não me deixa nunca tranqüilo é o de saber o que é verdadeiramente para nós, hoje, o cristianismo ou inclusive quem é Cristo". E isso constitui problema hoje porque o homem moderno "aprendeu a enfrentar qualquer *problema,* até importante, sem recorrer à hipótese da existência e da intervenção de Deus. Nas questões relativas à ciência, à arte e até à ética, esse é um dado de fato indiscutível (...). Nos últimos cem anos (...) ocorreu o mesmo, de modo sempre mais claro, também com as questões religiosas: já está bastante evidente que tudo pode caminhar sem 'Deus' e não menos bem do que antes. Como no campo da ciência, também no campo das coisas humanas em geral aquele que nós chamamos 'Deus' permanece sempre mais confinado fora da vida, perdendo cada vez mais terreno (...)".

O mundo já tem bastante consciência de si e de suas leis: é mundo inteiramente autônomo. Barth pretendera acentuar a transcendência de Deus. Bonhoeffer não nega a conquista barthiana, mas aceita com franqueza o reconhecimento de que o homem já

alcançou a sua maioridade: "O único modo de ser honesto é reconhecer que devemos viver no mundo *etsi deus non daretur,* como se Deus não existisse".

Devemos deixar de considerar Deus como um "Deus tapa-buracos", a ser vendido como mercadoria ilusória para males reais: "Será que devemos nos lançar sobre algumas poucas pessoas infelizes, pegando-as no momento de maior fraqueza, para impor-lhes uma espécie de coerção religiosa?" O mundo é autônomo e Deus não é um tapa-buracos. O que importa, diz Bonhoeffer, é ver que é "o próprio Deus (que) nos ensina que a nossa vida de homens deve prosseguir como se ele não existisse".

O Deus que nos permite viver em um mundo autônomo, "o Deus que nos faz viver num mundo sem a hipótese de trabalho 'Deus' é o Deus em cuja presença estamos a cada momento. Com Deus e na presença de Deus, nós vivemos sem Deus. Deus deixa-se expulsar do mundo: sobre a cruz, Deus é impotente e fraco no mundo, mas é assim e somente assim que ele permanece conosco e nos ajuda. *Mateus 8,17* é claríssimo: Cristo não ajuda em virtude de sua onipotência, mas sim em virtude de sua fraqueza, de seu sofrimento — aqui está a diferença determinante em relação a qualquer outra religião".

E, como Bonhoeffer deixa escrito em *Anotações para um livro,* se o cristão "encontra o Deus vivo participando dos sofrimentos de Deus na vida do mundo", "a Igreja só é verdadeiramente ela mesma unicamente quando existe para a humanidade (...); a Igreja deveria tomar parte da vida social dos homens, não para dominá-los, e sim para ajudá-los e servi-los".

2. A renovação da teologia católica

2.1. A teologia católica e o Concílio Vaticano II

Sem sombra de dúvida, o acontecimento mais importante para o pensamento católico em nosso século foi o Concílio Vaticano II, que, inaugurado por João XXIII em 1962, foi depois encerrado por Paulo VI em 1965. Pode-se dizer que o Concílio foi o centro no qual se encontraram aquelas correntes de pensamento teológico que, nas últimas décadas, haviam levado a sério os "sinais dos tempos", procurando interpretar as novas "realidades terrenas" que emergiram do mundo contemporâneo à luz da Revelação, pretendendo desenvolver instrumentos de interpretação da Revelação capazes de dialogar com o pensamento filosófico moderno mais avançado e aguçado. E foi precisamente o Concílio que deu a conhecer ao mais amplo mundo católico a existência de diversos

aguerridos e cultíssimos teólogos que, tendo abandonado o anterior (especialmente o do século XIX e do início do século XX) comportamento apologético e agressivo (típico de quem deve se defender por estar sendo atacado por todos os lados), por um lado tinham a oferecer elaboradas perspectivas teológicas sobre o mundo do trabalho, sobre o progresso e a justiça social, análises e avaliações críticas das modernas formas de opressão dos povos, idéias sobre a colaboração internacional, sobre a família, sobre a educação, sobre a vida sexual etc., e, por outro lado, haviam repensado pela raiz, percorrendo caminhos por vezes diversos, mas freqüentemente convergentes, os fundamentos da teologia, as relações entre fé e teologia, entre fé e ciência, entre fé e política e ainda entre católicos e outras confissões cristãs e entre católicos e ateus, bem como a questão antropológica. E aqui, a propósito da filosofia do homem, deve-se dizer que a teologia católica contemporânea, fazendo frutificar o *pensamento da tradição* e as *concepções atuais mais abertas,* exerceu crítica constante — embora apreciando os seus conteúdos de verdade — sobre todas aquelas perspectivas psicológicas, sociológicas e filosóficas que tentam reduzir o homem a "coisa" entre as "outras coisas", negando-lhe a liberdade e sua constitutiva abertura para Deus.

Dentre os teólogos católicos do nosso século, os mais representativos são Contran-Marie Garrigou-Lagrange (1877-1964), representante da teologia escolástica tradicional; Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), conhecido paleontólogo que procurou conciliar a visão evolutiva do universo ("creio que o Universo seja uma Evolução") com uma concepção espiritualista ("creio que a Evolução vá rumo ao Espírito, creio que o Espírito encontra o seu termo em algo de Pessoal, creio que o Pessoal supremo seja o Cristo-Universal"); Romano Guardini (1885-1968), jesuíta alemão, nascido na Itália, que, movendo-se fora do tomismo, procurou contato contínuo com a cultura contemporânea, exercendo enorme influência sobre as novas gerações, a ponto de ter sido definido como "o maior pedagogo dos nossos tempos"; Marie-Dominique Chenu (nascido em 1895) que, além de seus estudos sobre a história da teologia medieval e de suas pesquisas teóricas sobre a natureza da teologia, também ficou conhecido por sua teologia das realidades terrenas; Yves Congar (nascido em 1904), o domicano francês que enfrentou a questão da relação entre cristianismo e mundo atual, contribuindo para a construção de uma teologia do ecumenismo; Henri de Lubac (nascido em 1896), jesuíta francês que, fazendo teologia através da história da teologia, sustentou em *O mistério do sobrenatural* (1946) que, embora permanecendo dom gratuito de Deus, o Sobrenatural foi inserido por Deus na natureza humana como desejo natural da visão beatífica.

Além desses, os teólogos católicos atuais de maior destaque são Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Eduard Schillebeeckx e Johannes B. Metz, cujo pensamento trataremos de expor nas páginas seguintes.

2.2. Karl Rahner e as "condições a priori" da possibilidade da Revelação

Karl Rahner (nascido em Friburgo de Brisgóvia em 1904) é certamente o teólogo católico hoje mais conhecido. Para ele, a obra do teólogo consiste na interpretação da Revelação mediante conceitos filosóficos. E, embora aprecie as concepções e tentativas da filosofia moderna (que levam "a estruturar o próprio sistema de modo novo e original e a superar todo formalismo estereotipado e todo verbalismo"), ele assume como válida para o seu trabalho teológico a filosofia de santo Tomás, desenvolvendo-a, porém, em sentido *antropocêntrico* (diversamente da escolástica).

Isso significa que Rahner, seguindo nesse ponto seu mestre Heidegger, propõe os problemas filosóficos fundamentais não partindo do mundo, mas sim partindo do homem. Rahner não parte do mundo (do movimento, do finalismo etc.) para chegar a Deus. A sua perspectiva, precisamente, não é cosmocêntrica, e sim antropocêntrica. Entretanto, depois do assalto à possibilidade da metafísica desferido por Hume e Kant, a teologia não pode mais evitar o seguinte problema: como pode o homem ouvir Deus e como pode o homem captar a Revelação? São essas as interrogações que Rahner procura resolver em *Espírito no mundo* (1939) e *Ouvintes da palavra* (1941).

Pois bem, para Rahner, o homem é antes de mais nada "espírito". E o é porque o homem é o único ente que se propõe a questão do sentido do ser. Mas, propondo-se essa questão, o homem abre-se para o ser como para o horizonte de toda possível realidade: ele é espírito que está essencialmente à escuta da *possível* Revelação de Deus. Escreve Rahner em *Ouvintes da palavra:* "O homem é espiritual, isto é, vive a sua vida em contínua tensão na direção do absoluto, em abertura para Deus". E esse não é fato acidental, mas sim "a condição que faz o homem ser aquilo que é e deve ser, estando presente também nas ações banais da vida cotidiana. Ele é homem só porque está a caminho rumo a Deus". Desse modo, na concepção de Rahner, o homem se configura como "ouvinte da palavra": "Afirmamos agora (...) que o homem é pelo menos o ser que tem o dever de ouvir uma revelação desse Deus livre em *palavra humana*".

Nessas idéias encontra-se o núcleo da "metafísica transcendental" ou da "antropologia transcendental" de Rahner. Assim

como Kant tomou a ciência e procurou ver as condições a priori que a tornam possível, da mesma forma Rahner quis explorar as condições a priori que tornam possível a teologia, precisamente interrogando-se sobre as condições da possibilidade da Revelação em geral. Propondo-se a questão do sentido absoluto da realidade, o homem se descobre como não possuidor desse sentido e "põe-se à escuta de uma eventual revelação histórica de Deus através da palavra humana".

A teologia, portanto, em um dos seus aspectos mais relevantes, aparece como teologia transcendental. E isso por duas razões fundamentais: 1) porque todo conhecimento teológico deve se interrogar sobre o sujeito cognoscente, posto que "é ele que *a priori* abre o horizonte da possibilidade desse conhecimento"; 2) porque, "se a Revelação e a teologia referem-se essencialmente à salvação, sua estrutura exige que se levante a questão do ser do homem, que se pergunte em que medida tal objeto pode dizer respeito à minha salvação".

Em outros termos, não se pode descobrir o significado de uma questão teológica — e toda questão teológica implica a salvação ou a ela remete — se não indagarmos sobre a *receptividade* (eis aí a condição *a priori*) que o homem tem em relação a esse *objeto*, isto é, a salvação. Desse modo, a teologia transcendental torna-se teologia antropocêntrica. E é com base nessas idéias que Rahner lê as proposições dogmáticas como proposições de antropologia teológica e procura, por exemplo, "o acesso à doutrina da Trindade na experiência histórica, de fé e de salvação, de Jesus e do seu Espírito em nós".

Em sua essência, o homem é "ouvinte da palavra", é aquele ser que se põe à escuta de uma eventual revelação histórica de Deus. E, na opinião de Rahner, a transmissão da salvação não é a transmissão de uma realidade sobrenatural diferente de Deus, mas sim a transmissão do próprio Deus, a sua autotransmissão. Diz Rahner: "Nas verdades da fé, existe um núcleo central ao qual se referem todas as outras realidades (e proposições). Esse 'fundo' (...) não pode ser senão o próprio Deus, enquanto é, na absoluta transmissão que faz de si mesmo, a nossa salvação; trata-se, portanto, daquilo que costumamos chamar de 'graça incriada'. Com ela e nela nos é dada a salvação; sem ela, a salvação não é possível (...); essa graça é graça de *Cristo* (...). Isso significa que, no seio da história — a história da transmissão que Deus faz de si mesmo no livre agir histórico —, é a própria história da humanidade, que, *no Cristo,* alcança o seu ponto culminante histórico e escatológico e a sua manifestação irreversível".

Aqui, não é possível expor mais profundamente as teorias teológicas, as contribuições históricas e os aportes pastorais de

Rahner. Naturalmente, ele tem o mérito "de ter aberto a porta para o diálogo entre a teologia católica e a teologia protestante sobre alguns pontos centrais para a unidade da Igreja, como, por exemplo, com a sua doutrina sobre as relações entre Igreja e Escritura, com a doutrina do valor universal da graça, com a doutrina da fé interpretada como abandono à vontade de Deus" (G. B. Mondin). Foi grande a contribuição de Rahner ao Concílio Vaticano II. O papa João XXIII o escolheu para integrar o primeiro grupo de 195 peritos conciliares. E, ao fim do Concílio, o papa Paulo VI o recebeu em audiência particular para lhe expressar o agradecimento da Igreja e do Concílio por seu trabalho teológico.

2.3. **Hans Urs von Balthasar e a estética teológica**

Von Balthasar (nascido em Lucerna em 1905) foi aluno de Erich Przywara, o célebre jesuíta autor de *Analogia entis* (1932). Em seu livro, Przywara faz ver por que a *analogia entis* constitui ponto básico da teologia católica: diz ele que é em virtude da analogia entre os vários graus do ser que nos é possível subir do mundo para Deus, já que a razão pode falar de Deus analogicamente sem comprometer a sua transcendência (como temia Barth). Foi com Przywara que Von Balthasar aprendeu a conhecer o pensamento de santo Tomás. Posteriormente, em Lião, onde conheceu também Paul Claudel, Von Balthasar encontrou o padre Henri de Lubac, que o introduziu na Patrística e na história da teologia. (O padre De Lubac, que o teve como discípulo, considerou Von Balthasar "o homem mais culto de nossa época".) Mais tarde, em Basiléia, ele teria freqüentes contatos com Barth, sobre o qual escreveria uma obra considerada muito penetrante pelo próprio Barth.

Em 1952, Von Balthasar publicou *Derrubar os bastiões,* onde sustenta que a Igreja deve sair do fechamento das muralhas que, há séculos, ela colocou entre si e o mundo, entre si por um lado e a ciência e a cultura por outro, entre os católicos e os outros cristãos. E precisamente por isso ele afirma a urgência de se fazer teologia. A teologia não foi feita de uma vez por todas. Trata-se de atividade que não deve cessar nunca.

E hoje, escreve Von Balthasar, existem motivos urgentes para não se cessar de fazer teologia. Eis alguns: 1) em nosso século, emergiram problemas novos (como os relativos à estrutura da Igreja ou às suas relações com "os pagãos, os judeus, os hereges, os cismáticos"), que a teologia não pode eludir por nenhuma razão; 2) a Revelação é inexaurível e ninguém pode considerar que a fixou através de um sistema de conceitos que, por assim dizer, seja tido como válido para toda a eternidade; 3) conseqüentemente, cada geração tem o direito de repensar a Revelação por sua própria conta.

E, se não o fazemos, se aceitarmos passivamente a tradição, então a Verdade deixará de dar frutos: "Nisso, a verdade da vida cristã é como o maná do deserto: não se pode deixá-la de lado e conservar, pois hoje está fresca, mas amanhã está murcha. Uma verdade que continue somente a ser transmitida, sem ser repensada a fundo, perde a sua força vital. O vaso que a contém — por exemplo, a língua, o mundo das imagens e dos conceitos — enche de pó, enferruja, se estiola. O que é velho só permanece jovem se, com o mais juvenil vigor, for referido àquilo que é ainda mais antigo e sempre atual: a Revelação de Deus".

Assim, precisamente esse teólogo, familiarizado com a história dos esforços teológicos, se dá conta, examinando a Revelação, de que "*ainda não se faz quase nada,* intermináveis campos ainda estão por explorar, continentes inteiros desse mapa ainda estão em branco". Assim, é possível e imperativo nos empenharmos em uma renovada atividade teológica. Mas, para fazer teologia, ou seja, para falar da Revelação, é preciso ter um ponto de vista. O passado nos mostra diferentes pontos de vista usados como instrumentos para abordar a Escritura: a *analogia entis,* o princípio antropológico, o princípio de correlação etc. Von Balthasar aprecia essas tentativas, mas, no entanto, sustenta estar de posse de instrumento melhor, capaz de tornar a Revelação acessível e crível para os homens de hoje: para ele, esse instrumento é o conceito transcendental de *beleza.*

Contra as interpretações "cosmológicas" ou "antropológicas" da Revelação, Von Balthasar afirma que, na intuição estética, o que se nos revela não é absorvido, reduzido ou, de qualquer modo, submetido a categorias cognoscitivas restritas e limitadas. Diz Von Balthasar em *Só o amor é crível* (1963): não existe a possibilidade de elaborar especulativamente a "loucura" que Deus faz em sua manifestação sobre a cruz diante dos homens. Pretender apresentar uma elaboração especulativa desse acontecimento "significa transportar a esfera da falta de fundamento translógica do dom pessoal do amor (vale dizer, a esfera do Espírito Santo) para a esfera do *logos,* entendido como exclusivo intelecto cosmológico-antropológico".

Somente na experiência estética é que o objeto nos aparece mais próximo. Escreve Von Balthasar em *Glória (Herrlichkeit),* obra que, quando for concluída, constituirá a sua *Summa Theologia:* "Na luminosa figura do belo, o ser do ente torna-se visível como em nenhuma outra parte: por isso, em todo conhecimento e tendência espiritual, deve estar presente um elemento estético". E isso pode ser constatado no *splendor,* que, também para santo Tomás, acompanha o *verum,* e na *voluptas,* que não pode faltar ao *bonum,* a menos que este se reduza a puro meio, a útil instrumento.

Também na vida cotidiana a pessoa amada aparece como bela e maravilhosa.

O Logos divino, escreve Von Balthasar, "manifesta-se como amor, *agape,* e, enquanto tal, como glória e esplendor". A beleza, como podemos ler ainda em *Glória,* "é a última aventura na qual a razão raciocinante pode se arriscar, já que a beleza nada mais faz do que circundar com um impalpável esplendor a dupla fisionomia da verdade e da bondade e sua indissolúvel reciprocidade". A beleza é o modo pelo qual a bondade de Deus se transmite e pelo qual se expressa a verdade que Deus transmite aos homens.

A categoria estética adequada ao amor de Deus é precisamente *glória.* O *esplendor* desse amor mostra a *majestade* divina em sua alteridade: "Na presença da majestade do amor absoluto — que, na Revelação, vai ao encontro do homem, o arrebata, o conclama e o eleva a uma intimidade incompreensível —, o espírito finito tem pela primeira vez o pressentimento daquilo que efetivamente significa dizer que Deus é alteridade absoluta". É aqui, na glória do amor divino, que *aparece* manifesta "a alteridade absoluta e a absoluta grandeza superior de Deus em relação com a criação". (Von Balthasar lembra que a *glória* de Deus é a categoria usada em diversas *estéticas teológicas,* como as de Ireneu, Agostinho, Dionísio, Anselmo, Boaventura, Dante, Pascal, João da Cruz, Hamann, Soloviev, Hopkins e Péguy.) Deus se manifesta no esplendor e na glória do amor — e nós vemos esse amor na imolação de Cristo na cruz. A cruz é o critério absoluto da verdade cristã, situando Cristo no centro da Revelação e, portanto, da teologia.

3. Paul M. van Buren e a "teologia da morte de Deus"

3.1. O significado secular do Evangelho

A teologia radical ou teologia da morte de Deus é (ou, melhor, foi) um movimento de pensamento que se desenvolveu nos Estados Unidos no último após-guerra, movimento que, ligando-se à teologia da secularização (sobretudo ao anti-sobrenaturalismo que John A. T. Robinson expôs em *Deus não é assim,* 1963, e à politização dos conceitos bíblicos proposta por H. Cox em *A cidade secular,* 1965), sustentou o que foi chamado de "ateísmo cristão". Os representantes mais conhecidos desse movimento são Gabriel Vahanian, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer e Paul M. van Buren. A sua idéia de fundo é a de que o homem moderno, que vive em uma época já *secularizada,* pode continuar a crer em Cristo, mas não pode mais crer em Deus (G. B. Mondin).

Por "secularização", escreve H. Cox, se entende "a libertação do homem, antes de mais nada do controle religioso e depois do controle metafísico sobre a mente e sobre a sua linguagem (...). Ela representa (...) a 'desfatalização da história', a descoberta, pelo homem, de que ficou com o mundo em suas mãos e não pode mais culpar o destino ou a sorte por aquilo que lhe acontece. A secularização é o homem que retira a sua atenção do outro mundo para concentrá-la neste mundo e neste tempo (*saeculum* = a época presente)". A sociedade secularizada é sociedade despida de qualquer vínculo religioso e privada de qualquer Ser sobrenatural. E, segundo esses teólogos, a secularização seria o fruto maduro do próprio cristianismo, que, com a revelação da absoluta transcendência de Deus, desvelou para o homem um mundo dessacralizado e a total autonomia do próprio homem.

A partir do pressuposto de que nós vivemos em um mundo e em uma sociedade secularizados, os *teólogos da morte de Deus* sustentavam que a teologia não deve se deixar seduzir pelas miragens do além e que sua função é mostrar que o discurso religioso não é discurso que diz respeito a Deus, mas sim discurso do homem relativo exclusivamente ao homem e à sua vida aqui na terra. Foi precisamente isso o que quis mostrar, em seu livro *O significado secular do evangelho* (1963), o mais conhecido dos teólogos da morte de Deus, isto é, Paul M. van Buren (nascido em Norfolk, Virgínia, em 1924; aluno de Barth em Basiléia; atualmente, professor em Filadélfia).

Para Van Buren, a filosofia que a nossa época secularizada tornou sua foi a filosofia analítica. E "a análise lingüística pode nos fornecer instrumento útil para trabalhar os problemas contemporâneos da teologia". Entretanto, diz van Buren, a filosofia analítica traçou uma linha de demarcação entre as proposições verificáveis da metafísica e da religião. E as proposições não verificáveis não são cognoscitivas, expressando apenas emoções. A conseqüência de tudo isso é que afirmações teológicas como "Deus criou o mundo", "existe outra vida", "Deus ama os homens" etc., não sendo verificáveis, não nos fazem conhecer absolutamente nada. Do ponto de vista cognoscitivo, elas são contra-sensos.

Entretanto, lembra van Buren, esses contra-sensos (do ponto de vista cognoscitivo) readquirem sentido se os interpretarmos ou os relermos em termos ético-humanísticos, isto é, se os vermos não como proposições sobre Deus, e sim como teorias sobre o homem. Para Van Buren, "a fé cristã não consiste em afirmações teológicas sobre a natureza última das coisas. É uma perspectiva sobre o homem, certo modo de considerar a situação humana derivante da liberdade contagiosa de Jesus. Aceitar essa perspectiva significa empenhar-se em um modo de viver que recopia, no mundo de hoje, o estilo de liberdade de Jesus" (Th. W. O. Gletree).

Substancialmente, portanto, entre uma teologia centrada em Deus e uma teologia centrada no homem, van Buren propõe, em *O significado secular do evangelho,* uma teologia centrada no homem: o cristianismo se resumiria em modos de existência humana, em normas sobre os comportamentos do homem, em suas disposições, em seu comportamento moral. A *revelação,* portanto, não deve ser entendida como autodesvelamento de Deus, e sim muito mais como conquista da *liberdade cristã,* graças à recordação de Jesus Cristo; a doutrina da *criação* não significa que Deus criou o mundo, mas que o mundo é aceitável; a *santificação* representa o convite para se fazer tudo o que Cristo fez, ou seja, a se comportar de determinado modo; a *pregação* faz com que quem a escuta "veja o mundo em que vive à luz de Jesus de Nazaré, libertador de todo o mundo"; a *comunhão* é celebrada para dar ao crente a oportunidade de "ver" mais claramente a base do seu *blik* e para "renovar" a sua fé; o *batismo* é o sinal do salto do cristão para a liberdade e assim por diante. Nisso, portanto, consiste a releitura ético-humanística daqueles contra-sensos teóricos que são as afirmações religiosas.

3.2. A superação da teologia da morte de Deus

Van Buren escrevera *O significado secular do evangelho* na convicção de aplicar à teologia os instrumentos de interpretação criados pela filosofia da linguagem. Entretanto, logo teve que constatar que a filosofia da linguagem por ele utilizada não ía além do princípio de verificação do neopositivismo. Assim, indo além das estreitezas e do dogmatismo do verificacionismo neopositivista e utilizando o "princípio de uso" segundo Wittgenstein, van Buren, com *As fronteiras da linguagem* (1972), apresenta nova e mais adequada interpretação da experiência e da linguagem religiosas. Para tanto, constrói um modelo da linguagem humana, vendo-a como plataforma sobre a qual nos movemos e que ampliamos continuamente. No centro dessa plataforma está a linguagem na qual nos movemos bem, isto é, a linguagem "regulada" pela ciência e pela vida cotidiana. Fora do centro, na periferia, estendem-se as normas de uso válidas no centro e temos então as metáforas, as analogias etc. Aqui, a linguagem atua fora de casa, mas ainda atua, pois ainda é regulada, tanto que podemos dizer "uma brincadeira pesada", "explodiu um problema" e assim por diante.

Indo além, podemos ainda tentar nos afastar da periferia, mas então corremos o risco de cair da plataforma. Permanecendo na periferia, podemos dizer que "um computador pensa", mas poderíamos dizer "o computador nos ama"? Será possível dizer que "o cão pensa em ter medo amanhã"? Podemos dizer que "uma cidade

cresce", mas poderemos dizer que "uma pedra cresce"? Aqui, a corda se rompeu e a brincadeira acabou. E caímos — caímos no contra-senso.

Obviamente, podemos decidir permanecer no centro da plataforma, onde a vida estará cheia de "fatos". Mas, em torno desses homens que decidiram viver no centro da plataforma, há outros para os quais essa vida é insuportável: esses se sentirão atraídos pelas *fronteiras da linguagem,* persuadidos de que, "quanto mais amplo é o espectro da linguagem que se adota, mais rico é o mundo no qual se encontra". Esses homens amam o "paradoxo" e rompem com os esquemas usuais da linguagem: é o caso dos artistas, mas também dos humoristas.

O que seria de uma vida sem amor? E, no entanto, freqüentemente o apaixonado usa linguagem à beira do precipício do contra-senso. E, se podemos dizer com T. S. Elliot que a poesia é "irrupção no inarticulado", é certo que também o metafísico, com seus conceitos e suas teorias, nos força a caminhar nos limites do nosso pensamento, levando-nos à fronteira da linguagem. E é exatamente aí, na fronteira da linguagem, que vive e palpita o discurso religioso.

Os paradoxos, os balbucios e o próprio silêncio do discurso cristão não têm sentido no centro, e sim nas fronteiras da linguagem. Quando dizemos que "Jesus morreu durante o período de Pôncio Pilatos", estamos nos movendo no centro da plataforma; quando dizemos que "Jesus morreu pela nossa salvação", estamos na periferia; mas, quando os evangelistas nos dizem que "Jesus ressuscitou dos mortos", então estamos na última fronteira. Nesse ponto, afloramos o limite e então o cristão grita a palavra "Deus". E deve gritá-la, deve arriscar-se ao contra-senso, se quiser que a vida *tenha algum sabor.* Em suma, a fé do cristão rompe o acinzentado de um mundo de "fatos" todos iguais e sem sentido e, com os seus paradoxos e as suas violências contra a linguagem "sensata" do centro da plataforma, custodia o sentido do mistério e aquela luz única que pode iluminar as trevas dos nossos dias.

Com efeito, vemos que o cosmos tornou-se caos e percebemos que nos aproximamos "sempre mais do momento em que a Terra não suportará mais uma vida vivida tão estupidamente como insistimos em fazer hoje. A década de 70 nos adverte sobre a precariedade da condição humana. Nela podemos ler a frase *'Memento mori'":* é o que escreve Van Buren em *Teologia hoje,* de 1974. "A condição humana é condição de indigência ontológica. A humanidade não é absoluta: pode desaparecer inteiramente. É nessa situação que a teologia deve dizer palavras de libertação e esperança. Esperança e libertação que, embora solidarizando-se com a libertação da mulher, com a libertação dos negros ou com a

libertação dos oprimidos, sejam bem mais radicais do que elas, no sentido de que estamos em condições de anunciar um sentido de vida que não pode ser construído de outro modo. Desse modo, a *teologia* será "serviço da palavra de Deus".

E, como o teólogo é incapaz de falar do que é totalmente transcendente, então o seu esforço se transforma em cristologia. Pergunta-se van Buren: quem nos libertará deste corpo mortal? Ou seja, quem poderá dar um sentido à aventura da humanidade sobre a face da terra, humanidade finita em sua inteireza? E ele próprio responde: "Não serão os homens, certamente. Não serão os movimentos de libertação, ainda que seja impossível não ser solidário com todos os que gritam a sua raiva e a sua frustração pelos horrores que estamos fazendo (...). Somente o que é impossível e incoerente, empiricamente insignificante e irrelevante, pode libertar: somente o Deus que é graça. É isso o que todos nós devemos recordar, se deve haver para nós uma teologia hoje".

4. A teologia da esperança

4.1. J. Moltmann e a contradição entre "esperança" e "experiência"

Se a teologia da morte de Deus é a teologia que corresponde e usa as categorias típicas da filosofia empirista e analítica anglo-americana, a teologia da esperança corresponde à filosofia hegeliano-marxista do continente europeu: essencialmente, ela pretende responder ao desafio marxista, permanecendo sobretudo em estreito contato com a obra de Ernst Bloch, em cujo *O princípio esperança* Jürgen Moltmann e, com ele, muitos outros teólogos da esperança viram o instrumento hermenêutico adequado para a interpretação da Revelação harmônica e compreensível para os homens de nossos dias. Como diria outro teólogo da esperança, Wolfhardt Pannenberg, foi o marxista Ernst Bloch que "nos ensinou a compreender novamente a força maravilhosa de um futuro ainda aberto e da esperança, que nela se baseia, para a vida e o pensamento do homem".

O fundador da teologia da esperança foi o teólogo protestante alemão Jürgen Moltmann (nascido em Hamburgo em 1926, professor de teologia sistemática em Bonn). Em seu trabalho fundamental *Teologia da esperança* (1964), Moltmann parte da escatologia, isto é, da promessa divina daquelas "realidades últimas" que dão sentido à história e iluminam a vida presente, relativizando todos os seus resultados à luz da promessa do "futuro".

Afirma Moltmann que a teologia cristã "tem um único problema verdadeiro, que lhe é imposto por seu próprio objeto e que, através

dela, é proposto para a humanidade e para o pensamento humano: o problema do futuro". E isso pelo fato de que "o elemento escatológico não é um dos componentes do cristianismo, mas, em sentido absoluto, é o trâmite da fé cristã, é a nota pela qual todo o resto se afina, é a aurora do esperado novo dia, que ilumina todas as coisas com a sua luz. Com efeito, a fé cristã vive da ressurreição de Cristo crucificado e se projeta na direção das promessas do futuro universal de Cristo. A escatologia é a sofrida paixão suscitada pelo Messias. Assim, ela não pode ser só uma parte da doutrina cristã. Ao contrário, toda a pregação cristã, toda a existência cristã e a própria Igreja em seu conjunto são caracterizadas por sua orientação escatológica".

Para a escatologia cristã, portanto, "o fato de que toda afirmação sobre o futuro se baseia na pessoa e na história de Jesus Cristo constitui a pedra de toque para distinguir os espíritos da escatologia dos espíritos da utopia". E, no que se refere ao mundo histórico, o que verdadeiramente conta é que, enquanto "a verdade das proposições doutrinárias decorre da possibilidade de verificar que elas correspondem à realidade existente, da qual se pode ter a experiência (...), as palavras de esperança da promessa (ao contrário) devem estar em contradição com a presente realidade empírica. Elas não são conseqüência de experiência, mas a condição para que novas experiências sejam possíveis. Elas não tendem a lançar luz sobre a realidade existente, senão sobre a realidade vindoura. Não pretendem dar uma imagem mental da realidade existente, porém levar essa realidade à mudança prometida e esperada. Não querem portar o véu da realidade, e sim portar o archote à sua frente. Desse modo, fazem da realidade um processo histórico (...). O presente e o futuro, a experiência e a esperança se contradizem reciprocamente na escatologia cristã, que, no entanto, não leva o homem a se conformar e se adequar à realidade situacional, mas o envolve no conflito entre esperança e experiência".

Por isso, continua ainda Moltmann, "a escatologia não pode vagar nas nuvens, porém formular suas afirmações de esperança em contradição com a experiência presente do sofrimento, do mal e da morte. Assim, é quase impossível desenvolver uma escatologia em si mesma. É muito mais importante mostrar que a esperança é o fundamento e o motor do pensamento teológico enquanto tal e introduzir a perspectiva escatológica nas afirmações teológicas sobre a revelação de Deus, a ressurreição de Cristo, a missão da fé e a história".

Todas essas reflexões sobre a esperança nada mais significam do que o fato "de que *quem tem essa esperança nunca poderá se adaptar às leis e às fatalidades inelutáveis desta terra*". Claro, "na vida cristã, a prioridade pertence à fé, mas o primado cabe à

esperança. Sem o conhecimento de Cristo, que se tem pela fé, a esperança se tornaria utopia suspensa no ar. Por meio da fé, o homem encontra o caminho da verdadeira vida, mas somente a esperança o mantém nele".

A esperança nas "realidades últimas", "escatológicas" ou "novíssimas" (o retorno de Cristo, a ressurreição dos mortos, a concretização do Reino, a nova criação de todas as coisas), para Moltmann, não é, portanto, a esperança de coisas que *se acrescentam à história* no "último dia". O significado da esperança nas "realidades últimas" é um significado *normativo* e *crítico* para cada dia da história: "Os nossos conceitos teológicos não se tornam juízos que encerram a realidade no que ela é, e sim antecipações que mostram à realidade as suas perspectivas e as suas futuras possibilidades. Os conceitos teológicos não imobilizam a realidade, ampliam-na, antecipando o seu ser futuro".

Em outros termos, o cristianismo é espera do Reino, da "verdadeira sociedade" que Deus prometeu. Por isso, "o cristão é aquele que mais do que ninguém deve viver em expectativa criadora". Em nome de Deus absoluto e perfeito, o cristão critica toda realidade humana que quer se impor como absoluta e substituir-se a Deus: "Toda vez que a fé se desenvolve em esperança, não produz quietude, porém inquietude, não produz paciência, e sim impaciência. Ela não acalma o coração inquieto, torna-se ela própria o coração inquieto do homem. Os que esperam em Cristo não podem suportar a realidade assim como ela é, sofrem em ter que submeter-se a ela e se põem a contraditá-la. Paz com Deus significa conflito com o mundo (...)."

4.2. W. Pannenberg: "a prioridade pertence à fé, mas o primado à esperança"

A ação da esperança cristã sobre o mundo histórico em sentido contestatório é concepção que também pode ser encontrada em Wolfhardt Pannenberg (nascido em Stétin em 1928, professor de teologia em Munique). Nos *Fundamentos da cristologia* (1964), embora centrando sua atenção no estudo do Cristo histórico como fundamento da fé cristã, Pannenberg já sustentava que a cristologia não se encerra no passado, mas se abre para o futuro.

Escreve ele: "É preciso ser claro sobre o que está em jogo quando discutimos sobre a verdade da espera apocalíptica de juízo futuro e da ressurreição dos mortos: encontramo-nos diante dos fundamentos da fé cristã. Sem o horizonte da espera apocalíptica, não conseguiremos compreender por que Jesus deveria ser a revelação final de Deus, por que Deus se teria manifestado nele e só nele. (...) Se esse horizonte desaparece, reduz-se a base da fé, a

cristologia torna-se mitologia e deixa de haver qualquer continuidade com Jesus e o testemunho dos apóstolos".

Como se pode bem ver, portanto, a cristologia de Pannenberg põe desde o início a esperança como o seu fulcro. E esse fato aparece em toda a sua explicitude no seu ensaio intitulado *O Deus da esperança* (1967). Afirma Pannenberg que o deus do teísmo tradicional é "um ser ao lado dos outros seres" e que, por isso, a crítica filosófica, de Nietzsche a Sartre, ataca *a finitude e o antropomorfismo* do Deus dos filósofos. Entretanto, essa crítica não ataca em nada o conceito bíblico de Deus, isto é, "o Deus das promessas, que leva a novo futuro na história, Deus do Reino futuro que cunhou a experiência do mundo e a situação humana".

Substancialmente, para Pannenberg, "se o *regnum venturum* for biblicamente caracterizado como reino de Deus, então teremos esse primado ontológico do futuro do reino sobre todo o real presente e também sobre o presente psíquico. Com efeito, biblicamente o ser de Deus e o ser do reino são idênticos, porque o ser de Deus é o seu poder".

Deus, portanto, é a *potência do futuro.* E, "seja como for, não é mais concebível um absoluto em forma de realidade presente, pelo fato de que tudo o que existe já é e, em princípio, pode ser superado". Estamos, pois, às voltas com um Deus e "com um futuro como o seu modo de ser constitutivo"; por isso, não podemos voltar à concepção do teísmo tradicional, do Deus afastado da história humana, posto que não se podem isolar as manifestações de Deus do próprio Deus. Escreve Pannenberg: "O Deus da Bíblia é Deus somente enquanto se revela como Deus: ele não seria Deus do universo se não fosse senhor do universo. Ora, para a expectativa de Israel e do Novo Testamento, essa senhoria é coisa do futuro (...). E, como potência do futuro, o Deus da Bíblia é e será superior a todo discurso sobre ele, já tendo superado todo conceito de Deus".

O importante, continua Pannenberg, é que *"a potência do futuro tem precisamente a característica de libertar o homem dos laços do presente para o seu futuro e para a sua liberdade.* Somente a potência do futuro pode ser objeto da esperança e da fé. Porque o futuro produz as forças aptas a superá-lo". Em substância, na opinião de Pannenberg, "a fé diz respeito ao futuro. E, em sua essência, o futuro é confiança: a confiança volta-se essencialmente para o futuro, sendo justificada ou frustrada pelo futuro. Mas não se tem confiança cegamente e sim com base em algo de tangível no qual consideramos poder confiar. A verdadeira fé não é cega credulidade. Os profetas puderam conclamar Israel a ter confiança nas promessas de Javé porque Israel já havia experimentado, durante longa história, que podia confiar nesse seu Deus. E o cristão empenha a sua confiança, a sua vida e o seu futuro pelo fato de que Deus se revelou na sorte de Jesus".

Desse modo, o cristão torna-se partícipe da glória de Deus "somente se deixar atrás de si o que já é e o que encontra como condição do seu mundo, não através da fuga do mundo, e sim através da mudança ativa do mundo, que é expressão do amor divino, do poder do seu futuro sobre o presente, através da sua mudança para a glória de Deus".

4.3. Johannes B. Metz: a teologia da esperança como teologia política

No âmbito católico, foi Johannes B. Metz (nascido em 1928; professor de teologia fundamental na Universidade de Münster) quem se empenhou na elaboração da *teologia da esperança,* que nele, depois, adquiriu a fisionomia de uma *teologia política.* Autor de *Sobre a teologia do mundo* (1968) e de *O futuro da esperança* (1970), aberto ao diálogo e influenciado por Rahner, mas também por Ernst Bloch e pela Escola de Francoforte, Metz sustenta que, se a velha metafísica (privada de autêntica dimensão do futuro) é inadequada como instrumento de interpretação da Revelação, também são inadequadas as concepções existencialistas e personalistas de que se valeram muitos teólogos contemporâneos. E essas concepções são inadequadas porque privatizam a mensagem cristã, reduzem "a prática da fé à decisão privada do indivíduo, afastado do mundo" e, desse modo, nada mais vêem na realidade sociopolítica do que "uma realidade negligenciável". Segundo Metz, essa interpretação é equivocada pela simples razão de que no cristianismo não existe salvação privada: "A proclamação dessa salvação arrastou Jesus para um conflito mortal com os poderes públicos de sua época. Sua cruz não foi erguida no 'privatissimum' do espaço individual e tampouco no 'sanctissimum' do espaço unicamente religioso, mas, além das barreiras protetoras do privado e fora do recinto puramente religioso, ela se estende para 'fora', segundo a fórmula da *Epístola aos Hebreus.* O véu do Templo rasgou-se para sempre". A mensagem cristã não se deixa privatizar porque "as promessas escatológicas da tradição bíblica — liberdade, paz, justiça, reconciliação — não se deixam privatizar. Elas nos remetem necessária e incessantemente à nossa responsabilidade social".

Na opinião de Metz, nem a velha metafísica nem o existencialismo contemporâneo conseguem pôr o homem em contato com a Revelação, porque se trata de duas concepções filosóficas incapazes de interpretar o homem contemporâneo e o mundo hodierno. Frisa Metz que o homem moderno compreende o mundo como "fundamentalmente orientado para o futuro", entendido como *autêntica novidade* de uma história que não se repete ciclicamente nem contém o futuro já encastoado em seu passado.

Conseqüentemente, é Bloch, com sua *filosofia da esperança,* que, enquanto entende o homem moderno, por um lado, oferece os melhores instrumentos de interpretação capazes de tornar o Evangelho compreensível para os homens de nossos dias, por outro lado.

E é precisamente assumindo a "esperança" como centro de sua perspectiva que a Igreja, "portadora da memória subversiva da liberdade", pode exercer função crítica sobre o mundo e, ao mesmo tempo, lançar propostas construtivas. A Igreja deve proclamar incessantemente "a promessa escatológica de Deus" diante dos sistemas políticos que tentam bloquear a história e proibir o fruto do homem: "Com a sua 'promessa escatológica', diante de toda concepção abstrata do progresso e de todo ideal humanista abstrato, a Igreja faz cair por terra as tentativas de considerar o indivíduo vivo no momento atual como material ou meio de construção de futuro tecnológico inteiramente planificado".

A esperança no futuro prometido por Deus transforma-se na defesa do indivíduo e em crítica incessante aos sistemas totalitários. Mas a crítica não basta. E a Igreja não pode se contentar em criticar o mundo. Ao contrário, ela o critica porque considera ser partícipe das promessas escatológicas do amor, da justiça e da paz, que ela deve tentar realizar não de modo intimista e privatizado, e sim na dimensão pública, isto é, politicamente: "Nós somos os operários que constroem esse futuro e não os simples intérpretes desse futuro". É por isso que o amor deve ser entendido como "decidida e incondicional tomada de posição em favor da justiça, da liberdade e da paz 'para os outros' ".

4.4. E. Schillebeeckx: "Deus é aquele que virá"

O homem vive voltado para o futuro. O futuro é o seu interesse. Com efeito, ainda que viva mergulhado no presente e esteja marcado pelo passado, o homem não é de modo algum prisioneiro do passado e transcende continuamente o seu próprio tempo, como testemunha o incessante desenvolvimento que ele imprime à filosofia e à arte e que realiza, por exemplo, na ciência e na tecnologia. Essa é a orientação do nosso mundo e esse é o modo pelo qual o homem percebe a si mesmo e à sua história.

Então, sendo assim, escreve o teólogo católico Edward Schillebeeckx (dominicano, nascido em 1914 em Antuérpia; autor, entre outras obras, de *Deus e o homem, Revelação e Teologia, O mundo e a Igreja:* trata-se de livros que, a partir de 1964, reúnem ensaios e artigos publicados isoladamente), "a situação exige que falemos de Deus de modo muito *diferente* daquele que estávamos acostumados a falar no passado. E, se deixarmos de fazê-lo (...), o nosso testemunho e o nosso discurso sobre Deus serão recebidos pela maioria das pessoas com incredulidade".

Assim, para que o teólogo não se torne culpado da extinção da força da experiência religiosa em um mundo secularizado, deve reinterpretar o conceito de Deus. E, sendo dever, é também algo possível, já que não é difícil ver que, a cada estágio de desenvolvimento da humanidade e a cada cultura corresponde um modo específico de experimentar Deus. A teologia, diz Schillebeeckx, "é a fé do homem que pensa: é reflexão sobre a fé". Mas a fé não é a fé de homens que vivem fora da história e do tempo, não é a fé de todos e de ninguém, é a fé de homens que constroem o seu mundo e a sua cultura e, através dela, de quando em vez, vêem de modo diverso o mundo, a história e a si mesmos.

E a orientação para o futuro, que é a perspectiva característica com que o homem contemporâneo vê o mundo, a história e a si mesmo, nos leva a redescobrir a imagem de Deus que, profundamente bíblica, fôra ocultada posteriormente: "É a noção de Deus entendido como 'nosso futuro', o Deus que chega, 'aquele que vem'; não o 'todo outro', mas o 'todo novo' que é o nosso futuro, o Deus que, em Jesus Cristo, nos dá a possibilidade de fazer tudo novo".

Como afirma Schillebeeckx, essa categoria do devir e do futuro muda toda a teologia: "No passado, quando pensávamos na transcendência de Deus, a retroprojetávamos, para a eternidade concebida como passado feito eterno. Agora, a eternidade como projetada para a frente, não para o alto nem para o passado: Deus se encontra *à nossa frente,* no nosso futuro, porque ele transcende o presente e o passado". Em poucas palavras: não se trata de "olhar para trás na Bíblia, mas de olhar para a frente com a Bíblia, em direção a um futuro que foi confiado a nós para que o realizemos".

E essa realização implica que a teologia da esperança não se limite a reinterpretar a Escritura, mas se poste como força ativa, *crítica* e *propositiva,* em relação ao mundo e à história. Com efeito, "a mensagem cristã da expectativa cristã apresenta a estimulante possibilidade de superar constantemente as limitações da situação presente. Ela contém uma crítica permanente do estado atual: instituições seculares, estruturas sociais e a mentalidade que as guia (...); cria a firme convicção de que é possível a construção de mundo mais humano".

Precisamente por isso, a teologia da esperança tem o dever de se erguer como defesa da pessoa humana contra todas as negações do indivíduo, provenham elas da direita ou da esquerda. Por outro lado, se a teologia da esperança é protesto que exerce contínua pressão contra a tentação de sufocar a pessoa na jaula das situações já dadas, ela também, "mediante a combinação de teologia e de análise científica de situação particular", desemboca em propostas positivas de planos sociais e políticos responsáveis e concretos. Esse o modo pelo qual "a mensagem evangélica torna-se diretamente relevante em questões sociais e políticas".

Capítulo XXIX

A NEO-ESCOLÁSTICA

1. A encíclica *Aeterni Patris* e a filosofia neo-escolástica

Filosofia neo-escolástica e *filosofia cristã,* note-se bem, não são a mesma coisa. O Ocidente filosofou dentro do cristianismo durante dois milênios. E, de Agostinho a Barth, Rahner ou Mounier, o leque das filosofias cristãs, isto é, dos sistemas filosóficos que derivam do cristianismo e/ou o abrigam é bastante amplo. A filosofia neo-escolástica (e aquele seu aspecto específico que é o neotomismo) é filosofia cristã, mas filosofia que escolhe um "pensamento cristão" já construído na Idade Média, confronta-o com o pensamento contemporâneo, explicita potencialidades suas que não se expressaram e utiliza os seus conceitos para interpretar e falar das "verdades de fé", para estabelecer os "preambula fidei" (como as provas da existência de Deus), para compreender a *essência* do homem ou até a *racionalidade* das normas morais, todas coisas que, na opinião dos neo-escolásticos, seriam descobríveis pela razão humana e não puras verdades de fé. Para os neo-escolásticos, claro, a fé dá o essencial: somente ela "salva". Mas a razão não é indiferente para a fé e a "philosophia" se configura como "ancilla theologiae".

São múltiplas as razões que levaram ao renascimento do pensamento escolástico. Os pensadores neo-escolásticos reagiram ao racionalismo de origem iluminista, ao imanentismo idealista e ao materialismo positivista, opuseram-se aos aspectos para eles sempre mais inquietantes do liberalismo político, isto é, ao laicismo e à secularização, e procuraram enfrentar as correntes culturais

européias, sempre mais contrárias ao dado revelado e à teologia cristã.

O retorno da escolástica se insere num quadro de fenômenos como o da nova valorização da Idade Média, o das lutas em defesa da independência política do papado, o das novas preocupações pastorais da Igreja católica diante do eclipse do sagrado, o da defesa do próprio conceito de autoridade, posto em crise por toda a época moderna, e o da reivindicação do tradicional equilíbrio entre razão e fé no interior do pensamento cristão.

Duas encíclicas pontifícias acompanharam o movimento neo-escolástico: a *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879) e a *Pascendi* de Pio X (1907). A encíclica leonina teve a função de reagir à atonia dos católicos diante do vivaz dinamismo laico (científico, cultural, industrial, imperialista) da Europa da segunda metade do século XIX. A encíclica *Pascendi* foi uma drástica condenação do movimento modernista, isto é, daquela "cultura" de católicos que pretendiam adotar as correntes de pensamento mais atuais a fim de criar uma nova teologia.

Pio X viu no modernismo a síntese de todas as heresias e tentou cortar a "erva daninha" pela raiz. Desse modo, indubitavelmente, favoreceu o movimento neo-escolástico, mas tornou difícil o diálogo com a cultura contemporânea. Podemos ler na encíclica de 1907: "Portanto, no que se refere aos estudos, a primeira coisa é que queremos e ordenamos firmemente que se ponha a filosofia escolástica como base dos estudos sagrados. O que importa antes de mais nada é que por filosofia escolástica, que ordenamos seja seguida, deva-se entender precipuamente a filosofia de santo Tomás de Aquino". A clareza extrema dessas palavras provinha de grande preocupação pastoral, mas a encíclica também reagia energicamente às concepções modernistas.

Leão XIII, ao contrário, havia dado indicações mais sutis: elogiara santo Tomás porque "distinguiu como convém a razão da fé, mas, estreitando amigavelmente uma à outra, de ambas conservou íntegros os direitos e intacta a dignidade". Ademais, Leão XIII sugeria que se buscasse a sabedoria de Tomás, suas próprias fontes, para evitar os repensamentos dos seguidores do Doutor Angélico, repensamentos nem sempre oportunos e nem sempre esclarecedores. E, por fim, o Papa alertava contra a excessiva sutileza dos filósofos escolásticos e contra todas as teorias medievais que fossem *claramente superadas.*

Assim, parece clara a posição diferente de Leão XIII e de Pio X em relação à neo-escolástica: o primeiro está mais atento à historicidade do pensamento tomista e usa de reservas e cautelas ao aconselhá-lo; o segundo, em situação diversa, considerada "perigosa", deixa de lado distinções e reservas, mostrando-se muito mais decidido e até drástico.

Os resultados das encíclias papais foram diferentes nas várias nações católicas. Na *Itália,* o movimento neo-escolástico, bastante promissor (com V. B. Buzzetti [1777-1824], G. Sanseverino [1811-1865], L. Taparelli [1793-1862] e outros) antes das encíclicas, tornou-se depois morno e menos original, de modo que a cultura dos católicos italianos permaneceu caracterizada mais por questões e problemas políticos do que por especulações e controvérsias filosóficas e teológicas. Na *Bélgica,* graças ao cardeal Mercier e à Universidade de Lovaina, teve-se rica escola de filosofia neo-escolástica, não sem aspectos criativos. Na *França,* em muitos institutos católicos (em Lião, Tolosa etc., mas sobretudo em Paris), eminentes estudiosos conseguiram fazer reviver o pensamento medieval, de modo que os católicos franceses logo puderam se orgulhar de nomes de grande fama, como J. Maritain e É. Gilson. Na *Alemanha,* embora constituído por prestigiosos intelectuais (J. Kluetgen, M. Grabmann e outros), o movimento neo-escolástico teve menor ressonância, comprimido e isolado no interior de grande tradição filosófica que percorria outros caminhos.

2. A neo-escolástica: na *Humani Generis*, no Concílio Vaticano II e em um discurso de João Paulo II

Em tempos mais próximos a nós, mas não distante da posição da *Pascendi*, apareceu a encíclica *Humani Generis* (1950), de Pio XII. Também nesse documento pontifício podemos ler indicações precisas em favor da filosofia escolástica, que não é considerada "como grande monumento, sim, mas arqueológico", mas como sadia filosofia, "patrimônio herdado das anteriores eras cristãs e que possui autoridade mais elevada, porque o próprio Magistério da Igreja pôs os seus princípios e as suas principais afirmações em confronto com a verdade revelada".

Pio XII (cujo pontificado foi de 1939 a 1958) considerava que, para os crentes, não havia a liberdade de abandonar os princípios e as principais afirmações de sã filosofia, como, por exemplo, "os inabaláveis princípios da metafísica, isto é, de razão suficiente, de causalidade e de finalidade". E essa sã filosofia, segundo a experiência de muitos séculos, se identificaria com o pensamento de santo Tomás, rico de método eficaz, bem fundamentado e bem harmonizado com os dados da Revelação divina. Pio XII expressou a mais profunda motivação de seu chamado à sã filosofia quando acrescentou que o seu dever também era o "de vigiar sobre as próprias ciências filosóficas para que aos dogmas católicos não advenha algum dano de opiniões incorretas".

O recente Concílio Vaticano II (1962-1965) não enfrentou *diretamente* o problema de uma filosofia inspirada no cristianismo, mas ofereceu aos pensadores cristãos de todo o mundo novos espaços de pesquisa e diálogo, favorecendo uma atitude de grande atenção ao pensamento contemporâneo, juntamente com a fidelidade essencial à mensagem revelada. Afirmou o Concílio: "Que os fiéis vivam em estreita união com os homens de seu tempo e se esforcem por penetrar perfeitamente em seu modo de pensar e de sentir, de que a cultura é expressão. Que saibam harmonizar o conhecimento das novas ciências, das novas doutrinas e das mais recentes descobertas com a moral e o pensamento cristãos (...)" Em suma, *também* os pensadores neo-escolásticos são convidados a investigar e expressar as suas próprias teorias com liberdade e coragem, na intenção de elevar "a família humana a conceitos mais elevados do verdadeiro, do bem e do belo e a juízo universal de valor", sendo ao mesmo tempo chamados a entrar em diálogo com as diversas formas de cultura, porque a Igreja é chamada a estabelecer profunda relação com as diferentes culturas para difundir e explicar a mensagem cristã.

Depois do Concílio, temos um famoso discurso de João Paulo II por ocasião do centenário da encíclica *Aeterni Patris* (1979), que reafirma a preferência da Igreja católica pelo tomismo. Entretanto, afirma ele que o pensamento tomista não compromete "a justa pluralidade das culturas", precisamente porque é a filosofia do ser, estando, portanto, aberta para toda a realidade, sem reduções, sem unilateralidade, sem possibilidade de absolutizar elementos relativos. Na linha do Concílio, o Papa considera o tomismo como uma filosofia em diálogo com as correntes filosóficas contemporâneas, "parceiras dignas de atenção e respeito". Segundo João Paulo II, as filosofias contemporâneas são úteis para analisar o ser humano e o seu lugar no mundo: nesse sentido, são "aliadas naturais" de uma metafísica medieval mais atenta à grande sistemática, caracterizada pela visão orgânica de toda a experiência. Para ele, o próprio santo Tomás representa um testemunho dessa abertura para todas as contribuições genuínas do pensamento, pois afirmou que "ne respicias a quo sed quod dicitur", ou seja, "não olhes para quem fala, mas sim para aquilo que diz".

3. O cardeal Mercier e a neo-escolástica em Lovaina

O sacerdote belga Desiré Mercier (1851-1926) cedo percebeu que a cultura eclesiástica, fragmentária e por vezes caótica, não bastava para enfrentar a imperante filosofia positivista e o ainda influente sistema idealista: ao contrário, era preciso opor *sistema*

a *sistema*. E encontrou nos primeiros neo-escolásticos italianos e alemães a indicação justa para retomar um sistema filosófico completo de inspiração cristã. Conseqüentemente, entregou-se com entusiasmo ao estudo do tomismo.

Nesse meio tempo, Leão XIII chamou por algum tempo a Roma o jovem e premissor filósofo belga, apostando em sua cultura e em sua capacidade organizativa para defender o neotomismo. Depois, voltando à Bélgica, Mercier conseguiu implantar junto à Universidade de Lovaina a mais florescente escola européia de neo-escolástica. Em 1894, fundou também a "Révue Néo-scolastique de Philosophie". E formou numerosos alunos, capazes de suceder-lhe no ensino junto ao *Institut Supérieur de Philosophie* (D. Nys, M. de Wulf, L. de Raeymaeker e outros). Outro prestigioso pensador neo-escolástico foi Joseph Maréchal (1878-1944), que, em *O ponto de partida da metafísica* (5 vols., 1926), procurou superar a posição kantiana através de uma crítica que nasce do interior das próprias concepções de Kant.

O núcleo central do pensamento de Mercier foi a *criteriologia:* esse foi o nome dado por Mercier à gnosiologia. E *Criteriologia geral* (1899) foi a sua maior obra, na qual é forte o confronto com a filosofia moderna, sobretudo com Kant. O filósofo belga considera que o problema da *verdade* constitui a questão mais candente da pesquisa filosófica e que, portanto, é preciso absolutamente encontrar o *critério* para distinguir a verdade do erro. Com efeito, o que importa é "investigar se o espírito humano é capaz de verdade". A verdade, de qualquer modo, reside no juízo, isto é, em ver "a identidade entre o sujeito e o predicado de um juízo, entre um sujeito atualmente apreendido e um dado abstrato já conhecido antes".

Era isso o que escrevia Mercier em um difundido manual de filosofia elaborado para os liceus. A verdade, portanto, devia ser considerada como a relação entre os dois termos do juízo. Mas, nesse ponto, surgia forçosamente uma pergunta: quem nos garante que os termos do juízo estão em adequada correspondência com as coisas? A resposta de Mercier é a seguinte: "O objeto das formas inteligíveis está contido nas formas sensíveis, das quais em princípio ele foi tirado e às quais é presentemente aplicado pelo ato do juízo. Ora, o objeto das formas sensíveis é dotado de realidade. Assim, as formas inteligíveis também são realidades objetivas". Em suma, a experiência dos fatos sensíveis, quando repetida, ou seja, quando verificada, nos permite alcançar a forma inteligível das coisas e nos dá suficiente garantia de objetividade.

Desse modo, Mercier professava o realismo gnosiológico, a teoria da abstração, o método da indução. Assim, ele se colocou no extremo oposto a Descartes e a grande parte do pensamento

moderno, centrado na análise do sujeito cognoscente. E considerava estar dando um sólido fundamento às ciências experimentais, libertando-as da incerta gnosiologia positivista. Com efeito, segundo Mercier, os positivistas eram maus defensores da ciência, porque restringiam todo o nosso conhecimento unicamente à experiência sensível e, assim, podiam no máximo garantir certezas simples — como, com efeito, são todas as experiências sensíveis — e não conceitos universais e teorias gerais.

Diante dessas verdades de *ordem real,* Mercier analisa também as proposições de *ordem ideal.* E, nesse ponto, ele se mostra alinhado com o pensamento contemporâneo mais avançado. As proposições de ordem ideal são *juízos analíticos:* nelas, existe identidade entre sujeito e predicado, no sentido de que há "pertença objetiva do predicado ao sujeito". Contra Kant, Mercier mostra que os juízos matemáticos são juízos analíticos (que, porém, ampliam o nosso conhecimento). E afirma também que as *assertivas metafísicas,* como o princípio de causalidade, são assertivas analíticas. Quando estabelecemos o princípio pelo qual "a existência do que é contingente exige uma causa", somos forçados à concordância, já que nesse princípio existe identidade entre sujeito e objeto (com efeito, "contingente" é o que exige uma causa, razão por que o princípio torna-se o seguinte: "o que exige uma causa, exige uma causa").

Com base nesses fundamentos gnosiológicos, Mercier desenvolveu as outras teses típicas da neo-escolástica, como a distinção entre matéria e forma e entre potência e ato; a alma como forma do corpo; as provas da existência de Deus extraídas do movimento, da série de causas etc. Entretanto, o filósofo belga perguntava-se, não retoricamente: "Para quem queremos filosofar, se não para os homens do nosso tempo? E com que objetivo filosofamos senão para propor uma solução para as dúvidas que assaltam os nossos contemporâneos?"

Assim, a filosofia tomista não deve ser considerada como dissecação histórica de pensamentos mortos. A filosofia tomista é filosofia viva e válida, ainda que, para Mercier, o sistema tomista não devesse ser visto como irreformável. Escreve ele: "Não há nenhum filósofo católico que não esteja pronto a sacrificar 'uma idéia com muitos séculos de idade' no momento em que ela estivesse em aberta contradição com fato observado".

Por isso, Mercier propôs o confronto das teses escolásticas com todas as ciências mais florescentes do seu tempo — biologia, psicologia etc. — para "rejuvenescer a filosofia escolástica com felizes conquistas". Esse rejuvenescimento do tomismo foi manifestado por Mercier também pelo uso da língua francesa, ao invés do latim, em suas aulas em Lovaina. Naturalmente, considerados

os tempos, essa novidade não foi apreciada positivamente por todos, assim como nem todos os neo-escolásticos aceitaram as teses criteriológicas mercierianas (Gilson, Masnovo e outros viram nelas excessivas concessões à dominante "filosofia do sujeito"). Entretanto, a obra de Mercier continua sendo a contribuição mais corajosa e inteligente para o renascimento do pensamento tomista.

4. A neo-escolástica na França

4.1. Jacques Maritain: os "graus do saber" e o "humanismo integral"

Os jovens noivos Raissa e Jacques Maritain viveram um momento trágico de luta espiritual: insatisfeitos com a cultura oficial parisiense, tomados de angústia metafísica, dispostos a aceitar uma vida dolorosa, mas não uma vida absurda, decidiram-se por uma opção radical. Conta Raissa: "Durante uma tarde de verão, estávamos passeando, Jacques e eu, no Jardim Botânico, nome pleonástico de lugares solitários e fascinantes (...). Havíamos acabado de nos dizer naquele dia que, se a nossa natureza era tão desgraçada a ponto de possuir somente uma pseudo-inteligência, capaz de alcançar tudo, menos a verdade, se, julgando-se a si mesma, devia humilhar-se até esse ponto, então não podíamos sequer pensar nem agir dignamente (...). Antes de deixar o Jardim Botânico, tomamos uma decisão solene que nos devolveu a paz: não queríamos aceitar nenhuma máscara e nenhuma manobra dos grandes homens, adormecidos em sua falsa segurança (...). Decidimos, portanto, depositar confiança no incógnito ainda por algum tempo: estávamos por dar crédito à existência (...). E, se aquela experiência não tivesse êxito, a solução teria sido o suicídio: o suicídio, antes que os anos houvessem acumulado o seu pó, antes que as nossas jovens forças se houvessem consumido. Se não fosse possível viver conforme a verdade, queríamos morrer com uma rejeição livre".

O episódio do Jardim Botânico de Paris mostra a extrema sinceridade com que Jacques Maritain (1882-1973) enfrentou os problemas filosóficos, a desilusão provocada pelas proposições especulativas dos positivistas, o início daquele caminho de conversão em que Bergson e Léon Bloy tiveram papel tão importante.

Maritain é o filósofo francês mais conhecido dentre os que repropõem o tomismo para resolver os problemas característicos de nossa época. O lema que sintetiza o seu pensamento é "distinguir para unir" (a sua obra principal intitula-se precisamente *Distinguir para unir: os graus do saber,* 1932), porque o ser abrange toda

a realidade, mas é analógico e, portanto, permite a unidade do todo juntamente com a distinção das partes. A analogia é a lei da semelhança entre os diversos seres, lei que permite não naufragar diante da ilimitada variedade presente no universo e, por outro lado, não pretende unificar todas as coisas em unidade indistinta e enganosa.

Em outras palavras, a analogia permitiria à razão a suprema empresa de falar de toda a realidade, já que todos os seres são semelhantes, mas, por outro lado, não permite à razão confundir as naturezas diversas das coisas, porque todos os seres também são dessemelhantes. A analogia, portanto, é aquele modo de julgar a realidade que vê nos seres aspectos iguais e aspectos diversos. Para Maritain, conhecer não é permanecer aprisionado dentro do espetáculo de sua própria consciência, mas sim uma presença originária do ente ("conhecer é *tornar-se outro que não si mesmo", intencionalmente):* no conhecimento, a coisa está imediatamente presente para o sujeito cognoscente. E está presente não em adequação absoluta, mas sempre sob *algum aspecto.* Nós não conhecemos uma representação da coisa e sim "a própria coisa", mas "captada sob esta ou aquela sua determinação".

Inspirando-se nessa antiga ontologia aristotélica-tomista, Maritain apresenta estudos notáveis sobre três temas característicos de nossa cultura: a pedagogia (*Educação para a encruzilhada,* 1943), a arte (*Arte e escolástica,* 1920; *A intuição criativa na arte e na poesia,* 1953), a política (*Humanismo integral,* 1936). Para Maritain, a educação é uma sabedoria prática, que tende à formação da *pessoa.* A educação é uma arte ministerial que serve à natureza humana, para torná-la mais livre. A educação procura alcançar a plenitude pessoal e social, sendo, portanto, *formação para a vida democrática.* Os meios da educação não são a violência e a imposição, mas os valores humanistas e científicos e, sobretudo, a ação moral do próprio educador, que coopera com o educando: cooperação que é possível porque, mais uma vez, encontramos semelhança de natureza entre o educador e o educando.

Escreve Maritain: "A arte da educação deveria mais ser comparada com a arte da medicina. A medicina lida com o ser vivo, com o organismo que possui vitalidade interna e princípio interno de saúde (...). Em outros termos: a medicina é *ars cooperativa naturae,* arte ministerial, arte a serviço da natureza. E o mesmo se dá com a educação (...)" Disso, continua Maritain, deriva "que a atividade natural da inteligência daquele que aprende e a obra de guia intelectual daquele que ensina constituem ambos fatores dinâmicos da educação, mas o agente principal, o fator dinâmico primordial ou a força propulsora primeira, na educação, é o princípio vital imanente ao próprio sujeito a educar".

Jacques Maritain (1882-1973) é a figura de maior destaque da neo-escolástica do nosso século, tanto por razões teóricas como por razões sociais.

É essa a razão por que Maritain é inimigo declarado da chamada *educação com o bastão:* "Continua sendo verdadeiro que o bastão e o chicote são péssimos instrumentos de educação". Entretanto, ele também rejeita toda forma de permissivismo, afirmando que o educador "é causa eficiente e agente real — ainda que somente auxiliar e colaborador da natureza —, causa que verdadeiramente transmite e cujos dinamismos, autoridade moral e guia positiva são indispensáveis". Essencialmente, Maritain quer que o fruto da educação seja o homem *"que existe de bom grado"* por se sentir respeitado em sua personalidade, reconhecer-se inserido na comunidade humana sem ser esmagado e poder expressar o seu próprio desejo de verdade e sua própria tendência ao bem. Resumidamente, é isso o que ele pensa a respeito da educação.

No que se refere à arte, o pensamento estético de Maritain torna-se relevante quando se opõe às estéticas românticas. Segundo Maritain, a arte está *radicada no intelecto.* É por isso que a arte moderna tenta libertar-se inutilmente da razão. Como quer que seja, a razão que preside à arte não é a razão lógica e discursiva, mas a razão intuitiva, animada pela imaginação, vitalizada por fatores inconscientes e pré-conscientes da alma. Há razão e razão. E o poeta se qualifica pela razão criativa, que se assenhoreia de todos os tesouros da terra para alimentar a centelha de sua própria inspiração. Entretanto, para realizar o seu objeto de arte, o artista deve recorrer à razão conceitual e discursiva, mas essa razão deverá ter função secundária e instrumental.

Dando agora uma olhada às concepções políticas de Maritain, podemos ver que, em *Humanismo integral,* ele distingue Igreja e Estado como duas instituições de fins diversos, autônomas em seu próprio campo e inconfundíveis em sua natureza. Na Idade Média, também as instituições tinham caráter sacro. Hoje, isso não é mais possível. Desse modo, é necessário pensar nova civilização, um *humanismo integral,* no qual a inspiração cristã seja fator motivador e animador, mas onde as instituições laicas mantenham toda a sua *autonomia* própria.

Mais uma vez, encontramos aqui a unidade de duas realidades, Igreja e Estado, cooperando pela comunidade humana, mas em distinção muito clara das instituições. Apenas Deus constitui a fonte da soberania. Ele investe primeiro o povo, de modo que o Estado é instrumento nas mãos do povo para a realização dos fins sociais. A Igreja aprecia esses fins sociais e os serve, mas *ao seu modo.* E assim se precisa a idéia de "cidade laica vitalmente cristã" ou de "Estado laico cristãmente constituído", isto é, de "Estado no qual o profano e o temporal tenham plenamente a sua função e a sua dignidade de fim e de agente principal, mas não de fim último e de agente principal mais elevado".

Maritain considerava que a democracia devia rejeitar os maquiavelismos e propor a *questão moral:* "No processo de racionalização moral da vida política, os meios devem ser necessariamente morais. Para a democracia, o fim é tanto a justiça como a liberdade. Na democracia, o uso de meios incompatíveis com a justiça e a liberdade, por isso mesmo, seria uma operação de autodestruição". E, conseqüentemente, a justiça e o respeito aos valores morais não são indicadores de fraqueza. A força não é forte se for elevada a regra única da existência política: "Na realidade, a força só é decididamente forte se a norma suprema for a justiça, não a força". E o mal, a longo prazo, é incapaz de alcançar êxito. Segundo Maritain, a derrota das potências totalitárias na Segunda Guerra Mundial constitui o testemunho de que "o poder das nações que combatem pela liberdade também pode ser maior do que o poder das nações que combatem pela servidão".

Maritain acreditava profundamente na necessidade de *valores morais para sustentar o Estado* e, precisamente por isso, não queria que o Estado fosse considerado *soberano.* E nem mesmo o povo deve ser visto como soberano: "Deus é a fonte verdadeira da autoridade de que o povo reveste homens e órgãos, mas estes não são vicários de Deus. Eles são vicários do povo; por isso, não podem ser separados do povo por nenhuma qualidade essencial superior".

O filósofo francês era inimigo dos poderes absolutos e dos poderes supremos. Todos os poderes devem prestar contas de suas ações: não há poder sem responsabilidade. Há uma lei natural, não escrita, que todos devem respeitar. Pertence à lei natural "o direito do homem à existência, à liberdade pessoal e à obtenção da perfeição da vida moral". Os valores morais não dependem da hegemonia de um homem ou de uma classe, mas, ao contrário, julgam as ações de cada homem ou classe.

4.2. Étienne Gilson: por que não se pode cancelar o tomismo

Étienne Gilson (1884-1978) foi apreciado historiador da filosofia medieval e agudo intérprete do pensamento tomista. Sua obra mais conhecida é *O espírito da filosofia medieval* (1932), mas também foi muito apreciada *A filosofia na Idade Média, das origens até o fim do século XIV* (primeira edição, 1922; segunda edição muito ampliada, 1945). São muito apreciados também os estudos gilsonianos sobre Abelardo, Dante, são Boaventura e outros. Gilson chegou à especulação filosófica partindo de estudos de história moderna, já que a análise do pensamento cartesiano levou-o a se interessar pelas fontes medievais da filosofia moderna: por fim, chegando às teorias escolásticas, achou que o sistema tomista, mais que todos os outros, merecia atenção e adesão.

Segundo Gilson, santo Tomás descobriu a chave metafísica decisiva, desconhecida para Aristóteles: a distinção entre *essência* e *existência*. Aristóteles distinguiu potência e ato no devir e distinguiu matéria e forma no ser, mas não chegou a distinguir essência e existência. A isso chegou Tomás, porque a Revelação de um Deus *criador* permitiu-lhe pensar a natureza das coisas à espera de se tornarem existentes. Em outros termos, enquanto a filosofia grega vê em Deus aquele que dá forma à matéria, Tomás vê em Deus o criador, que não é simplesmente uma essência, um *aliquid,* mas o *esse* visto como *actus essendi.*

A distinção entre essência e existência constitui o âmago de uma visão de mundo dualista, perfeitamente harmonizável com as verdades cristãs. A essência é simplesmente a natureza de cada coisa, mas é como que inerte e vazia sem a intervenção do *actus essendi,* isto é, a existência entendida como concretização da essência. Como escreve Gilson em *A filosofia da Idade Média:* "Todo ser é algo que é. E, qualquer seja a natureza ou essência da coisa considerada, ela não inclui nunca a sua existência. Um homem, um cavalo ou uma árvore são seres reais, isto é, substâncias; nenhum deles é a existência mesma, mas apenas um homem que existe, um cavalo que existe ou uma árvore que existe. Assim, pode-se dizer que a essência de todo ser real é distinta de sua existência. E, a menos que suponhamos que aquilo que não existe, por si mesmo, possa se dar a existência, o que é absurdo, deve-se admitir que tudo aquilo cuja existência é diversa de sua natureza recebe de outro a sua existência".

Partindo dessa teoria e seguindo santo Tomás, Gilson chega à existência de Deus. Com efeito, todas as coisas que têm essência distinta da existência exigem uma Causa Primeira que exista em si mesma, isto é, um Ser cuja essência e existência sejam uma só coisa: "O que existe por meio de outro não pode ter outra causa primeira senão o que existe por si mesmo (...). É esse ser que nós chamamos Deus".

Pouco antes de morrer, Gilson escreveu um famoso opúsculo, intitulado *O ateísmo difícil* (publicado postumamente, 1979), onde ele reconhece que se pode chegar a Deus por muitos caminhos, inclusive não metafísicos. Destaca, porém, que o ocidental, quando fala de Deus, tem atrás de si vinte e quatro séculos de meditação e discussão, "que devemos ter a sabedoria de considerar". E conclui que, de sua parte, ele considera eficazes os caminhos metafísicos de santo Tomás.

Escreve com argúcia Gilson: "Hoje, o meu ponto de vista é este: enquanto o tomista permite deixar que cada qual chegue a Deus como melhor puder, alguns não nos querem permitir ir a Deus segundo o caminho que santo Tomás recomenda e que a Igreja prefere". Gilson vê nas posições antitomistas um perigoso

antiintelectualismo, que pode ser útil para a paz de alguns espíritos, mas que não faz as pazes com a própria sabedoria. De sua parte, Gilson considera ter dado contribuição generosa — e, ao mesmo tempo, ponderada — para a realização do antigo ideal escolástico do equilíbrio entre razão e fé.

5. A neo-escolástica na Universidade Católica de Milão

Um dos mais prestigiosos centros de estudos neo-escolásticos da Europa é o da Universidade Católica do Sagrado Coração, em Milão. Embora sendo médico e depois psicólogo de grande prestígio, mas não propriamente filósofo, o franciscano Agostinho Gemelli (1878-1959) foi quem criou as condições para a formação de uma escola filosófica de alto nível, fundando em 1909 a "Rivista di Filosofia Neoscolástica" e instituindo, em 1921, a Universidade Católica do Sagrado Coração.

Mas o verdadeiro teórico da neo-escolástica milanesa foi o Pe. Francisco Olgiati (1886-1962), ao qual logo se juntou Amato Masnovo (1880-1955). Seguiram-se filósofos agudos e mestres eficientes como G. Zamboni, U. A. Padovani, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi e outros ainda. Em especial, deve-se dizer que devemos a Vanni-Rovighi toda uma série de estudos históricos (de alto nível e muito apreciados) sobre o pensamento medieval, sobre a filosofia contemporânea (basta recordar aqui os seus trabalhos sobre Husserl) e sobre a história da questão gnosiológica (*Gnosiologia,* 1963). E também não devemos esquecer que, com base nos penetrantes escritos teóricos de Bontadini (*Ensaio de uma metafísica da experiência,* 1938; *Do problematicismo à metafísica,* 1952; *Conversações de metafísica,* 2 vols., 1971), desenvolveram-se muitos grupos de discípulos, alguns dos quais, como E. Severino (que propõe o retorno integral a Parmênides), enveredaram por caminhos nos quais o mestre não se reconhece mais.

Olgiati foi válido neotomista e atento estudioso da problemática filosófica contemporânea, mas, diferentemente dos filósofos de Lovaina, foi muito mais crítico contra as teorias não harmonizáveis com o realismo clássico. Como mostra limpidamente Sofia Vanni-Rovighi, Olgiati estava convencido de "que toda filosofia era rigorosamente dedutível de uma tese fundamental, ou alma, como ele a chamava, e que, quando essa tese não era aceitável, nada era aceitável nessa filosofia. Daí certa rigidez ao avaliar os filósofos, que, no entanto, estudava com empenho".

Na realidade, Olgiati foi filósofo convicto do realismo clássico, considerando a especulação tomista como solidamente fundamen-

tada, equilibrada e insubstituível. Contra toda forma de fenomenismo ou de idealismo, achava que a concepção escolástica da realidade como ente conciliava os dados da realidade concreta, material e sensível com o mundo inteligível, espiritual e ideal. Em sua obra mais conhecida, que constitui a sua maior herança filosófica (*Os fundamentos da filosofia clássica,* 1950), ele escreveu que o realismo aristotélico-tomista, "longe de desprezar o mundo sensível, o considera como o ponto de partida para as mais altas especulações metafísicas (...). Desse modo, no fato se afirma a idéia que o transcende; no significado de cada ente se aninham os 'valores' de inteligibilidade (...); no seu próprio processo de libertação — do sentido ao intelecto, da necessidade à liberdade, do objeto ao sujeito —, este último conhece a sua natureza espiritual, livre, autoconsciente".

A filosofia apresentava-se para Olgiati como o mais elevado valor do espírito, desde que o sujeito cognoscente e o objeto conhecido fossem considerados como essências dotadas de ser, isto é, realidades independentes do modo como aparecem, dados corpóreos e inegáveis sobre os quais a inteligência indaga. Olgiati acreditava firmemente que estava travando o bom combate. Queria o retorno ao pensamento clássico-medieval não por desatenção para com a especulação moderna, mas para poder vê-la melhor. Para usar as suas próprias palavras, ele retornou aos maiores pensadores da Antigüidade para reconhecer as autênticas "luzes que a especulação moderna soube acender".

A. Masnovo, neotomista atento também para o pensamento agostiniano, foi pesquisador agudo do pensamento medieval. Sua obra *De Guilherme de Auvergne a santo Tomás de Aquino* (3 vols., 1930-1945) continua até hoje modelo de historiografia filosófica medieval. Como Olgiati, considerou a filosofia prestigioso instrumento de formação, capaz de abrir para cada homem o caminho de ideais dignos de serem vividos.

Masnovo destacou a estreita relação entre filosofia e vida, considerando que o pensamento brota espontaneamente do pensamento filosófico. A vida apresenta-se para o filósofo como devir que necessita encontrar o próprio fundamento em Deus: "Poder-se-à pensar que um devir tão breve, tão incerto, tão exposto aos contrastes e tão afastado de ocupações materiais, ademais indispensáveis, possa fornecer o único caminho, o caminho comum, para a solução do problema da vida que recai sobre todos, a todo momento, com o próprio uso da razão?"

Segundo Masnovo, cada aspecto da realidade finita recorda o princípio aristotélico-tomista segundo o qual "omne quod movetur ab alio movetur", princípio que Masnovo traduziu do seguinte modo: "Aquilo que se torna não tem em si a razão do seu devir". Na

opinião de Masnovo, esse princípio não pode ser negado sem contradição e, no entanto, ele não é puramente analítico. Seja como for, ele implica muitas outras afirmações metafísicas, como o princípio da causalidade e as distinções entre potência e ato, matéria e forma etc., isto é, todas as categorias fundamentais da neo-escolástica, que Masnovo pretendia utilizar para ajudar a resolver o problema da vida: a precariedade do devir devia desembocar na acolhida de um Deus transcendental e fim de tudo.

Como Masnovo escreveu em sua obra várias vezes editada *A filosofia rumo à religião* (1936), não podemos viver ao acaso, não podemos nos refugiar no desprezo ou no estetismo, não podemos nos contentar em ser impelidos por outros. É preciso resolver o problema da vida, porque esse é o verdadeiro motivo pelo qual nos propomos o problema do universo. Ora, o Eu, precisamente o Eu que se torna questão para si mesmo, não constitui resposta válida, porque não é identificável com o Incausado e o Absoluto.

É preciso encontrar uma razão válida para viver, pois não bastam as razões que remetem a outras razões. Ora, princípio metafísico de Causa nos leva a encontrar um Ser Incriado e Absoluto. E esse ser é Deus, que põe fim a toda coisa e que dá motivação válida a toda existência: "Ele, só ele é o último fim de direito de mim e de toda coisa, norma suprema de mim e de toda coisa". A neo-escolástica encontra nessa aberta confissão de um de seus maiores expoentes a verdadeira e profunda razão do seu próprio constituir-se.

Décima segunda parte

O MARXISMO DEPOIS DE MARX E A ESCOLA DE FRANCOFORTE

"Todo ser finito — e a humanidade é finita — que se pavoneia como valor último, supremo e único torna-se ídolo, que tem sede de sacrifícios de sangue."

Max Horkheimer

"Nem mesmo o advento definitivo da liberdade pode redimir os que morreram sofrendo."

Herbert Marcuse

"O que importa é aprender a pensar."

Ernst Bloch

Lênin (1870-1924) foi o guia teórico e prático da "Revolução de Outubro".

Capítulo XXX

O MARXISMO DEPOIS DE MARX

1. A Primeira, a Segunda e a Terceira Internacional

A *Primeira Internacional* fôra fundada por Marx em 1864. Depois do insucesso da *Comuna de Paris,* ela entrou em crise e, de fato, cessou de existir depois do Congresso de Haia (2-7 de setembro de 1872), ainda que, oficialmente, só tenha cessado suas atividades com o Congresso de Filadélfia de 1876.

Com a *Segunda Internacional* (1889-1917), a função de guia do movimento operário internacional foi assumida pela social-democracia alemã, cujo ideólogo reconhecido é Karl Kautsky. No primeiro congresso da Segunda Internacional, que se realizou em Bruxelas em agosto de 1891, foram apresentadas propostas para alcançar objetivos como a jornada de trabalho de oito horas, adequada legislação trabalhista ou da luta pela paz que deveria ser desenvolvida pelos partidos socialistas.

No Congresso de Londres de 1896, a Internacional decidiu expulsar os anarquistas da organização e, no Congresso de Amsterdão (1904), foi o revisionismo (Bernstein) a ser condenado. Esse foi um momento central da história do socialismo, já que assinala um dos primeiros atos do confronto que não mais cessaria entre a alma reformista e a alma totalitária do movimento operário que se reconhece na "tradição" marxista.

Outro congresso de grande relevo foi o Sexto Congresso, que se realizou em Estugarda em agosto de 1907, no qual, depois da falência da revolução russa de 1905, foram discutidos os problemas do militarismo e do colonialismo, a questão da greve geral e o problema da atitude que os partidos socialistas deveriam assumir

diante de eventual conflito. A propósito deste último ponto, aprovou-se uma decisão que comprometia os partidos socialistas, diante da ameaça de guerra, a procurar impedi-la por todos os meios e, se a guerra se desencadeasse, a interferir com o objetivo de fazê-la terminar o mais rápido possível.

Entretanto, com a aproximação da Guerra de 1914/1918, a Segunda Internacional comprovou suas fraquezas, visto que os partidos socialistas foram incapazes de pôr a solidariedade de classe entre os trabalhadores dos diversos países acima dos "interesses" nacionais. E a guerra explodiu também com a aprovação ou, pelo menos, com a neutralidade de muitos partidos socialistas. A isso devem-se debitar as razões do fim (1917) da Segunda Internacional. Depois em 1919, houve a repressão desencadeada pelo partido social democrata alemão, então no governo, contra a revolução armada da esquerda socialista, liderada por Karl Liebknecht e Rosa de Luxemburgo.

Até aí, a evolução do ponto de vista político. Na perspectiva da história das idéias, a Segunda Internacional apresenta interpretações do marxismo que, enquanto se distanciam dos temas hegelianos do próprio marxismo, lêem essa doutrina através das categorias do positivismo e/ou através do ponto de vista da teoria evolucionista ou então tentam "revê-lo" e "revisá-lo" a partir da perspectiva e por meio dos instrumentos conceituais do neokantismo.

Com o nascimento da Terceira Internacional (fundada em 1919, tendo como partido-guia o Partido Bolchevique, que liderou a revolução vitoriosa na Rússia), procurou-se superar essas orientações de interpretação com a releitura de Marx efetuada na ótica de Hegel. A conseqüência foi que a temática da *dialética* voltou ao primeiro plano, em luta renhida contra as infiltrações positivistas, darwinianas, neokantianas e empiriocriticistas na "genuína" tradição hegeliano-marxista.

O advento do nazismo e do fascismo, a Segunda Guerra Mundial, a posterior divisão política do mundo em dois blocos (pacto de Yalta) e as mais recentes vicissitudes sociopolíticas, como veremos, assinalariam o desenvolvimento do pensamento marxista nestas últimas décadas.

2. O "revisionismo" do "reformista" Eduard Bernstein

2.1. As razões da falência do marxismo

O reformismo já aparecera no interior do movimento operário social democrático desde quando se constituíra. E havia provocado

a crítica raivosa de Marx e Engels. Entretanto, após a morte de Marx e Engels, tem-se o desenvolvimento propriamente dito do reformismo com Eduard Bernstein (1850-1932). Depois de algumas experiências políticas efetuadas no âmbito da democracia social, Bernstein emigra para Londres em 1888, onde viveu em estreita amizade com Engels até a morte deste, em 1895. E foi a Bernstein e não a Kautsky que Engels confiou a edição de suas obras póstumas.

Bernstein só pôde voltar à Alemanha em 1901. Mas, nesse meio tempo, sua permanência na Inglaterra indubitavelmente influíra em seu amadurecimento político e filosófico. Tanto é verdade que, entre 1896 e 1898, em uma série de artigos publicados em "Novo Tempo" *("Die Neue Zeit")*, ele criticou a *ortodoxia* marxista aceita sem discussão pelo partido socialdemocrata e se alinhou em defesa da *política reformista* que os sociaisdemocratas já praticavam há tempos.

O trabalho no qual Bernstein articulou de modo sistemático o seu *"reformismo"* foi *Os pressupostos do socialismo e as tarefas da democracia social* (1889). As suas concepções reformistas, que "reviam" e corrigiam teses centrais do marxismo, foram precisamente chamadas com o nome de "revisionismo". E, com o acirramento da polêmica entre "ortodoxos" e "revisionistas", Bernstein acabou se tornando o símbolo do revisionismo e do reformismo, Bernstein foi homem corajoso que, com lucidez sem igual, viu desde então os pontos fracos do marxismo e soube extrair de suas críticas as devidas conseqüências.

Antes de mais nada, Bernstein mostra que as previsões centrais feitas pela teoria marxista revelaram-se privadas de fundamento e foram desmentidas pela história: "O agravamento da situação econômica não se realizou do modo representado pelo *Manifesto*. Esconder-se sob o *Manifesto* não apenas é inútil, mas também verdadeira loucura. O número dos proprietários não diminuiu, mas aumentou. O enorme aumento da riqueza social não se acompanhou pela diminuição numérica dos magnatas do capital, mas pelo aumento do número de capitalistas de todos os tipos. Os segmentos intermediários mudam as suas características, mas não desaparecem do quadro social. Do ponto de vista político, vemos que os privilégios da burguesia capitalista cedem gradualmente espaço às instituições em todos os países desenvolvidos. Sob a influência das instituições democráticas e sob o impulso da agitação sempre mais vigorosa do movimento operário, produziu-se uma reação social contra as tendências exploradoras do capital, que hoje, na verdade, avança ainda muito timidamente e tateando, mas continua existindo e atrai para a sua área de influência setores sempre mais vastos da vida econômica".

A história, portanto, invalidou a teoria marxista, contradizendo com os fatos as suas previsões: crescente pauperização, proletarização das camadas médias, aguçamento dos conflitos de classe, crises econômicas repetidas, "derrocada" inevitável do capitalismo e assim por diante. Para Bernstein, a realidade é que o marxismo está dilacerado por insolúvel dualismo entre "a influência determinante da economia sobre o poder político e verdadeira fé milagrosa na virtude do poder político". Por um lado, o marxismo propõe a teoria de rígido determinismo da história humana em sua totalidade e, por outro, se caracteriza na *prática* pelo voluntarismo de tipo jacobino e blanquista.

É precisamente nesse aspecto que Bernstein sente-se próximo aos neokantianos e, contrariamente ao que Sombart havia chamado de "tendência antiética" do marxismo, sustenta a imprescindibilidade da ética: a análise econômica nos diz como está a situação, mas são os nossos *ideais éticos* que nos indicam como devemos criar a sociedade do futuro; a mais-valia é fato objetivo, mas é com base no ideal moral de igualdade que Marx, em *O Capital*, a define como fraude, furto e roubo. Com efeito, escreve Bernstein, *"a moral é força capaz de desenvolver função criadora"*. Os *fatos* são distintos dos *valores*. Mas os marxistas ortodoxos confundem as duas coisas: as leis inelutáveis da história levariam a certos fatos "bons" para a humanidade, isto é, realizariam o "bem"; nesse meio tempo, para realizar o "bem", os revolucionários profissionais, com espírito de abnegação e vontade indômita, imporiam os valores do comunismo através da ditadura do proletariado.

2.2. Contra a "revolução" e a "ditadura do proletariado"

Bernstein não caiu nessa armadilha. Em primeiro lugar, rejeitou a dialética ("o elemento falso da doutrina marxista, a insídia que macula toda consideração coerente das coisas"). E a rejeita porque, com ela, Marx e Engels contrabandearam como necessidade histórica aquilo que, ao contrário, era valor ideal, ou seja, a sua exigência de justiça e igualdade.

E Bernstein rejeita também a *ditadura do proletariado:* "A *ditadura de classe* pertence a uma *cultura inferior* e, prescindindo da utilidade e da viabilidade das coisas, o surgimento da idéia de que a *superação* da sociedade capitalista pela sociedade socialista *deva necessariamente se verificar nas formas de desenvolvimento de uma época que ainda não conhecia de modo algum* ou somente de forma muito incompleta os métodos atuais de propagação e obtenção das leis e carecia dos órgãos adequados para esse fim deve ser considerado somente como recaída, ou seja, como *ativismo político*".

A ditadura do proletariado, em suma, é idéia que, na opinião de Bernstein, baseia-e em análise radicalmente errada da situação. O Estado não é somente órgão de opressão e administrador delegado dos proprietários. Apresentá-lo sob essa ótica é o único caminho de todos os elucubradores de sistemas anárquicos: "Proudhon, Bakunin, Sirner e Kropotkin, todos eles sempre apresentaram o Estado como órgão de opressão e espoliação, coisa que ele certamente foi durante tempo bastante longo, mas que não deve ser necessariamente em termos gerais. Ele é uma forma de convivência e um órgão de governo, que muda o seu caráter político-social com a mudança do conteúdo social".

O Estado experimentou uma metamorfose: "Em sua práxis, sob a influência das lutas do movimento operário, os partidos democratas sociais chegaram a uma avaliação diferente do Estado popular *(Volksstaat),* não mais instrumento das classes e das camadas superiores, cujo caráter é determinado pela grande maioria do povo por meio do sufrágio universal e igual para todos". São essas as razões por que o movimento operário tornou-se *fator de força* para o Estado (entendido como "corpo político-administrativo da sociedade") e "o protege e apóia internamente contra os interesses particulares de grupos econômicos influentes ou de outras coalizões sociais exploradoras e reforça a sua segurança externa, seja indiretamente, graças ao caráter internacional do próprio movimento operário, seja diretamente, neutralizando a influência dos elementos que, no interior de cada Estado, procuram provocar complicações internacionais".

2.3. A democracia como "escola superior do compromisso"

Assim, no plano teórico, a filosofia marxista foi ao encontro dos mais severos desmentidos da história: ela tem dentro de si componentes metafísicos e míticos, como a dialética, que é preciso eliminar, quanto mais não seja para que não se chegue à deletéria confusão dos *fatos econômicos* e sociais com os que são *valores morais,* em detrimento de uma visão *realista* das situações e do mais sério compromisso ético. No plano prático, a "revisão" da filosofia marxista por Bernstein leva-o à defesa coerente da *política reformista:* reformas e não revolução.

Ou seja, reformas no interior de um Estado regulado pelas instituições democráticas: *"A democracia é início e fim ao mesmo tempo.* Ela é o meio *para impor* o socialismo e é a *forma* de *realização* do socialismo (...). Em princípio, a democracia é supressão do domínio de classe, embora não seja ainda a supressão efetiva das classes (...). *A democracia é a escola superior do compromisso".* E, para Bernstein, "compromisso" não significa "a sujeira do oportu-

nismo", já que *"luta de classes e compromisso são tão pouco antíteses absolutas quanto a estática e a dinâmica:* elas são formas do movimento e o próprio movimento é eterno".

O marxista ortodoxo pensa em uma sociedade perfeita, acredita ter identificado "o objetivo final do socialismo" e pensa assim realizar o paraíso na terra, o melhor dos mundos possíveis. Já o revisionista enfrenta os problemas reais e o seu objetivo é o de fazer da sociedade em que cabe viver uma sociedade melhor, mais justa, mais culta, mais livre e essa tarefa não tem fim. O marxista ortodoxo é totalitário, o revisionista é reformista democrático: "Admito abertamente atribuir pouco sentido e nutrir escasso interesse pelo que se entende habitualmente por *'objetivo final do socialismo'. Qualquer seja ele, esse objetivo para mim não é nada, ao passo que o movimento é tudo.* E, por movimento, entendo tanto o movimento geral da sociedade, vale dizer, *o progresso social,* como a *agitação* e a *organização* política e econômica para *a realização desse progresso".*

Em suma, o que a democracia social deve fazer é organizar politicamente a classe operária e educá-la para a *democracia,* "combatendo por todas as reformas do Estado adequadas *a elevar a classe operária e a transfromar o Estado em sentido democrático".* Escreve ainda Bernstein: "Toda a atividade prática da social democracia se resume em criar situações e premissas que *tornem possível e garantam uma passagem do ordenamento social moderno para o ordenamento superior sem explosões convulsivas".*

3. O debate sobre o "reformismo"

3.1. Karl Kautsky e a "ortodoxia"

Os ortodoxos tiveram em Karl Kautsky (1854-1938) líder de grande prestígio na crítica às teses do reformismo. Nascido em Praga em 1854, Kautsky estudou história e ciências naturais em Viena. Depois, transferiu-se para Zurique, onde foi redator do "Sozialdemokrat". Em 1881, teve ocasião de visitar Marx em Londres. E, em 1883, assumiu a direção da "Neue Zeit" ("Tempo Novo"), a revista teórica do Partido social democrata alemão recém-fundada. Foi ele quem redigiu a parte teórica do *Programa de Erfurt* (1891). E o seu comentário a esse novo programa do Partido social democrata constituiu verdadeiro catecismo para os simpatizantes e militantes da Segunda Internacional.

Contra Bernstein, Kautsky (que, anteriormente, colaborara com Bernstein) reafirmou a teoria marxista e observou que o desenvolvimento do capitalismo e a conquista de novos mercados

através da expansão colonial confirmam as previsões de Marx sobre o aguçamento da crise econômica e a necessidade histórica da passagem à revolução. Kautsky chega até a enrijecer a tese marxista da inevitável derrocada do capitalismo e da inelutabilidade *da revolução, defendendo o determinismo evolucionista no campo social.*

Mas, para realizar essa operação, Kautsky é obrigado a "rever" e rejeitar alguns pontos fundamentais da teoria marxista. Assim, a propósito da relação entre estrutura e superestrutura, ele diria que "não podemos nos limitar à simples afirmação de que na estrutura há somente coisas materiais e na superestrutura só pensamentos e sentimentos. Não se pode negligenciar em ambos os setores os objetos materiais nem a atividade espiritual. Há mais. Com efeito, não se pode sequer dizer que estrutura e superestrutura estejam *sempre em relação de causa e efeito:* ao contrário, elas se condicionam uma à outra em *interação contínua".* Essa, portanto, é a revisão que Kautsky realiza do *materialismo histórico.*

A propósito da *dialética,* Kautsky afirmaria que, "para a aplicação materialista (do esquema dialético hegeliano), não se deve apenas repô-lo de pé, mas também é necessário mudar inteiramente o caminmho trilhado pelos pés". Não mais desenvolvimento dialético, e sim interação entre *organismo e ambiente:* nisso consiste o naturalismo de Kautsky ou, se se preferir, o seu darwinismo social. Para ele, essencialmente, como podemos ler em sua *Concepção materialista da história* (1927), trata-se de determinar "se o desenvolvimento da sociedade humana não estará tão intimamente ligado com o das espécies animais e vegetais a ponto de a história da humanidade nada mais ser do que um caso particular da história dos seres vivos, com leis específicas, mas ligadas ás leis gerais da natureza humana".

Por tudo isso, podemos ver que, embora Kautsky pretendesse passar por "ortodoxo" e ainda que muitas vezes repita em seus escritos declarações de fidelidade a Marx e Engels, sua "revisão" do marxismo clássico não é negligenciável. E mais ainda: depois da conquista do poder na Rússia pelos bolcheviques, Kautsky pôs-se a combater Lênin, suas idéias e as realizações do bolchevismo (e Lênin apressou-se logo a atacar o "renegado" Kautsky).

Kautsky combatia os bolcheviques pelo fato de que "eles se mantiveram no poder somente retrocedendo um passo depois do outro, para finalmente chegar ao pólo oposto daquele que haviam pretendido alcançar. Para chegar ao poder, começaram por lançar ao mar os seus princípios democráticos. E depois, para manterem-se no poder, fizeram o mesmo com os seus princípios socialistas". Na opinião de Kautsky, os bolcheviques sacrificaram os seus princípios, tratando-se então de oportunistas. Os bolcheviques

triunfaram na Rússia "precisamente porque ao socialismo coube total derrota": eles suprimiram a Assembléia Nacional; exercem tirania sanguinária; reintroduziram o trabalho por empreitada; chegaram a ditadura pessoal; reproduziram, potencializando-a, a velha burocracia; reintroduziram as classes sociais com camadas que possuem "as maiores rendas e os mais altos privilégios"; desenvolveram, "através de delituosas manobras, os germes de novo capitalismo, muito inferior ao capitalismo industrial do passado". Dentre os fenômenos produzidos pelo bolchevismo, "o terror, que começa com a supressão da liberdade de imprensa e culmina com as execuções em massa, é certamente o fato mais destacado e repugnante (...). Fuzilar: eis o 'Alfa' e o 'Ômega' da sabedoria administrativa dos comunistas".

3.2. Rosa de Luxemburgo: "a vitória do socialismo não cai do céu"

Rosa de Luxemburgo é uma das personalidades mais destacadas do movimento marxista. Nascida de família judaica em Zamosc, na fronteira russo-polonesa, em 1870 ou 1871 (a data é incerta), Rosa de Luxemburgo estudou inicialmente em Zurique e, depois, juntamente com Leo Jogiches, dirigiu o "Partido socialista polonês". Crítica do revisionismo (o seu *Reforma social ou revolução?* é de 1899), em 1903 se bateu pela greve geral como instrumento para abrir o caminho do poder para o proletariado. Em 1907, começou a ensinar economia política na escola do partido em Berlim. Sua obra principal, *A acumulação do capital* (que representa notável contribuição à teoria do imperialismo), é de 1913. Presa várias vezes, em 1914 participa da fundação do Spartakus-Bund, do qual nasceu, em 1918, o Partido comunista alemão. Foi assassinada em 15 de janeiro de 1919, juntamente com Karl Liebkenecht.

Contrária a Bernstein e a todo gênero de reformismo, Rosa de Luxemburgo também tinha posição crítica em relação ao fatalismo evolucionista de Kautsky. Em sua opinião, o socialismo não é resultado inelutável do desenvolvimento da história, mas muito mais uma tendência no interior desse desenvolvimento, tendência que somente a ação de um proletariado organizado e consciente pode levar à realização.

Escrevia ela: "A vitória do socialismo não cairá do céu como destino. Ela só pode ser conquistada com longa série de poderosas provas de força entre as antigas e as novas potências, provas de força nas quais o proletariado internacional, sob a condução da democracia social, aprende e tenta tomar seus destinos nas próprias mãos, assenhoreando do timão da vida social e transformando-se

de objeto sem vontade da própria história em maestro dessa história, dotado de clara visão de seus próprios objetivos".

Entretanto, embora não aceite a tese de Kautsky sobre a inelutabilidade do socialismo, em *A acumulação do capital* Rosa de Luxemburgo sustenta a tese da derrocada inevitável do capitalismo. Impelido pelas leis imanentes ao seu desenvolvimento, o capitalismo tende a se expandir de país em países, conquistando um mercado após o outro, onde possa vender os bens excedentes que produz. Mas, como é limitado o número de mercados ou países a conquistar, o capitalismo está destinado à derrocada. Essa necessidade lógica se transformará em necessidade histórica — e essa será a hora da revolução. "O imperialismo é tanto um método histórico para prolongar a existência do capital quanto o mais seguro meio para apressar o seu fim".

Com o desencadeamento da guerra, em 1914, Rosa de Luxemburgo ficou contra a posição dos socialistas em relação à questão da guerra, denunciou o "patriotismo social" da democracia social e lançou um apelo em favor de manifestações revolucionárias em todos os países contra a guerra e contra o sistema que deseja e alimenta a guerra. Posteriormente, saudou com entusiasmo a Revolução de Outubro, em um primeiro momento. Mas, depois, escreveu aguda crítica em relação à teoria e à prática do bolchevismo, crítica que se configurou como autêntica acusação.

A propósito, afirmava Rosa de Luxemburgo que Lênin "erra completamente nos meios de que se utiliza. Decretos, poderes ditatoriais aos diretores de fábricas, penas draconianas e governo baseado no terror nada mais são do que paliativos". O único caminho de recuperação "é a escola da vida pública em si mesma, a mais ilimitada e mais ampla democracia e opinião pública. O que desmoraliza é o reino do terror (...). Mas, com a repressão da vida pública em todo o país, a vida dos sovietes paralisará sempre mais. Sem eleições gerais, sem ilimitada liberdade de imprensa e de reunião, sem livre confronto de opiniões, a vida morre em toda instituição pública, conservando apenas mera aparência de vida, ao passo que só a burocracia permanece como elemento ativo".

Rosa de Luxemburgo via no poder bolchevique "um jogo de camarilha, uma ditadura certamente, mas não a ditadura do proletariado e sim, apenas, a ditadura de um punhado de políticos; uma ditadura em sentido burguês, no sentido de poder jacobino." Obviamente, Rosa de Luxemburgo também queria a ditadura *do* proletariado, só que ela combatia a ditadura *sobre* o proletariado. Desse modo, "sim à ditadura, mas essa ditadura consiste em *um modo de aplicar a democracia,* não de destruí-la". Tal ditadura "deve ser obra da *classe* e não de pequena minoria, que dirige em nome da classe": é a ativa e progressiva participação das massas,

o seu controle completo sobre as atividades públicas, o crescimento de sua consciência na prática da democracia e não a imposição da vontade de uma "camarilha" no poder.

4. O austromarxismo

4.1. Gênese e características do austromarxismo

Se o revisionismo teve a função de suscitar fortes dúvidas sobre a validade de alguns pontos centrais da teoria marxista, especialmente a função de desencadear a controvérsia (que até hoje não se atenuou; aliás, que se encontra mais viva do que nunca) entre o "espírito reformista" e o "espírito totalitário" da democracia social, já ao *austromarxismo* deve ser reconhecido sobretudo o mérito de ter proposto a questão do que existe de ciência no marxismo ou de que ciência é derivável dele e de ter tematizado a questão da fundamentação dos valores do socialismo.

Os austromarxistas propuseram-se o primeiro problema sob a influência da filosofia neokantiana e das concepções de Mach. Já o segundo problema surgiu tanto sob a influência dos neokantianos como pelo estímulo que eles receberam de pensadores como Hans Kelsen. E, tanto na primeira como na segunda problemática, os austromarxistas sofreram a influência de Carl Menger e da "escola vienense de economia".

Mas quem eram esses austromarxistas? Um deles, Otto Bauer, descreve a gênese do austromarxismo nos seguintes termos: "Surgiu (...) do movimento estudantil socialista vienense uma jovem escola marxista, cujos representantes de maior prestígio, no fim da década de 90, eram Max Adler, Karl Renner e Rudolf Hilferding; a esses, pouco tempo depois, se uniram Gustav Eckstein, Friedrich Adler e eu". Eles haviam crescido em época em que neokantianos como Windelband, Rickert e Cohen ou pensadores como Kelsen desenvolviam "uma crítica a Marx que, valendo-se de argumentos kantianos, gnosiocríticos, contesta a possibilidade de uma ciência de leis causais do desenvolvimento social. Desse modo, a teoria marxista da necessidade histórica e da inelutabilidade da revolução social devia ser superada e o socialismo reduzido a postulado ético, a princípio de avaliação e de ação no âmbito do ordenamento social existente".

É isso o que diz Bauer a propósito do confronto entre o austromarxismo e o nekantismo. Mas ele ainda nos informa também o seguinte: "Se Marx e Engels haviam partido de Hegel e os marxistas posteriores do materialismo, os mais jovens 'austromarxistas' partiram em parte de Kant e em parte de Mach. Por

outro lado, nos meios universitários austríacos, eles deviam se confrontar com a chamada escola austríaca de economia — e esse confronto também influenciou o método e a estrutura do seu pensamento. Por fim, na velha Áustria abalada pelos conflitos de nacionalidade, todos tiveram que aprender a aplicar a concepção marxista da história a fenômenos complexos, que não toleravam o uso superficial e esquemático do método de Marx".

Foi assim, portanto, que se constituiu aquela "comunidade espiritual" *(Geistesgemeinschaft)* que ficou conhecida pelo nome de *austromarxismo.* A comunidade se dividiria no começo da guerra. E as divergências aumentariam durante e depois da guerra, sobre questões como a da guerra, a da nacionalidade, a da avaliação da Revolução Russa ou a questão democracia-ditadura. A propósito da avaliação da Revolução Russa, Adler, embora pertencendo à esquerda da democracia social austríaca, sustentava que "a ditadura bolchevique acabara *por se transformar em ditadura dirigida contra grande parte do proletariado".* E Otto Bauer, por seu turno, expressava sua convicção de que "a ideologia comunista da revolução russa foi uma daquelas ideologias entusiásticas, ilusórias e utópicas, nas quais a revolução burguesa sempre cai em sua parte plebéia e ditatorial". E acrescentava que a república dos sovietes nada mais era do que um "socialismo despótico".

E mais: no que se refere à questão da ditadura *do* proletarido (e não *sobre* o proletariado, como no caso da revolução bolchevique), embora depois da guerra e do advento de regimes fascistas as avaliações tenham tomado rumo mais firme, antes da guerra personalidades como Hilferding e Renner já defendiam energicamente a coalizão com os partidos burgueses, convencidos de que essa coalizão e o reformismo parlamentar representavam o verdadeiro pressuposto da passagem *civilizada* ao socialismo, bem diferente da *incivilidade* do bolchevismo.

Como quer que seja, tanto o estilo de trabalho como os problemas tratados e as soluções propostas fazem do austromarxismo uma das correntes de pensamento mais vivas (e ainda hoje de grande atualidade) no interior do marxismo. Em 1903, os austromarxistas fundaram a "Associação-Futuro" *(Zukunft-Verein),* que, no ano seguinte, faria surgir uma importante escola operária. Em 1909, teve início a publicação dos "Marx-Studien", uma série de volumes organizados por Max Adler e Rudolf Hilferding, nos quais apareceram trabalhos de grande relevo, como: *A função social das instituições jurídicas,* de Karl Renner; *Causalidade e teleologia na disputa sobre a ciência,* de Max Adler; *O problema das nacionalidades e a democracia social,* de Otto Bauer; *A concepção marxista do Estado,* ainda de Max Adler, e *O capital financeiro,* de Rudolf Hilferding, escrito que representa a primeira contribui-

ção fundamental à teoria do imperialismo (Lênin faria largo uso das idéias de Hilferding no seu *Imperialismo, etapa superior do capitalismo).*

4.2. Max Adler e o marxismo como "programa científico"

Havendo assim precisado os traços de fundo do austromarxismo, podemos agora descer a mais pormenores, analisando mais particularmente as obras de Max Adler (1873-1937). Pressionado pela premência de dar fundamento teórico válido à sociologia, distinguir a ciência (que descreve) da ética (que prescreve) e eliminar os elementos mítico-metafísicos do marxismo, Max Adler, diante da tese marxista de que o desenvolvimento histórico fará acontecer o que é *bom* que aconteça, põe logo em evidência que "o *progresso* não é conceito pertinente às leis da natureza, mas somente às leis do espírito, não podendo, portanto, ser explicado e demonstrado, mas apenas crido e criado pelos homens".

Em suma, um *processo* ou *desenvolvimento* histórico ainda não constitui um *progresso:* ele se torna tal se aquele evento que ocorre realiza ou incrementa um daqueles valores (justiça, liberdade, igualdade etc.) que os homens criam e nos quais crêem, mas que não podem ser fundamentados e demonstrados através de argumentações científicas. E, com efeito, existem explicações científicas, mas não existem explicações éticas ou estéticas: existem apenas avaliações éticas ou estéticas. Então, o que explica o marxismo? A concepção marxista da história, por exemplo, é científica, estando assim em condições de apresentar explicações abalizadas dos acontecimentos históricos, ou então se trata de hipóteses metafísicas não passíveis de controle, construídas no ar?

Posto diante desse problema ineludível e central, Adler sustenta que o materialismo histórico, entendido como a teoria segundo a qual a ideologia é *produzida* pela base econômica, é uma tese que *"não pode sequer se referir à letra* dos textos de Marx e Engels. Não encontramos neles sequer uma passagem que sustente que a situação material produz ou tem por efeito a situação espiritual. Mas, ao contrário, encontramos continuamente a indicação de que elas estão *necessariamente vinculadas uma à outra".* Por isso, escreve Adler em *Problemas marxistas* (1920), "o 'materialismo' da concepção marxista da história e da sociedade nada mais é do que a acentuação polêmica e programática do ponto de vista empírico".

Portanto, na opinião de Adler, o materialismo histórico não é tanto uma metafísica da história, mas muito mais uma indicação programática que, na análise científica dos fatos históricos, relaciona-se ao aspecto econômico. Escreve ele: "*Hoje,* parece-nos muito mais importante colocar em primeiro plano, na definição da teoria

marxista, aquele componente que adquiriu significado decisivo para a explicação causal dos acontecimentos sociais, ou seja, o componente social e, portanto, psicossocial. Chegados a esse ponto, talvez o nome de determinismo econômico-social pudesse desviar bem menos do que o de concepção materialista da história".

Com efeito, pergunta-se Adler, o que é o *materialismo?* O materialismo "é uma resposta à questão da *essência* do mundo, do seu sentido em si mesmo, em suma, uma concepção ontológica e, portanto, metafísica desde a origem". Conseqüentemente, o materialismo é concepção metafísica. Já o materialismo histórico deve ser interpretado como programa de investigação científica. Essa, pois, é a primeira operação interpretativa que Adler realiza a partir dos textos de Marx e Engels.

Mas também uma operação análoga a propósito da *dialética.* Se entendemos por dialética "um *modo de ser",* vale dizer, "o contraste entre as coisas como gênese de todo o acontecer", então a dialética passa a indicar "uma estrutura essencial do ser" — e, conseqüentemente, é *metafísica.* Entretanto, na opinião de Adler, a dialética em Marx e Engels não é de modo algum uma visão do mundo, uma cosmovisão, ou uma metafísica: na forma em que se apresentaria em Marx e Engels, ela é "um *princípio de investigação* para o estudo da vida social".

Em suma, a dialética marxista "não tem mais *nada a ver com a questão da natureza do ser,* mas simplesmente constata a oposição existente entre o interesse próprio do indivíduo e as formas sociais às quais ele é forçado". Contra a *"posição acrítica da ingenuidade gnosiológica* que hoje chega a ser *arcaica"* e "a afirmação dogmático-metafísica", Adler vê na dialética marxista puro e simples "princípio de investigação".

4.3. O neokantismo dos austromarxistas e a fundamentação dos valores do socialismo

Assim, o materialismo histórico e o materialismo dialético de Marx e Engels interpreta-os Adler como *princípios heurísticos.* Não é só isso, porém. Como o marxismo fundamenta os valores do socialismo? Se cai por terra a metafísica materialismo-dialética, que fundia em um todo indistinto os fatos e os valores, então onde estes últimos encontram seu fundamento? Ou deveremos aceitar um extremo relativismo?

Na realidade, escreve Adler, "o *conhecer teórico,* sempre, *só* tem a ver com um *ser* ou *acontecer das coisas.* O problema da ética, ao contrário, consiste na distinção entre o bem e o mal". Conseqüentemente, não basta examinar e conseguir explicar a gênese histórica deste ou daquele valor ou a sua dissolução. Essas expli-

cações não captam o ponto mais significativo do problema ético: podemos explicar por que alguns roubam e outros são generosos, por que alguns lutam pela justiça e outros querem um mundo injusto, mas o que nos interessa é saber *se* a justiça é um valor ou *se* é um bem roubar ou explorar os outros. "As condições materiais não criam o ideal ético, mas dão-lhe somente o conteúdo histórico, decidem sobre o tipo de sua concretização".

Portanto, o *ideal ético* do socialismo não deriva de sua base material: *"Se não existisse o ideal ético, por que, no fim das contas, o proletariado não deveria estar satisfeito com um sistema de feudalismo industrial* se — o que não se pode excluir de modo algum — no seu interior encontrasse um salário melhor do que o atual, moradia decente, jornada de trabalho menos longa e garantias suficientes contra a doença, o infortúnio, a velhice e a invalidez?" Juntamente com o neokantiano Cohen, Adler afirma que "a idéia política do socialismo motiva-se tão-somente naquela versão do imperativo categórico que pretende seja a humanidade respeitada em cada um e que ninguém seja considerado apenas como meio, mas, ao mesmo tempo, também como fim".

Também Otto Bauer está de acordo com essa solução. Para ele, a questão de *demonstrar se o mandamento proletário é o mandamento justo* é questão de importância primária. Pergunta-se Bauer: "Se não existem mandamentos morais válidos sempre e por toda parte, se cada clã cria novas concepções morais e se a própria ética de cada classe se modifica no curso de sua história, então como é possível dizer de um imperativo que se trata do imperativo justo, vale dizer, universalmente válido?" Responde ele, *"esse problema é resolvido pela ética de Kant,* que identifica o critério — que distingue o imperativo ético da pura e simples máxima — não na matéria, mas sim na regularidade formal do imperativo, ainda que ele seja determinado no plano dos conteúdos, em sua capacidade de fornecer normas gerais".

Eis, pois, para que serve a teoria de Kant: para derrotar o ceticismo ético e fundamentar a moral socialista com o imperativo categórico. Com efeito, é a moral socialista e não a moral burguesa que trata *o homem como fim e nunca como meio.*

5. O marxismo na União Soviética

5.1. Plekanov e a difusão da "ortodoxia"

Quem difundiu o marxismo na Rússia foi Georgij Valentinovič Plekanov (1856-1918). Inicialmente partidário da organização populista "Terra e liberdade", mais tarde passou a combater

precisamente o populismo, a partir da perspectiva do marxismo ortodoxo, depois de ter estudado Marx. Escreve ele nas *Questões fundamentais do marxismo* (1908): "Está fora de dúvida que as relações políticas influem sobre o movimento econômico, mas também está igualmente fora de dúvida que, antes de influir sobre tal movimento, elas foram por ele criadas". Essa é a razão por que se equivocam os populistas (que pensam que a revolução na Rússia pode se realizar sem passar pelo capitalismo).

A história tem suas *leis objetivas e imanentes*. E essas leis não podem ser ignoradas. E, na opinião de Plekanov, Lênin fez mal ao forçar o andamento da história. Assim, ortodoxo no que se refere ao materialismo histórico, Plekanov também o é no que se refere ao materialismo dialético: "Muitos confundem a dialética com a *teoria da evolução*. E, no entanto, ela *difere essencialmente da vulgar 'teoria da evolução',* que se baseia no princípio de que nem a natureza nem a história dão saltos e que todas as mudanças no mundo se realizam gradualmente. Hegel já demonstrara que, entendida nesse sentido, a teoria da evolução era inconsistente e ridícula".

Materialista histórico e dialético, Plekanov, contra "as incoerências do kantismo" e contra "os absurdos do idealismo subjetivo", sustenta que as nossas representações nada mais são do que o reflexo das coisas: "O curso das idéias se explica pelo curso das coisas, o curso do pensamento pelo curso da vida [...]" Desse modo, "[...] *o retorno a Kant,* ao qual diversos companheiros cederam, é *sintoma de deterioração. É expressão do espírito oportunista* que, infelizmente, faz grandes progressos em nossas fileiras". Na filosofia de Kant, escreve Plekanov, "a burguesia espera encontrar o *'ópio'* com que *narcotizar o proletariado".*

Crítico também dos "construtores de Deus", isto é, os que, como Maksim Gorkij, pensavam inserir o marxismo científico em um misticismo religioso, Plekanov, no último período de sua vida, também se distanciou do partido "jacobino" e "ditatorial" de Lênin e rejeitou a Revolução de Outubro, enquanto a via como golpe de mão de tipo blanquista, como tentativa realizada em situação ainda não madura para o objetivo.

Voltando à Rússia depois da revolução, Plekanov foi acusado de traição pela maioria bolchevique, que traçou uma clara distinção entre os "bons trabalhos" do primeiro Plekanov e os "maus trabalhos" do Plekanov "revisionista".

E, por fim, não devemos nos esquecer do interesse que Plekanov mostrou pela questão estética. É de Plekanov o juízo de que Tolstoj foi ótimo artista e péssimo pensador e que teria sido ótimo artista porque "percebia que a ordem social atual não era satisfatória".

5.2. Lênin: o partido como vanguarda armada do proletariado

Nascido em 1870 em Simbirsk, no médio Volga, Vladimir Ilič Ulianov (dito *Lênin*) foi o terceiro de seis filhos. Em 1887, seu irmão maior Aleksandr, em um grupo de estudantes niilistas, participou de atentado contra o tzar. Descoberto, foi preso e executado. Esse trágico acontecimento deixou enorme impressão sobre o jovem Lênin, que se convenceu de que o caminho anarquista não era praticável para abater o tzarismo.

Depois de formado, Lênin passou a estudar os problemas econômicos da Rússia e começou a ler as obras de Marx e Engels. Convencido da justeza de suas idéias, passou a combater os "populistas" e, depois de breve estada na Suíça (1895) — onde contactou com alguns exilados, entre os quais Plekanov —, voltou para a Rússia, com a intenção de dar vida ao Partido social democrata russo (filiado à II Internacional). Entretanto, foi preso e deportado para a Sibéria, onde ficou três anos.

Em 1909, Lênin consegue sair do país, ficando durante cinco anos na Europa Ocidental. Em 1903, o Partido social democrata russo realizou um congresso em Bruxelas e a corrente de Lênin conseguiu se impor, ainda que por pequena margem. Desde então, essa corrente passou a ser chamada *bolchevique* (*bolche* em russo significa "de mais"), ao passo que o grupo adversário passou a ser chamado de *menchevique* (*menche* significa "de menos").

A falência da revolução de 1905 obrigou Lênin a fugir novamente da Rússia, onde reentrara há pouco. Mas em 1917 foi protagonista de proa da Revolução de Outubro. Eleito presidente do *Conselho dos comissários do povo,* levou a fundo a sua batalha contra todos os adversários da revolução, embora em certo momento tenha sido obrigado a reintroduzir os mecanismos da economia de mercado (a NEP, Nova Política Econômica). Caindo doente em 1922, morreu em 21 de janeiro de 1924.

Os populistas sustentavam que, na Rússia, a revolução podia ser feita com base nas estruturas comunitárias camponesas, pulando desse modo a fase capitalista que, segundo a ortodoxia marxista, era necessária para a gênese da revolução. Pois bem, em *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia* (1899), Lênin combate os populistas, como fazia Plekanov, com base na convicção de que a sua análise estava equivocada, enquanto se podia demonstrar que a economia de mercado já se radicara fortemente também na Rússia. A controvérsia com os populistas não foi certamente a mais dura da vida de Lênin.

Agora, através da exposição dos núcleos centrais de sua concepção filosófica e política, procuraremos ver também os alvos

polêmicos das teorias de Lênin. Em 1902, Lênin publicou *O que fazer?*, que constitui o ato de nascimento do *bolchevismo.* Nessa obra, ele por um lado ataca o "revisionismo" (que, para ele, nada mais é do que "oportunismo", "ecletismo" e "falta de princípios"; Bernstein deforma "grosseiramente" e "monstruosamente" o pensamento de Marx) e, por outro lado, os teóricos da espontaneidade revolucionária da classe operária.

Estes últimos, seguidores ortodoxos do materialismo histórico, reduziam a política a reflexo da economia e, portanto, sustentavam que a consciência de classe e a revolução seriam o *produto espontâneo* do desenvolvimento do capitalismo. Mas Lênin se rebela contra essa idéia: afirma ele que a história mostra que, por si só, o proletariado não está em condições de amadurecer uma séria consciência política revolucionária: por si só, ele chega unicamente às reivindicações e não à revolução. Conseqüentemente, Lênin é de opinião de que (ainda que nos encontremos na época do *imperialismo,* etapa superior do capitalismo, que, embora resolvendo algumas contradições do capitalismo, desenvolve potencial revolucionário antes inimaginável) "a consciência política só pode ser levada ao operário *de fora* da luta econômica, de fora da esfera de relações entre operários e patrões".

Mas quem deveria levar essa consciência política ao proletariado? Os *intelectuais burgueses,* responde Lênin, pois eles têm visão clara do marxismo e têm consciência do fim supremo em direção ao qual tende a humanidade, isto é, a sociedade comunista: "Do ponto de vista da posição social, os fundadores do socialismo científico, Marx e Engels, eram intelectuais burgueses". Evidentemente, aqui é Lênin que *revê* o marxismo clássico. Marx e Engels, com efeito, sustentaram que todo pensamento e, portanto, toda concepção política é fruto de interesses precisos de classe, razão por que deveria ser impossível que intelectuais burgueses (membros privilegiados da classe que deseja o *status quo*) se coloquem à frente da classe operária e a levem à destruição de ordem de coisas existente.

Assim, Lênin *revê* (coisa que Kautsky já havia feito) Marx e Engels nesse ponto: "sem teoria revolucionária, não pode haver movimento revolucionário". E o proletariado recebe a teoria revolucionária de "aristocrático" esquadrão de intelectuais burgueses que a sabem e, sabendo-a, têm o direito e o dever de colocar-se à frente da humanidade no processo de sua libertação final. Somente assim, na opinião de Lênin, o movimento operário poderia se tornar "movimento invencível"

Para Lênin, a consciência política se identifica com a ideologia marxista, que é a *doutrina oficial* do partido revolucionário e que "é onipotente porque é justa", como escreve Lênin em *Três fontes e*

três partes integrantes do marxismo. É ela que institui o partido, que por sua vez torna-se a custódia de sua pureza. Ela não deve ser criticada, já que "*toda* diminuição da ideologia socialista, *todo afastamento* dela implica necessariamente o fortalecimento da ideologia burguesa". E isso significaria abdicar do objetivo de fundo que é o de derrubar a burguesia.

Mas, insiste Lênin, para derrubar a burguesia a classe operária deve ter uma direção, que deve ser confiada a destacamento selecionado de homens "cuja profissão é a ação revolucionária", como podemos ler em *O que fazer?* Pois bem, esse destacamento selecionado de revolucionários profissionais é o partido comunista, entendido como o estado maior do exército proletário, como vanguarda armada do proletariado. A classe operária, pois, não é o partido. As mais das vezes, o proletariado é desorganizado e ignorante, ao passo que o partido é organizado e consciente, organizando e conscientizando a classe operária.

Por essa razão, os militantes comunistas devem possuir qualidades morais e intelectuais fora do comum: devem ter "a mais severa devoção às idéias do comunismo" e "estar prontos a qualquer sacrifício". Submetidos a "uma disciplina severíssima, verdadeiramente férrea", os militantes do movimento revolucionário devem respeitar princípios como estes: "segredo rigoroso, escolha minuciosa dos inscritos, preparação dos revolucionários profissionais". Obrigado "quase sempre a marchar sob fogo cerrado" e "circundado por inimigos de toda parte", somente assim o partido pode percorrer a "estrada acidentada e difícil" que leva à derrocada do estado burguês.

5.3. Estado, revolução, ditadura do proletariado e moral comunista

Lênin escreveu *O Estado e a revolução* em 1917. Marx sustentava que o Estado nada mais é do que "o poder organizado de uma classe para a opressão de outra", considerando-o simplesmente um "comitê que administra os assuntos de toda a classe burguesa como um todo". Lênin assume sem reservas essa teoria marxista: o Estado "é o instrumento de exploração da classe oprimida nas mãos da classe dominante"; o Estado de direito, em suma, é o gendarme da propriedade privada e o policial pessoal da classe dos proprietários. "A sociedade civil é dividida em classes hostis — e, mais ainda, inconciliavelmente hostis —, cujo armamento espontâneo determina a luta armada entre elas".

Agora, porém, as análises históricas e sociais levavam Lênin à conclusão de que, por meio do Estado, a burguesia tinha total controle econômico e cultural sobre o proletariado e que este não

possuía nem meios econômicos, nem cultura, nem organização política. É nesse ponto, portanto, que Lênin — rejeitando a tese marxista da inevitabilidade da derrocada do capitalismo e da revolução espontânea pelas massas oprimidas, teoriza o partido como destacamento selecionado de revolucionários profissionais, temperados por férrea disciplina de tipo militarista, com o objetivo de organizar o proletariado e, mediante a violência e a luta armada, derrubar o domínio de classe da burguesia.

Ainda em *O Estado e a revolução,* escrevia Lênin: "Para alcançar a sua emancipação, o proletariado deve derrubar a burguesia, conquistar o poder político e instaurar a sua ditadura revolucionária". E, em 1918, em *A revolução proletária e o renegado Kautsky,* ele precisa: "O proletariado não pode vencer sem quebrar a resistência da burguesia, sem reprimir os seus adversários pela força". Sem uma guerra "longa, tenaz, impiedosa, de vida e morte", é impossível a vitória do proletariado sobre a burguesia.

Para Lênin, a democracia burguesa é sempre e de qualquer forma opressão: "A verdadeira essência do parlamentarismo burguês (...), até nas repúblicas mais democráticas, é a de decidir uma vez a cada período de anos que membro da classe dominante deve oprimir e esmagar o povo no parlamento". O Estado é uma força de opressão e somente a revolução pode aboli-lo, instaurando a ditadura do proletariado: "Só é marxista aquele que estende o reconhecimento da luta de classes ao reconhecimento da ditadura do proletariado (...). O poder político, a organização centralizada da força e a organização da violência são necessários ao proletariado, seja para reprimir a resistência dos exploradores, seja para dirigir a imensa massa da população — camponeses, pequena burguesia, semi-proletariado — na obra de construção da economia socialista".

De um ou de outro modo, o Estado burguês-democrático é necessariamente ditadura da burguesia. Pois bem, "naturalmente, a passagem do capitalismo para o comunismo não pode deixar de produzir enorme abundância e variedade de formas políticas, mas a substância será necessariamente uma só: *a ditadura do proletariado".* E essa ditadura será ditadura exercida "com punhos de ferro" pelo partido em nome do proletariado, o que "significa que a superioridade cultural da *élite* dirigente comunista é tal que só ela pode estabelecer os meios e os fins da luta de classes" (L. Pellicani).

A ditadura comunista Lênin a concebe como *"um poder conquistado e sustentado pela violência do proletariado contra a burguesia, um poder que não está vinculado a nenhuma lei".* Conseqüentemente, declarava Lênin em 1920, em *As tarefas das associações juvenis,* "a nossa moral está em tudo e por tudo sujeita aos interesses da luta de classes do proletariado. A nossa ética brota dos interesses da luta de classes do proletariado. A luta de

classes é contínua e a nossa função é a de *subordinar todos os interesses a essa luta*". A franqueza de Lênin chega a ser brutal: "Não se deve afagar a cabeça de ninguém: poderiam nos morder a mão. É preciso golpeá-los impiedosamente na cabeça".

5.4. Lênin contra os seguidores de Mach

Desde os primeiros anos do nosso século, o empiriocriticismo exercia notável influência sobre um razoável número de filósofos e cientistas russos, dentre os quais poder-se-ia relacionar homens de grande prestígio. Foi contra esses pensadores, seguidores de Mach, que Lênin publicou em 1908 a sua obra *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária.* E essa filosofia, defendida na Rússia em escritos de Bazarov, Bogdanov (que, entre outras coisas, organizou escolas do partido em Capri e Bolonha), Luncharski, Berman, Iusckevic e outros, é reacionária, na opinião de Lênin, porque é *idealista* e *antidialética.*

Com efeito, diz Lênin, "a *única* 'propriedade' da matéria, cujo reconhecimento está na base do materialismo filosófico, é a propriedade de ser *realidade objetiva,* ou seja, existir fora de nossa consciência". Em suma, a matéria existe independentemente das nossas sensações, "mas os 'modernos' seguidores de Mach não apresentaram contra os materialistas nenhum argumento, literalmente nenhum, que também não se encontre nas obras do bispo Berkeley". Da proposição "nós sentimos as nossas sensações", Mach fazia derivar a outra proposição "o mundo consiste somente nas *minhas* sensações". E isso, comenta Lênin, "é do início ao fim plágio de Berckeley".

A matéria, portanto, existe independentemente da consciência. E o conhecimento humano (cujo valor cognoscitivo Lênin reafirma) não se desenvolve do modo entendido por Kant, pelos neokantianos e por todos os idealistas: o conhecimento é *espelhamento,* é reflexo da *realidade objetiva* no cérebro do homem. "Realidade objetiva" e não "realidade última", já que o reflexo da realidade, para Lênin, não ocorre uma vez por todas, definitivamente, mas *se aprofunda dialeticamente:* "Dialética é não apenas a passagem da matéria à consciência, mas também da sensação ao pensamento".

E mais: "A dialética materialista de Marx e Engels contém em si o relativismo, mas não se reduz a ele: ou seja, admite a relatividade de todos os nossos conhecimentos, mas não no sentido da negação da verdade objetiva e sim no sentido da relatividade histórica dos limites da aproximação dos nossos conhecimentos a essa verdade". E o critério para aceitar uma teoria, toda vez, é o *critério da práxis:* é a práxis e somente a práxis que fornece a comprovação válida dos

resultados teóricos. E, "embora o critério da prática não possa nunca confirmar ou *rejeitar* completamente uma representação (...), ele (no entanto) é suficientemente determinado para permitir a luta implacável contra todas as variedades do idealismo e do agnosticismo".

Os seguidores de Mach são idealistas, mas também, são antidialéticos: "A dialética de Engels é 'mística', diz Berman. As concepções de Engels 'envelheceram', lança Bazarov de relance, como se fosse coisa óbvia. O materialismo é rejeitado por nossos intrépidos guerreiros, que se remetem orgulhosamente à 'teoria contemporânea do conhecimento' (...) ou ainda à 'filosofia das ciências naturais do século XX'."

Negadores do materialismo e adversários da dialética: eis a verdadeira identidade dos seguidores de Mach, segundo Lênin, que conclui a sua análise (que seria aprofundada também nos *Cadernos filosóficos*) evidenciando os seguintes pontos: 1) "o *caráter inteiramente reacionário* do empiriocriticismo, que oculta com novos rodeios, novas palavras e novos estratagemas os velhos erros *do idealismo e do agnosticismo*"; 2) "toda a escola de Mach e Avenarius — minúscula escolinha de filósofos especializados —, estreitamente unida a uma das escolas mais reacionárias, o chamado imanentismo, se orienta sempre mais decididamente na direção do idealismo"; 3) se é verdade que alguns físicos modernos resvalaram no pântano dos empiriocriticistas, isso ocorreu "por ignorância da dialética": foi essa ignorância que os "arrastou ao idealismo através do caminho do relativismo"; 4) "a função objetiva, de classe, do empiriocriticismo se reduz toda a servir aos fideístas em sua luta contra o materialismo em geral e contra o materialismo histórico em particular".

5.5. Stálin e o marxismo-leninismo como ideologia oficial da União Soviética

Denegrida pelos opositores como dogmatismo cego e exaltada por alguns marxistas quase como texto sacro, a obra de Lênin *Materialismo e empiriocriticismo* não teve nenhuma influência considerável sobre o desenvolvimento da epistemologia em nosso século, ao passo que a obra de Mach — esse fundador de uma "escolinha de filósofos especializados" — em seguida, mostrar-se-ia extremamente fecunda e influente. Entretanto, deve-se dizer que, embora em meio à fúria da polêmica com que Lênin investe contra pensadores mais frios, refinados e consistentes (como, precisamente, era o caso de Mach), em *Materialismo e empiriocriticismo* podem-se encontrar alguns pontos que não devem de modo algum ser subestimados.

A reafirmação do valor cognoscitivo (e não puramente instrumental ou convencional) das teorias científicas ou a insistência no realismo (existe uma realidade fora de nossa consciência), a especificação da transitoriedade e da relatividade das teorias científicas, a consideração da sensação como *instrumento* do conhecimento e não como realidade a conhecer, o fato de não ter confundido a objetividade da teoria científica com o seu caráter absoluto, a referência contínua à prática como controle das teorias, o fato de ver o progresso científico como aprofundamento contínuo — trata-se de coisas certamente muito apreciáveis.

Mas, apesar disso, o dogmatismo ideológico de Lênin, a sua "fé" que não admite discussão de qualquer tipo e que impede divergência, a sua idéia de partido e a sua concepção de Estado são concepções que desde o início encontraram a oposição mais decidida entre os próprios companheiros de luta de Lênin. A propósito do *dogmatismo ideológico,* já se afirmou que "elevando o marxismo a ideologia oficial do Partido Comunista, Lênin subtraiu-o a qualquer forma de crítica, de discussão e de livre debate. Não é de surpreender, portanto, que, nas mãos dos comunistas, o marxismo se tenha tornado uma espécie de teologia laica esclerosada em dogmas rígidos, absolutamente obrigatórios para os fiéis" (L. Pellicani).

Mas, como já acenamos, os mais abalizados marxista russos — Plekanov, Trotsky, Akselrod, Potresov, Vera Zasulič e outros — rejeitaram como liberticida e contrário ao socialismo o *centralismo* proposto por Lênin. Plekanov chegou a dizer que, se tal centralismo se realizasse, a conseqüência seria "um homem que teria concentrado em si *ex providentia* todos os poderes". E sua profecia estava destinada a se concretizar.

Mas Trotsky fizera profecia análoga, afirmando que "o Partido seria substituído pela organização, a organização pelo Comitê Central e o Comitê Central pelo ditador". E assim foi. Tanto é verdade que depois da ascensão ao poder de Stálin (Jósif Vissarionovič Džugašvilij, 1879-1953), o controle do partido far-se-ia sentir sobre toda a cultura e seriam condenados todos os "desviacionistas" que não aceitavam repetir o marxismo-leninismo, cuja versão oficial fora dada por Stálin em 1938, no escrito *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico.* Trotsky (1879-1940) foi severo crítico de Stálin: no último período de sua vida, escreveu *A revolução traída* antes de ser assassinado a mando de Stálin no México (onde se havia refugiado). Depois do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (1956), que levou à "desestalinização", Stálin deixou de ser considerado, mas o marxismo-leninismo permaneceu como a filosofia oficial da União Soviética.

6. O "marxismo ocidental" de Lukács, Korsch e Bloch

6.1. György Lukács: totalidade e dialética

Os marxistas da Segunda Internacional (1889-1917) interpretaram Marx à luz do positivismo e do darwinismo; os austromarxistas leram Marx da perspectiva do neokantismo: já a Terceira Internacional, que nasceu em 1919 e que teve como partido-guia o Partido Bolchevique russo, levou a uma releitura de Marx do ponto de vista de Hegel, repropondo firmemente o tema da *dialética* como questão dominante. Os expoentes mais destacados dessa nova orientação são o húngaro György Lukács e o alemão Karl Korsch, que, no mesmo ano, 1923, deram à luz as suas respectivas obras mais relevantes: *História e consciência de classe* (Lukács) e *Marxismo e filosofia* (de Korsch).

Nascido em Budapest em 1885, Lukács desde jovem se interessou por literatura. Depois de dois anos de permanência na Itália, a partir de 1912 passou a viver em Heidelberga, onde, como aluno e amigo de Max Weber, aproximou-se do neokantismo e da sociologia. Atraído por Kierkegaard e Dostojevskij, sobre os quais escreveu ensaios, iniciou a leitura de Hegel por estímulo de Ernst Bloch, daí passando ao estudo das obras de Marx. Em 1918, aderiu ao partido comunista húngaro, participando da experiência da República Soviética de Bela Kún.

Depois da derrota dessa experiência, passou a viver em Viena, onde, precisamente em 1923, apareceu a sua coletânea de ensaios *História e consciência de classe*. Nessa obra, o que Lukács pretende pôr em primeiro plano é o marxismo ortodoxo. Entretanto, "o marxismo ortodoxo não significa a aceitação crítica dos resultados da pesquisa marxista, não significa um 'ato de fé' nesta ou naquela tese de Marx e tampouco e exegese de um livro 'sacro'. No que se refere ao marxismo, a ortodoxia diz respeito exclusivamente ao *método*. Trata-se da convicção científica de que, no marxismo dialético, descobriu-se o método correto de investigação" e que, embora tal método possa ser "potencializado, desenvolvido e aprofundado", "todas as tentativas de superá-lo ou de 'melhorá-lo' tiveram e não poderiam ter outro efeito senão o de torná-lo superficial, banal e eclético".

Conseqüentemente, o método correto para compreender a história humana é o método *marxista*, isto é, o método *dialético*. O método dialético nos proíbe olhar para *fatos* fracionados, atomizados, não vinculados a uma *totalidade* (o que faz a ciência social burguesa). Na realidade, escreve Lukács, "somente operando essa vinculação, na qual os fatos individuais da vida social são integrados em uma totalidade como momentos do desenvolvimento histórico,

torna-se possível o conhecimento dos fatos como conhecimento da *realidade*". A afirmação de Marx segundo a qual as relações de produção de cada sociedade formam um todo "é a premissa metológica e a chave do conhecimento histórico das relações sociais".

Em suma, a sociedade *deve ser estudada como um todo:* não a compreenderemos se estudarmos somente este ou aquele aspecto, mas somente se soubermos perceber as conexões profundas que ligam *dialeticamente* fatos e acontecimentos entre si. Quando se rejeita ou dissolve o método dialético, "perde-se ao mesmo tempo a cognoscibilidade da história". Com efeito, "sem dúvida é possível que alguém conheça e descreva certo acontecimento histórico de modo substancialmente correto, sem nem por isso estar em condições de captar o que esse acontecimento representa em sua realidade efetiva, em sua função real no todo histórico a que pertence, e, portanto, sem compreendê-lo na unidade do processo histórico".

A categoria da *totalidade,* pois, não suprime os aspectos ou elementos individuais de um acontecimento, mas, muito mais, tende a subtraí-los ao seu isolamento, não os considerando mais como átomos vagantes no processo histórico e não os vendo como estáticos, autônomos ou independentes um do outro, porém considerando-os como "momentos dialético-dinâmicos de um todo que, ele próprio, também é dialético-dinâmico". Remetendo-se a Marx, Lukács observa que, por exemplo, a produção, a distribuição, o intercâmbio e o consumo não se dissolvem em um todo indistinto quando nós os examinamos do ponto de vista da totalidade, mas "constituem os membros de uma totalidade, diferenças no interior de uma unidade (...). Certa forma de produção, portanto, determina certas formas de consumo, de distribuição e de intercâmbio e *certas relações desses diversos momentos entre si* (...). Entre esses diversos momentos tem lugar uma interação. E isso acontece em cada todo orgânico" (Marx).

Existe, por conseguinte, contraste entre a descrição de um *aspecto parcial* da história e a descrição da história como *processo unitário.* Esse contraste "não é (...) diferença de âmbito (...), mas contraste metodológico, contraste de pontos de vista". E é o ponto de vista do todo, a perspectiva da totalidade, que "determina a *forma de objetualidade* de cada objeto do conhecimento". E, para especificar esse ponto, Lukács cita mais uma vez Marx: "Um negro é um negro. Somente em determinadas condições é que se torna *escravo.* Uma máquina de fiar algodão é máquina de fiar algodão. Somente em determinadas condições, é que ela se torna capital. Subtraída a essas condições ela não é mais capital, do mesmo modo que o ouro em si e por si não é *dinheiro* e que o açúcar não é o *preço* do açúcar".

Eis, portanto, um dos pilares da filosofia de Lukács: "A categoria da totalidade, o domínio determinante e multilateral do todo sobre as partes é a essência do método que Marx assumiu de Hegel, reformulando-o de modo original e pondo-o na base de uma ciência inteiramente nova". Desse modo, Lukács chegou à solução do problema das relações entre estrutura e superestrutura, considerando que elas estão em relação dialética. Naturalmente, "na luta pela consciência, cabe papel decisivo ao materialismo histórico", mas, no entanto, devemos sublinhar que "a crescente compreensão da essência da sociedade, na qual se reflete a lenta luta da burguesia com a morte, representa constante aumento de poder para o proletariado. Para o proletariado, a verdade é arma que leva à vitória, tanto mais quanto mais despreconceituosa ela é".

6.2. Classe e consciência de classe

As ciências da natureza se diferenciam das ciências histórico-sociais não somente pelo objeto, mas também pelo método (e, aqui, Lukács censura Engels por ter estendido indevidamente a dialética ao mundo da natureza). E, para Lukács, as ciências histórico-sociais teriam método diverso enquanto assumem a perspectiva da *totalidade*. A sociedade deve ser estudada como um todo: a realidade só pode ser captada, no além das aparências, apenas em sua totalidade. Mas *quem* pode compreender e penetrar na sociedade em sua totalidade? Responde Lukács: "Somente um sujeito que seja ele próprio uma totalidade está em condições de realizar essa penetração". E esse sujeito é a classe: *"somente a classe pode penetrar na realidade social, através da ação, e modificá-la em sua totalidade"*. Agindo para conhecer e conhecendo para agir, "o proletariado, como sujeito do pensamento da sociedade, dilacera de um só golpe o dilema da impotência: o dilema entre o fatalismo das leis puras e a ética da pura intenção". O proletariado, portanto, conhece a realidade em sua totalidade, pois age nessa realidade e está destinado a transformá-la em sua totalidade. "O proletariado é (...) ao mesmo tempo o produto da crise permanente do capitalismo e aquele que leva a termo aquelas tendências que impulsionam o capitalismo em direção ao seu fim (...). Ele age enquanto conhece a sua própria situação. E conhece a sua própria situação na sociedade enquanto luta contra o capitalismo".

A consciência de classe, portanto, se configura como nexo indissolúvel de teoria e práxis: ela é "o autoconhecimento ativo do proletariado". A consciência de classe não é "nem a média nem a soma do que pensam e sentem os diversos indivíduos que formam uma classe". Ela é muito mais "o sentido, tornado consciente, da

situação histórica da classe": é a consciência da situação em que o proletariado se encontra e das tarefas que é chamado a cumprir. É autoconhecimento ativo: "A consciência de classe é a 'ética' do proletariado, a unidade da sua teoria e da sua práxis, o ponto em que a necessidade econômica de sua luta de libertação converte-se dialeticamente em liberdade".

A própria consciência de classe é fruto do processo histórico. E "o agir historicamente significativo da classe como totalidade, em última análise, é determinado por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo, sendo cognoscível somente a partir dela". E, quando o proletariado alcança a consciência de classe, então "o conhecimento se transforma em ação, a teoria em palavra-de-ordem e a massa que atua em conformidade com a palavra-de-ordem se congrega sempre mais sólida, consciente e decididamente em torno das vanguardas da luta". Mas, de qualquer forma, recorda Lukács, Rosa de Luxemburgo já havia reconhecido que a organização é muito mais conseqüência do que pressuposto do processo revolucionário e que "somente no processo e através do processo é que o próprio proletariado se constitui enquanto classe. Trata-se de processo que não pode ser provocado nem impedido pelo partido, mas, por isso, a este último cabe a elevada função de *ser portador da consciência de classe do proletariado, consciência de sua missão histórica*".

O sujeito da história, pois, é o proletariado consciente, isto é, a consciência de classe. E só o proletariado pode ter a *verdadeira* consciência de classe, ao passo que a consciência da burguesia chegou à consciência clara das contradições que inevitavelmente dilaceram a sociedade capitalista, mas não pode eliminá-las sob pena de desaparecer, já que é sobre elas que a burguesia baseia o seu domínio. Conseqüentemente, trata por todos os modos de negar tais contradições, abafá-las, escondê-las. "O limite que torna 'falsa' a consciência de classe da burguesia é objetivo: é a própria situação de classe".

O proletariado, ao invés, tende a negar-se a si mesmo enquanto proletariado e a construir uma sociedade sem classes: a sua consciência de classe é o conhecimento da realidade social em sua totalidade, das reais e profundas contradições da realidade social, da solução dessas contradições em sua totalidade. E essa consciência é verdadeira porque não defende os interesses de ninguém, porém muito mais a liberdade de todos: *"Somente a consciência do proletariado pode encontrar uma saída para a crise do capitalismo"*. Com efeito, o proletariado "não pode se subtrair à sua missão. Trata-se somente de saber o quanto ele ainda deve sofrer antes de alcançar a maturidade ideológica, o justo conhecimento de sua situação de classe: a consciência de classe".

6.3. Lukács, historiógrafo da filosofia

História e consciência de classe é obra à qual o neomarxismo posterior remeter-se-ia freqüentemente, tanto pelo destaque que nela tem o tema da dialética (na solução das relações entre teoria e prática e na proposição do problema das relações entre estrutura e superestrutura) como pelo reconhecimento da eficácia que o elemento subjetivo tem na história, pela idéia de que o partido veicula a consciência de classe, mas não é a consciência de classe do proletariado e pela idéia segundo a qual a ação do proletariado será tanto mais incisiva quanto mais madura for a sua consciência de classe.

Logo depois da publicação do livro, as discussões no seio do marxismo sobre essas e outras teses de Lukács alcançaram tal tensão que levaram à condenação da obra pela Terceira Internacional, em 1924. Foi Zinov'iev quem pronunciou a condenação, considerando *História e consciência de classe* eivada de subjetivismo e de idealismo. De 1931 a 1933, Lukács viveu em Berlim e, depois da tomada do poder por Hitler, exilou-se na União Soviética, onde pronunciou uma autocrítica rejeitando a "tendência idealista" de *História e consciência de classe.*

Depois da invasão da Hungria pelo Exército Vermelho, Lukács voltou ao seu país, onde foi submetido a novas críticas. Zdanov, o estalinista que tem a função de extirpar da cultura comunista as deletérias influências do Ocidente, afirma imperiosamente: "A nossa literatura é a mais jovem literatura de todos os povos e de todos os países e, ao mesmo tempo, é também a mais rica de idéias, a mais progressista e a mais revolucionária (...). Somente a literatura soviética, feita da mesma carne e do mesmo sangue da nossa construção socialista, podia se tornar tal literatura: progressista, rica de idéias e revolucionária".

Atacado, Lukács curva mais uma vez a espinha e, em 1949, redige uma humilhante autocrítica: "Se é verdade que a minha preparação não era suficiente para falar da literatura soviética em ensaio científico, eu deveria ter-me contentado em tratar de certos escritores soviéticos em estudos sem pretensões, mais modestos, ou em simples notas de leitura". No outono de 1956, assumiu o cargo de Ministro da Educação do governo de Imre Nagy. Por essa razão, depois da falência da revolta da Hungria, foi novamente condenado ao silêncio. Morreu em 1971.

Da década de 30 em diante, o trabalho de Lukács tomara, substancialmente, duas direções: por um lado, a historiografia filosófica; por outro, a crítica literária e a estética.

Em *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista* (1948), a tentativa de Lukács é a de mostrar que a leitura teológica do pensamento do jovem Hegel (visto precisamente como "teólogo

e místico") é decididamente inadequada, pela simples razão de que "todos os problemas da dialética (...) emergiram do confronto com os dois fatos de importância histórica universal da época, a Revolução Francesa e a revolução industrial da Inglaterra". Essencialmente, enquanto Dilthey interpretara o jovem Hegel no sentido de um panteísmo místico, Lukács põe em evidência o seu lado iluminista e jacobino, ao mesmo tempo que acentua a importância da dialética para a história do pensamento ocidental: "Sua forma de dialética é estágio decisivo na história universal da filosofia: a forma suprema da dialética idealista e, com isso, da filosofia burguesa em geral — é o elo intermediário ao qual podia se conectar *diretamente* a formação do materialismo dialético". *A destruição da razão,* que se apresenta como história do pensamento irracionalista "de Schelling a Hitler", é de 1954. Lukács passa revista ao último Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Max Weber, Spengler, Scheler, Heidegger e Jaspers, condenando a todos, pois todos seriam irracionalistas, reacionários, antimaterialistas, expressão da impotência revolucionária da burguesia alemã, responsáveis por aquela *destruição da razão* e por aquele irracionalismo que, equiparando "intelecto e conhecimento", desvaloriza a "razão dialética" de Hegel e Marx para se entregar a intuições "supraracionais" e a nada mais além da criação de mitos. Na *Ontologia do ser social* (outro trabalho de grande fôlego, que, porém, ficou incompleto, sendo publicado postumamente), Lukács sustenta que o nível humano-social, diferentemente do nível inorgânico e do orgânico, encontra no *trabalho* a sua estrutura constitutiva, entremeada de *causalidade* e *teleologia.* Lukács afirma que essa ontologia do ser social, factível apesar da opinião contrária de um Heidegger ou de um Wittgenstein, por exemplo, é urgente e necessária para conter os danos provocados por algumas tendências filosóficas contemporâneas, como o relativismo niilista de certo historicismo, o materialismo mecanicista incapaz de captar o que tipifica o homem, o individualismo do existencialismo ou o formalismo vazio do neopositivismo.

6.4. A estética marxista e o "realismo"

No campo da estética, Lukács empenhou-se na construção de verdadeira *estética marxista.* Dentre os seus ensaios estético-literários, devemos recordar, além do trabalho juvenil *Teoria do Romance* (1920), também os *Ensaios sobre o realismo* (1948 e 1955), *Thomas Mann* (1949), *Realistas alemães do século XIX* (1951), *Contribuições à história da estética* (1953), *O romance histórico* (1955), *Sobre a categoria da particularidade* (1957) e os dois volumes da *Estética* (1963).

Persuadido de que a concepção de mundo do proletariado está em condições "de acolher criticamente toda a herança da cultura progressista" e tem a capacidade de "absorver organicamente o que existe de grande no passado", Lukács afirma que, para o marxismo, arte é reflexo da realidade, teoria que não é absolutamente nova na história da nossa cultura. Para o materialismo dialético, tomar consciência do mundo externo — que existe independentemente de nossa consciência — significa que a realidade se reflete e se espelha nos pensamentos, representações e sensações dos homens.

Pois bem, "a criação artística, enquanto é uma forma de espelhamento do mundo externo na consciência humana, insere-se, portanto, na teoria geral do conhecimento própria do materialismo dialético". E, precisamente, na opinião de Lukács, a teoria do espelhamento não é absolutamente nova em estética. Essa teoria já a defendera Shakespeare e, antes dele, Aristóteles e até idealistas como Platão. E não somente isso, já que "a meta de quase todos os grandes escritores foi a reprodução artística da realidade: a fidelidade à realidade e o apaixonado esforço por representá-la em sua totalidade e integridade sempre constituíram para todo grande escritor (Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoj e outros) o verdadeiro critério da grandeza literária".

A estética marxista, portanto, "situa o realismo no centro da teoria da arte". Em sua perspectiva, "a função da arte é a representação verdadeira e fiel da realidade em sua totalidade; mas a arte está tão distante da cópia fotográfica quanto do puro jogo com as formas abstratas, tão vazio em última instância". O realismo marxista é contrário tanto ao "naturalismo", que pretende fazer a cópia fotográfica da superfície da realidade, como ao "formalismo", que se propõe a perfeição das formas, prescindindo da realidade ou pretendendo transformá-la ou então estilizá-la.

Para ele, a exemplo da ciência, a arte espelha sempre a realidade, "reflete a totalidade da vida humana em seu movimento, em seu desenvolvimento e evolução". Entretanto, "contrariamente à ciência, que resume tal movimento nos seus elementos abstratos e pretende definir conceitualmente a ação recíproca desses elementos, a arte faz com que seja intuída sensivelmente enquanto movimento, em sua unidade viva. Uma das categorias mais importantes dessa síntese artística é a do *tipo*".

Em outros termos, a obra de arte não deve ser reprodução fotográfica da realidade, como também não deve ser camuflagem ou fuga da realidade. A arte autêntica é espelhamento da realidade, mas não o espelhamento que a ciência dá da realidade e da vida, nem aquele espelhamento que nos é apresentado pelas médias estatísticas. Da obra de arte autêntica brota a realidade em suas contradições, em suas tendências profundas, em suas paixões:

"Grandeza artística, realismo autêntico e humanismo estão indissoluvelmente unidos".

E o instrumento que permite refletir *artisticamente* a realidade é o "tipo". Lukács se remete a Engels: "Em minha opinião, realismo significa, além da fidelidade aos particulares, também a reprodução fiel de características típicas em circunstâncias típicas". Assim, especifica Lukács, "para Marx e Engels, o tipo não é o tipo abstrato da tragédia clássica, nem a personagem schilleriana em sua generalidade idealizante, mas também não é o tipo construído pela literatura e a teoria literária de Zola e seus sucessores: a média".

E prossegue Luckács: o tipo se caracteriza pelo fato de que, nele, "convergem e se entrelaçam em viva e contraditória unidade todos os traços salientes daquela unidade dinâmica em que a verdadeira literatura espelha a vida: todas as contradições sociais, morais e psicológicas mais importantes de uma época. A representação da média, ao contrário, faz com que tais contradições, que são sempre o reflexo dos grandes problemas de uma época, apareçam, necessariamente enfraquecidas e atenuadas no espírito e nas vicissitudes do homem medíocre, perdendo assim exatamente os seus traços essenciais. Na representação do tipo, na arte típica, fundem-se a concretude e a norma, o elemento humano eterno e o historicamente determinado, a individualidade e a universalidade social. Por isso, na criação de tipos e na apresentação de características e situações típicas, as mais importantes tendências da evolução social recebem adequada expressão artística".

A concepção marxista do realismo, portanto, afirma que a arte é criação de "tipos", onde *o particular é iluminado pelo universal e o universal fala através do particular.* Por isso, a fantasia não é proibida, ao contrário, desde que consiga construir o "tipo" e, através dele, fazer falar a realidade: "Até o mais desenfreado jogo da fantasia poética e a mais fantasiosa representação dos fenômenos são plenamente conciliáveis com a concepção marxista do realismo". Por outro lado, é precisamente por meio da idéia de "tipo" que Lukács consegue recuperar muita da grande arte do passado: um escritor (por exemplo, Balzac) pode pertencer à classe burguesa, mas a sua arte pode ser realista e progressista se, como exatamente no caso de Balzac, ele consegue construir "tipos" e, por meio deles, captar "as mais importantes tendências da evolução social".

6.5. Karl Korsch entre "dialética" e "ciência"

Em um pós-escrito a *Marxismo e filosofia* (1923), Karl Korsch (1886-1961) registrou o seguinte: "Somente enquanto escrevia este ensaio é que apareceu o livro de György Lukács *História e cons-*

ciência de classe. Pelo que pude constatar até agora, não posso deixar de aprovar com alegria as exposições do autor, fundamentadas em base filosófica mais ampla, que muitas vezes abordam questões que trato neste meu ensaio". E o livro de Korsch também foi condenado pelas mesmas razões pelas quais foi condenado o livro de Lukács pela Terceira Internacional. E, em 1925, ele acabou expulso do Partido comunista alemão.

Em 1930, Korsch publicou a segunda edição de *Marxismo e filosofia,* não se limitando mais a criticar Kautsky e o marxismo ortodoxo, mas também atacando duramente Lênin, especialmente por ter considerado a teoria e a consciência de classe como algo que deve ser levado "de fora" para a práxis do proletariado. Também o critica em relação à teoria gnosiológica do "reflexo", enquanto essa teoria representa somente uma *"concepção primitiva, pré-dialética e até pré-transcendental da relação entre consciência e ser".* Sustenta, ademais, que a ditadura instaurada por Lênin na Rússia não é ditadura *do* proletariado, mas ditadura *sobre* o proletariado, que ela não é a ditadura de uma classe, e sim "do partido e da cúpula do partido", constituindo "uma forma de constrição ideológica".

Korsch faz todas essas críticas em nome do que ele considera o núcleo autêntico da filosofia de Marx, vale dizer, a *dialética.* E "a essência da (...) 'dialética materialista' do proletariado consiste (...) precisamente no fato de resolver concretamente a contradição material existente entre riqueza burguesa (o 'capital') e miséria proletária, com a supressão dessa sociedade burguesa e do seu Estado na realidade material da sociedade comunista sem classes. A dialética materialista, portanto, enquanto 'expressão teórica' da luta histórica do proletariado por sua libertação, constitui o fundamento metodológico necessário do 'socialismo científico' ".

Isso, porém, significa dizer e implica que a dialética não pode ser concebida, nas pegadas de Engels, como uma teoria a ser ensinada: "A dialética materialista do proletariado não pode ser ensinada abstratamente ou servindo-se dos chamados 'exemplos', como se se tratasse de 'ciência' particular, dotada de objeto particular. Pode-se apenas aplicá-la *concretamente,* na práxis da revolução proletária e em uma teoria que é um componente imanente e real dessa práxis revolucionária". Portanto, a superestrutura ideológica e, com ela, a filosofia, não têm caráter fictício; pelo contrário, Korsch insiste na "influência e no peso das ideologias na vida dos homens e da sociedade, influência e peso que fazem dela não eterno supramundo, mas força real, agente histórico".

Em 1936, estando Hitler no poder, Korsch exilou-se nos Estados Unidos, onde, em 1938, apareceu o seu *Karl Marx.* Nesse livro, Korsch tenta identificar a *originalidade* do trabalho de Marx, vendo-a no fato de que "a nova ciência de Marx, em sua forma, é

investigação estritamente empírica e crítica da sociedade e, no seu conteúdo, é antes de mais nada investigação econômica". Nesse sentido, o materialismo não deve ser entendido como uma metafísica, e sim muito mais como *atitude científica:* "O materialismo histórico não é método filosófico, e sim método empírico e científico".

Na opinião de Korsch, os princípios metodológicos que diferenciam a ciência social marxista em relação à sociologia burguesa são três: 1) o princípio da *especificação* (as categorias econômicas marxistas só têm sentido para a sociedade burguesa, aliás, para um seu determinado e particular período histórico); 2) o princípio da *mutação* ("A análise marxista da sociedade se baseia no pleno reconhecimento da realidade de mutação histórica. Marx trata todas as condições de existência da sociedade burguesa como mutantes, ou, mais exatamente, mutáveis pela ação humana. Ao mesmo tempo, considera todas as categorias da ciência social, inclusive as mais gerais, como categorias mutáveis ou a mudar"); 3) o princípio da *crítica* ("A teoria materialista da revolução social da classe proletária é, ao mesmo tempo, uma poderosa alavanca da própria revolução social).

6.6. Ernst Bloch: a vida de um "utopista"

Ao "neomarxismo" de Lukács e Korsch (avessos às interpretações positivistas, "mecanicistas" e anti-humanistas do marxismo) está ligada a original *filosofia da esperança* de Ernst Bloch, com sua apaixonada insistência no futuro, entendido como a mais autêntica dimensão do homem. Bloch nasceu em Ludwigshafen, em 1885, de genitores pertencentes à burguesia média judaica. Muito jovem ainda, já havia lido Hegel, por quem conservaria por toda a vida elevado respeito. Escreveria ele, em 1949, em *Sujeito-objeto. Comentário a Hegel:* "Quem subestima Hegel no estudo da dialética histórico-materialista não tem nenhuma possibilidade de conquistar inteiramente o materialismo histórico-dialético".

Bloch laureou-se em Vurzburgo, sob a direção de Külpe. Em Berlim, teve Simmel por mestre. Em Heidelberga, juntamente com Lukács e Jaspers, freqüentou o círculo de Max Weber. Com o advento do nazismo, Bloch, que se inscreve no Partido comunista, foi obrigado a longo exílio, que o vê passar por Zurique, Viena, Praga e Cambridge (Massachussets, EUA). Em 1949, quando se constituiu a República Democrática Alemã, Bloch tornou-se professor em Lípsia.

Entretanto, por divergências com os teóricos do *Diamat* (*mat*erialismo *dia*lético), foi obrigado a deixar sua cátedra. Criticado por seu revisionismo e por suas "heresias", acusado de corromper a juventude, foi-lhe retirada a direção da "Revista alemã de

filosofia" e, além de ter confiscado seu livro *O princípio esperança,* foi-lhe proibido publicar outros livros. Seus amigos e melhores alunos foram presos. W. Harich foi condenado a dez anos de prisão, G. Zehm a quatro, M. Hertwig a dois.

Em 1961, ano em que foi erguido o muro de Berlim, Bloch, que naquele período se encontrava na Bavária, pediu asilo político e decidiu não voltar mais à Alemanha Oriental. Aceita ensinar na Universidade de Tubinga, cidade onde residiu até a sua morte, ocorrida em 1977. Dez anos antes, em 1967, lhe havia sido conferido o Prêmio da Paz pelos editores alemães, honra que, antes dele, já coubera a, entre outros, personagens como Romano Guardini, Paul Tillich, Karl Jaspers, Martin Buber e Gabriel Marcel.

Durante a Primeira Guerra Mundial, pacifista convicto que era, Bloch se retirara para a Suíça, onde escreveu a primeira de suas obras importantes, *Espírito da utopia* (1918), trabalho que contém *in nuce* os conceitos de fundo daquela visão filosófica que depois encontrará a sua articulação mais madura em *O princípio esperança* (3 vols., 1954, 1955 e 1959). Seu estudo sobre *Thomas Münzer como teólogo da revolução* é de 1921; a coletânea de ensaios (escritos entre 1924 e 1933) intitulada *Herança deste tempo* é de 1935. A obra *Sujeito-objeto. Comentário a Hegel* foi publicada em 1949. Em 1961 saíram as *Questões filosóficas fundamentais para uma ontologia do não-ainda-ser* e em 1969 o *Ateísmo no cristianismo.*

6.7. "O que importa é aprender a esperar"

A esperança não é questão de pouca monta na vida humana. Ao contrário, ela é a primeira coisa fundamental que o homem tem a aprender. Escreve Bloch em *O princípio esperança:* "O que importa é aprender a esperar". Para dizer a verdade, pelo menos nos seus primórdios, a filosofia grega parecia reservar lugar de destaque à esperança. Heráclito dissera que "quem não espera o inesperado, não o encontrará". Entretanto, esse fragmento permaneceu infecundo e o conceito que ele continha foi sepultado. E isso apesar de poderem ser encontrados traços de uma filosofia da esperança na doutrina do eros platônico, no conceito aristotélico de matéria entendida como potência de ser ou na dialética hegeliana.

Esses germes, porém, não cresceram, deixando de gerar uma filosofia da esperança. E, mais recentemente, também não conseguiram ressuscitar a idéia de esperança pensadores como Husserl e Freud, em suas atentas e até indiscretas peregrinações pelo interior da consciência. Aliás, para Freud, o inconsciente é unicamente o depositório do passado: "Até o devir consciente desse inconsciente só leva ao conhecimento aquilo que aconteceu — ou seja, no inconsciente de Freud não há nada de novo".

Outros filósofos puseram no centro de suas reflexões o ser, o conhecimento, o Estado, a consciência e assim por diante. Bloch, ao contrário, centrou sua filosofia na *esperança.* E o fez por estar persuadido de que o homem, "originariamente, vive unicamente direcionado para o futuro; o passado só chega mais tarde e o verdadeiro presente ainda não chegou". O homem vive voltado para o futuro. Bloch é de opinião que, em toda a realidade, não somente na realidade humana como também na realidade natural, está presente e ativo um impulso originário que a impele adiante, em direção à novidade do *futuro,* que a guia para a realização do *possível.*

Bloch chama de *fome* a dimensão cósmica desse impulso e de *esperança* ou *desejo* as suas manifestações na vida humana. Conseqüentemente, podemos ver que, em Bloch, o princípio da esperança não é simples questão psicológica: é *princípio ontológico* genuíno, é o princípio da ontologia do "não-ainda-ser". Com efeito, na raiz última das coisas Bloch encontra o *possível,* isto é, o "não-ainda", vale dizer, o ainda não realizado passível de realização: "Uma abertura, conseqüência de condição não ainda inteiramente suficiente e, portanto, que se projeta como mais ou menos inadequada".

E essa abertura, esse estado incompleto, não é condição negativa. Pelo contrário, é muito mais condição positiva, constituindo o caminho para o cumprimento, para a emancipação humana: o impulso de esperar "amplia o horizonte do homem, longe de restringi-lo". Mas, para que esse horizonte mais se amplie, precisamos de "homens que se lancem ativamente dentro do devir do qual são parte". O impulso de esperar, com efeito, não suporta uma "vida de cão", transcorrida em um mundo indecifrável e com a resignação ao lamento. Aliás, "o exercício contra a angústia do viver e as maquinações do medo dirige-se contra os que as criam, muitas vezes facilmente desmascaráveis, e procura no próprio mundo a ajuda para o mundo.

É do *possível,* portanto, que se desenvolve a *realidade.* E esse desenvolvimento se realiza na interação do elemento subjetivo e do elemento objetivo: "O fator subjetivo é a potência não exercida de fazer evoluir as coisas; o fator objetivo é a potencialidade não exercida (...) da mutabilidade do mundo no quadro de suas leis, leis que, contudo, em novas condições, sofrerão variações sem perder o seu caráter de leis". Os dois fatores, o subjetivo e o objetivo, "estão entrelaçados um com o outro em uma relação de ação dialética recíproca".

Seu elemento realizador encontra-se certa e amplamente difundido também no mundo pré-humano e extra-humano, mas "o homem é a possibilidade real de tudo o que aconteceu na sua história e, sobretudo, do que ele ainda pode se tornar, em progresso

ilimitado. Portanto, o homem é possibilidade que não se exaure, como a da bolota de carvalho na realização fixa e definida do carvalho, mas constitui muito mais uma possibilidade que ainda não amadureceu a totalidade de suas condições internas e externas e as determinantes de tais condições". Somente com o homem cognoscente-operante, escreve Bloch em *Sujeito-objeto,* "pode-se construir com pedras removíveis uma casa e uma pátria, isto é, aquilo que os antigos utopistas chamaram de *regnum hominis,* um mundo para o homem.

6.8. "O marxismo deve ser fielmente ampliado"

"A função utópica do projetar e modificar consciente do homem representa a sentinela mais avançada e ativa do trabalhoso direcionamento para a aurora que aflige o mundo, do dia cheio de sombras em que todas as marcas do real, vale dizer, as formas do processo, ainda ocorrem e têm lugar". O homem projeta e modifica conscientemente o mundo e a si mesmo — e o faz no "espaço da utopia".

É exatamente nesse ponto que, baseando-se em pressupostos marxistas, a filosofia de Bloch ao mesmo tempo tende a desenvolver conseqüências que Marx não viu. Se a esperança é o elemento de impulsão e de fundo da vida humana, se o homem é chamado a se superar continuamente, projetando e criando o futuro, e se ele "é a criatura que, por essência, se projeta no possível que está diante de si", então pode-se compreender muito bem qual é o nexo vinculante Bloch a Marx: também a filosofia marxista se propõe como objetivo inarredável o de transformar o mundo, não contemplá-lo. O marxismo também é uma filosofia voltada para o futuro, para o que ainda-não-é. "Somente um pensamento voltado para a modificação do mundo, pensamento cheio de vontade de mudança, pode se referir ao futuro (o espaço não concluso que está diante de nós) não como um obstáculo e ao passado não como um exílio. Isto, portanto, é decisivo: só o saber, como teoria-práxis consciente, diz respeito ao futuro e a tudo o que nele pode ser decidido; um saber contemplativo, ao contrário, *per definitionem,* só pode se referir ao que já aconteceu".

A filosofia da esperança, portanto, a exemplo da filosofia marxista, é filosofia do futuro. E, analogamente à filosofia marxista, tem como fundamento a tese de que o homem se encontra em estado de alienação. Entretanto, enquanto a alienação de que fala Marx brota de motivos econômicos, Bloch faz a sua alienação remontar a razões mais profundas e universais, a *razões ontológicas.* O homem é alienado porque é incompleto, incompleto como o universo de que é parte: "O homem é a criatura que, *por essência,* se projeta no possível (...)".

Por outro lado, o marxismo deve ser completado. Afirma Bloch: "Marx dedicou mais de nove décimos de sua obra à análise crítica do presente, só reservando um espaço mínimo, sempre levando em conta os fatores condicionantes, às indicações relativas ao futuro". Hoje, porém, continua Bloch, mais do que a crítica que põe a nu as contradições anti-humanistas da economia capitalista, é preciso desenvolver o marxismo como projeto do "reino da liberdade".

A todos os que o acusavam de *revisionismo,* Bloch replicava: "Nem todos os que zombam das correntes estão livres delas. Não existem os que imobilizam até Marx, como se ele fosse uma recordação? Não existem os doutrinários que freiam o impulso de Marx, como se o mundo houvesse chegado ao fim com ele? Isso está muito distante do marxismo, muito longe do seu ensinamento, que deve ser mantido fielmente, mas também ampliado, mais fielmente ainda".

E deve ser ampliado pelo fato de que o exame fenomenológico da subjetividade humana nos mostra que o homem não se reduz ao seu passado nem é absorvido pelo presente. O "vermelho calor" do futuro impele o homem a transcender incessantemente as situações presentes e a superar os resultados adquiridos; o impele a conteúdos de esperança, em direção a mundos possíveis, no rumo da "Utopia"; impele-o a encontrar uma "pátria de identidade". É "corrente de calor" que agita a indestrutível esperança de vida nova, do calor "novum ultimum". E tudo isso, diz Bloch, testemunha-o precisamente a análise fenomenológica da subjetividade, pelos "sonhos com os olhos abertos", pela consciência antecipadora, pelas imagens de esperança refletidas na literatura, no teatro, nas fábulas, no cinema. Tudo isso é testemunho do abismo que separa o ser atual e a vida presente do mundo desejado e esperado. E também a religião o testemunha.

6.9. "Onde há esperança, há religião"

A religião, na opinião de Bloch, não é apenas a expressão da alienação do homem. Essa, por exemplo, é a idéia de Feuerbach e Marx. Mas também nesse ponto Marx, ou melhor, o marxismo vulgar, que interpreta a religião como ópio do povo, deve ser revisto e ampliado. É verdade que Marx escreveu a frase segundo a qual a religião é o ópio do povo, mas a escreveu em contexto no qual também se lê que "a miséria religiosa é o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração". Marx fala da religião como miséria, mas também diz que a religião é *protesto:* protesto contra a condição de alienação presente, contra uma existência fragmentada e incom-

pleta. É lamento pela existência atual e esperança de "novo céu e nova terra". Com efeito, diz a Escritura: "Eis que eu faço novas todas as coisas" (Ap 21,5).

"Onde há esperança, há religião", afirma Bloch, que, em *Thomas Münzer como teólogo da revolução* e depois no mais recente *Ateísmo no cristianismo,* distingue a dimensão "teocrática" do cristianismo de sua dimensão "herética". A primeira aniquila o homem, destruindo a sua abertura para o novo, ao passo que a segunda é dimensão subversiva, é contestação do existente, é o "fio vermelho" que atravessa toda a Bíblia, onde explode "o sofrimento de quem não quer permanecer assim, a espera premente do êxodo, das reparações, do tornar-se diferente". No *Antigo Testamento,* existe a revolta do homem contra Deus: nô-lo mostra o pecado original ou, por exemplo, o livro de Jó. E o que mais conta no *Novo Testamento* é o anúncio escatológico que Jesus faz do Reino — e o Reino é "um acontecimento do cosmos, que se abre para a nova Jerusalém".

Naturalmente, a escatologia mencionada por Bloch não vai além da terra: é completamente intraterrena. E, no entanto, como já vimos, alguns dos mais engajados teólogos contemporâneos foram buscar partes do instrumental conceitual de Bloch para o seu trabalho. Tanto que, em 1967, durante uma entrevista coletiva à imprensa, alguém perguntou a Bloch o que ele pensava do fato de diversos teólogos cristãos o utilizarem em suas construções teológicas. Bloch respondeu com uma anedota. Sócrates passeava com Alcebíades, quando encontrou um sofista pelo caminho. Esse sofista o elogia muito pelo discurso que ele, Sócrates, pronunciara na noite anterior. Tão logo o sofista se afasta, Sócrates volta-se para Alcebíades e lhe diz: "Esse sofista me elogiou. O que terei dito de errado na noite passada?".

Na realidade, vendo as coisas com os olhos dos "outros", para os teólogos cristãos Bloch teria errado precisamente naqueles pontos que os marxistas oficiais aprovam, ao passo que, para os marxistas oficiais, são erradas aquelas idéias e concepções que os teólogos tomam de Bloch e usaram para o seu trabalho teológico.

7. O neomarxismo na França

7.1. Roger Garaudy: os erros do sistema soviético

"Depois da excomunhão da Iugoslávia em 1948, depois da revelação dos crimes do período staliniano no XX Congresso do Partido Comunista Soviético, depois das revoltas dos operários de Berlim e de Potznan em 1956, depois do levante húngaro de 1956,

quando os estudantes e operários se ergueram contra o modelo staliniano de Rakosi, que ofereceu as suas melhores cartas à contra-revolução, depois das sanções econômicas contra a China em 1958 e as campanhas de calúnias que levaram a um cisma no movimento comunista, depois da invasão da Thecoslováquia e dos crimes da "normalização", depois da inquisição intelectual na União Soviética, do processo Sinavski à campanha de desonra contra Solgenitsin, depois da explosão de anti-semitismo na Polônia e logo em Leningrado, depois do massacre dos operários poloneses em greve — deixando o resto de lado —, depois de tudo isso não é possível dizer, como se fez até agora ao fim de cada catástrofe: trata-se de 'erros'. O que nós consideramos 'erros' não serão conseqüências do próprio sistema? Não do sistema socialista, mas do sistema soviético tal como foi conhecido de Stálin a Brejnev? E não deveríamos refletir sobre a necessidade de proceder a uma grande inversão, tentando conceber um socialismo que não se construa só do 'alto', mas também de 'baixo'?"

Essas palavras foram pronunciadas por Roger Garaudy em 23 de janeiro de 1971, expressando muito bem o desafio que o filósofo francês (nascido em Marselha em 1913) lançou contra os "novos tzares" do Kremlin, com o objetivo de libertar o marxismo daquelas deformações stalinistas que transformaram a ditadura *do* proletariado em ditadura *sobre* e *contra* o proletariado, impedindo a teoria marxista de se desenvolver nos seus elementos vitais e bloqueando a participação consciente e responsável das massas na construção do socialismo.

Na opinião de Garaudy, os dirigentes soviéticos aferraram-se a um *centralismo burocrático sufocante,* incapaz de aceitar o menor "impulso de baixo", aliás, pronto a rechaçar toda tentativa de renovação. Assim, tornaram-se responsáveis pela degeneração teórica do marxismo e pela prática criminosa exercida pelo onipotente poder policialesco na Rússia e nos países satélites. Em poucas palavras, o que os soviéticos temem e combatem é o socialismo de face humana. Como escrevia Garaudy em *Toda a verdade,* em 1970, "a atividade precípua dos soviéticos parece consistir no sufocamento de um socialismo que apareça sob uma luz muito humana, cujo contágio se teme, como ontem em Praga".

E foi exatamente em 1970 que Garaudy foi expulso do Partido comunista francês. E foi expulso porque, entre a "ortodoxia" stalinista e o novo modelo de "marxismo personalista", ele optara decididamente por este modelo, inclusive sob os estímulos de idéias existencialistas e cristãs. O comunismo soviético é "stalinismo mais computador", ou seja, é o esmagamento do homem, o sufocamento de qualquer riqueza da pessoa por meio de uma burocracia onipotente e "onisciente".

Mas Garaudy, contra a ortodoxia stalinista, defendeu a continuidade entre a filosofia de Fichte e a de Marx, pelo fato de que "a idéia fundamental do sistema de Fichte é a do homem criador, a idéia de que o homem é o que faz de si mesmo. Pela primeira vez na história da filosofia era proposto em discussão o primado da essência, de uma 'definição' *a priori* do homem, teológica ou antropológica, em benefício da livre atividade criadora". Em substância, Marx teria integrado a idéia fichteana de "homem criador" com a descoberta das condições histórico-sociais em que cresce (mudando as suas próprias condições histórico-sociais) e se desenvolve o homem.

7.2. A alternativa

Desse modo, Garaudy leva ao pleno amadurecimento aquela corrente do marxismo "personalista" que, de certa forma, havia encontrado, antes e além de Garaudy, os seus antecessores em Henri Lefèbvre (1901-1979), Lucien Goldmann (1913-1970) e, depois, sobretudo, em Sartre. Lefèbvre sustentava que o neocapitalismo conseguiu tirar da classe operária qualquer potencial revolucionário (a classe operária tornou-se consumista e a indústria cultural alimenta nela a ilusão do bem-estar). Conseqüentemente, afirmava ele que a revolução não poderia mais consistir na tomada do poder político: ela seria muito mais uma *mudança da vida cotidiana,* no sentido de defesa contra as engrenagens do capitalismo, subtraindo-lhe sempre mais espaço para o amor, o lazer, o conhecimento e o repouso. Lefèbvre foi expulso do PCF em 1959, momento em que Garaudy ainda era rígido seguidor da linha stalinista e leninista do partido. Por seu turno, remetendo-se a Lukács, Goldmann elaborou uma sociologia da cultura na qual procura libertar o marxismo das redes da *Diamat.* E, Sartre, cujo encontro-confronto com o marxismo remonta ao período imediatamente posterior à guerra, afirmaria na *Crítica da razão dialética* que o homem é "práxis-objeto", capaz de criatividade e condenado à liberdade.

Garaudy, portanto, levou à maturidade a corrente do marxismo personalista francês. O que Garaudy propõe e defende é um marxismo humanista. Mais em pormenores, porém, e com maior clareza, o que propõe Garaudy? Qual é a sua *alternativa* ao leninismo stalinista? Escreve Garaudy, precisamente em *A alternativa* (1972), que "nossa sociedade está a ponto de se desintegrar". Por isso, "é necessário uma transformação de suas bases, a qual, porém, não é possível com os métodos tradicionais. Para ser resolvida, uma crise de tal amplitude precisa de algo mais que revolução: exige transformação radical, não somente no plano da propriedade e das

estruturas do poder, mas também da cultura e da escola, da religião e da fé, da vida e do seu sentido. É preciso mudar o mundo e mudar a vida (...). A única hipótese a excluir é continuar no caminho atual".

Existem tarefas inéditas, que nos impõem que não partamos mais das ideologias que nos dividem, "mas dos problemas que temos em comum". Estamos em situação na qual deve mudar o próprio conceito de política: esta "não pode mais consistir no vazio ou na adesão a um partido, mas, para cada um de nós, no inventar o futuro. Em política, não existem modelos prontos e acabados. Trata-se de pedir ao homem que dê algo de mais difícil do que dar tudo o que ele tem: dar tudo o que ele é, isto é, o poeta que leva em si.

Essencialmente, "a reorientação radical da nossa sociedade exige de todos e sobretudo um esforço de imaginação criadora. Imaginação criadora para conceber um tipo de sociedade e um modo de vida totalmente diversos dos que existem atualmente". E para participar da criação "através da obra de arte, da fé religiosa, do amor, do pensamento ou da revolução". Estamos diante de uma encruzilhada: "Sofrer um destino ou construir uma história". Conseqüentemente, não é preciso "criar um partido, mas um espírito", conscientes de que "não temos a possibilidade de escolha entre a ordem e a mudança, mas entre uma revolução convulsionada e uma revolução construtiva".

7.3. Marxismo e cristianismo

Em 1953, em *A teoria materialista do conhecimento,* Garaudy ainda insistia na teoria leninista do "reflexo". Mais tarde, porém, corrigiria essa tese. Em *O marxismo do século XX* (1966), sob a influência das idéias de Bachelard, ele a substituiu por uma concepção do conhecimento entendido como *construção de modelos:* o homem constrói "modelos" que depois põe à prova na prática. Desse modo, garante-se tanto o momento "ativo" como o momento "passivo" da atividade cognoscitiva, que não pode ser explicada nem pelo idealismo ("que confunde a reconstrução conceitual da realidade com a sua construção") nem pelo dogmatismo ("que confunde esse modelo provisório com uma verdade absoluta e acabada").

Insatisfeito também com o "realismo socialista" na teoria estética, Garaudy voltou sua atenção para o *mito,* entendido como "toda representação simbólica que recorde ao homem a sua verdade de ser criador" e a sua capacidade de "inventar o futuro" (esse seria o núcleo da estética marxista).

Nesse ponto, entrando em diálogo com os cristãos, sobretudo com os católicos, Garaudy apresentou uma interpretação da

religião "heterodoxa" em relação à perspectiva do marxismo tradicional, mas certamente rica em estímulos, como foi demonstrado depois por todas as discussões a ela ligadas. Em 1960 (em *Moral cristã e moral marxista*), Garaudy afirmava: "Em relação ao marxismo, a teologia cristã representa o que a alquimia medieval representa em relação à física nuclear moderna: o sonho impotente da transmutação da matéria tornou-se a realidade das nossas técnicas, exatamente como as exigências escatológicas de amor e de dignidade humana encontram no marxismo as condições para a sua encarnação, não mais em outro mundo, ilusória duplicação do primeiro, mas sim em nosso mundo".

Três anos mais tarde, em 1963, no ensaio *O que é a moral marxista?*, Garaudy evidencia dois pontos essenciais da moral cristã. Em primeiro lugar, "o cristianismo criou nova dimensão do homem: a dimensão da pessoa humana. Essa noção era tão estranha ao racionalismo clássico que os Padres gregos se encontraram na impossibilidade de achar na filosofia grega as categorias e palavras para expressar essa nova realidade. O pensamento helênico não estava em condições de conceber que o infinito e o universal pudessem se expressar em uma pessoa". A segunda contribuição do cristianismo, prossegue Garaudy, "consiste na grande aspiração por um mundo em que reine perfeita reciprocidade das consciências, no qual nenhuma pessoa constitua meio para outra".

Essa foi a aspiração dos escravos no tempo de dissolução do Império Romano, reviveria na luta de Huss, como guerra dos camponeses alemães, no tempo de decomposição do sistema feudal e "encontra hoje as condições reais de sua encarnação com o socialismo e o comunismo, que, pondo fim à exploração do homem pelo homem (...), tornarão possível, pela primeira vez na história, uma sociedade na qual nenhum homem seja meio para outro homem".

Sendo assim, não se pretende que o cristão se torne marxista ou que o marxista se torne cristão. As diversidades continuam, como podemos ler em *Do anátema ao diálogo* (1965): "Cristãos e marxistas vivem a exigência do mesmo infinito, só que, para os primeiros, o infinito é presença, mas para os outros é ausência." Para os cristãos, o homem não é tal sem Deus; para os marxistas, só existe o homem. Entretanto, para além das diferenças, é possível um *diálogo* fecundo. Por isso, diz Garaudy, "(nós, comunistas) não desprezamos nem escarnecemos do cristão por sua fé, pelo seu amor, pelos seus sonhos, pelas suas esperanças. A nossa tarefa é trabalhar e lutar para que tais coisas não permaneçam eternamente distantes ou ilusórias (...), para que os próprios cristãos encontrem sobre a nossa terra um início do seu céu".

Na verdade, o cristão é antiperfeccionista: ele sabe, da perspectiva de sua fé no Absoluto, que tudo sobre a terra é aperfeiçoável

e que tudo permanecerá imperfeito; e, com Paul Claudel, está convencido de que aqueles que pensam oferecer aos outros o paraíso na terra, na realidade, estão preparando para eles unicamente um respeitável inferno. Não obstante isso, o cristão sente-se de acordo com Garaudy quando este, em *Dançar a vida* (1973), afirma que aquilo que a nossa época espera é "uma sociedade aberta, na qual o comunitário não degenere em totalitário nem a expressão da pessoa em individualismo, mas na qual o homem una sinfonicamente, como em dança bem feita, a sua dimensão social e a sua criatividade, em sistema consciente de sua relatividade e aberto para o futuro, para o seu profetismo e para as suas utopias".

Mais tarde, Garaudy se converteu ao islamismo.

7.4. Louis Althusser: a "ruptura epistemológica" do Marx de 1845

Quem se posiciona radicalmente contrário à interpretação "humanista" de Marx é Louis Althusser, nascido em 1918 em Birmandreis (nas proximidades de Argel): Aluno de Bachelard, foi depois professor na École Normale Supérieure de Paris até 1981, ano em que foi tragicamente colhido pela doença mental. É autor de dois livros bem conhecidos: *Por Marx* (1965) e, em colaboração, *Para ler o Capital* (1965).

Posicionando-se contra a revalorização do "jovem Marx" dos *Manuscritos,* contra as tentativas de camuflar Marx com Hegel ou com Husserl, ao risco de não mais se reconhecer o *verdadeiro* Marx, Althusser determinou-se a evidenciar a *especificidade* da teoria marxista. E o faz usando instrumentos intelectuais provenientes do estruturalismo e da epistemologia de Bachelard.

Antes de mais nada, no prefácio ao livro *Por Marx,* ele mostra que, por longo período, a filosofia marxista desenvolveu três funções, de maneira exclusiva: 1) a *função apologética* (no sentido de que era praticada a fim de justificar uma política bem precisa e uma práxis bem determinada); 2) a *função exegética* (consistindo no comentário a textos reputados como verdades definitivas); 3) a *função prática* (tendendo a "dividir o mundo com corte claro", com base na contraposição das classes, introduzindo essa divisão na própria ciência, que assim era cindida em "ciência burguesa" e "ciência proletária").

Althusser reage a esses usos e a essas reduções da filosofia marxista. Ele não distingue mais entre ciência burguesa e ciência proletária, mas sim entre ciência e ideologia (e, para ele, a *ideologia* não é uma teoria descritiva da realidade, e sim muito mais "uma vontade (...), uma esperança ou uma nostalgia", dispondo-se então

a "buscar a nova concepção de ciência na qual se baseia *O Capital*". Com esse objetivo, ou seja, visando identificar no interior do marxismo a teoria que está em condições de descrever a realidade, Althusser tem de enfrentar uma questão para ele decisiva, ou seja, a da *periodização* dos escritos de Marx. A análise dessa problemática leva-o à conclusão de que os escritos do "jovem Marx" são parte da *pré-história* do marxismo. Em suma, em 1842, Marx ainda era "racionalista e liberal", seguidor de Kant e Fichte; no período de 1842-1845, Marx transformou-se em racionalista "comunitário" e declarou-se discípulo de Feuerbach; em 1845, com as *Teses sobre Feuerbach* e *A ideologia alemã,* Marx realizou a sua brusca e decisiva passagem da ideologia à ciência. Para Althusser, trata-se de verdadeira "ruptura epistemológica" (no sentido de Bachelard): Marx abandona categorias filosóficas como "homem", "essência do homem", "alienação" e assim por diante, substituindo-as por novas categorias, como "forças produtivas", "relações de produção" etc. E, na opinião de Althusser, seriam precisamente essas novas categorias que tornariam possível o conhecimento científico da história.

7.5. Por que o marxismo é "anti-humanismo" e "anti-historicismo"

Com isso, porém, emerge com toda a clareza o *anti-humanismo* de Marx. O humanismo é ideologia, porque fala de "homem" completamente imaginário: o humanismo fixa o "homem" no centro e não percebe que ele desenvolve papel decididamente secundário. Em *Para ler o Capital,* Althusser afirma: "O sujeito *nada mais é do que o suporte das relações de produção* (...). A sua realidade não é mais consistente do que a de sutil suporte".

Em suma, é preciso compreender que "não temos a ver com homens concretos, senão com homens enquanto exercem certas funções determinadas na estrutura: portadores de força de trabalho, representantes do capital (...). Os homens só aparecem na teoria sob forma de suporte das relações implicadas na estrutura e as formas de sua individualidade como efeitos particulares da estrutura (...). Os indivíduos são somente os efeitos da estrutura".

Essa, portanto, é a razão por que *O Capital* constitui autêntica ruptura com as idéias de Marx anteriores a ele: *O Capital* nos dá os princípios necessários a fim de definir, para o modo de produção capitalista, "as diversas *formas de individualidade exigidas e produzidas* por esse modo de produção, segundo as funções das quais os indivíduos são *suportes*".

O anti-humanismo teórico de Marx, assim, é a condição para o conhecimento do mundo humano e para a sua transformação prática. Em *Por Marx* podemos ler: "Não é possível *conhecer*

alguma coisa sobre os homens senão sob a absoluta condição de reduzir a pó o mito filosófico (teórico) do homem. Desse modo, todo pensamento que se remetesse a Marx para restaurar de um ou de outro modo uma antropologia ou um humanismo filosóficos *teoricamente* nada mais seria do que pó".

O marxismo, porém, "em virtude da única ruptura epistemológica que o fundamenta", não somente é anti-humanismo, mas é também "anti-historicismo". A história não se desenvolve de modo linear, nem se aproxima progressiva e inevitavelmente de meta prefixada. Althusser sustenta que Marx só teria herdado de Hegel a idéia de que a história é "processo sem sujeito" e não a doutrina da dialética. A história não se realiza conforme um plano ou, de qualquer modo, de maneira unilinear, mas sim por *rupturas sucessivas.*

Desse modo, não é a dialética, mas a sobredeterminação que constituiria "a especificidade da contradição marxista". E a *sobredeterminação* é o efeito gerado pelo conjunto das circunstâncias concretas ou, se assim se preferir, pela convergência dos elos estruturais. Por isso, a contradição econômica é "determinante, mas ao mesmo tempo determinada pelos diversos *níveis* e pelas diversas *instâncias* da formação social que anima". Desse modo, pode parecer que, mesmo não negando o caráter fundamental do momento econômico, Althusser, precisamente em razão do seu anti-historicismo, tende a atenuar o economicismo marxista.

Por outro lado, continua afirmando Althusser, se é verdade que a ciência não é ideologia, também é verdade que nenhuma sociedade humana pode prescindir da ideologia. A ideologia é *"a relação vivida pelos homens com o mundo".* A ideologia é a moral, a religião, a arte, a política. E todas essas coisas são ideologia porque, nelas, "a função prático-social prevalece sobre a função teórica (ou função de conhecimento)". E é "no seio dessa inconsciência ideológica (que) os homens *conseguem modificar suas relações vividas com o mundo".*

Mas não se deve pensar que são o homem e a ação de uma classe que fazem a história, nem que esta se dirija de modo necessário em direção a um fim *progressivo* (entre outras coisas, os *fatos* não são *valores*). Para Althusser, a história deve ser vista muito mais como uma série descontínua de conjunturas de várias estruturas e os indivíduos, como as classes, não são compreensíveis fora das estruturas e de suas conjunturas.

Desde o início, as investigações de Althusser se haviam erguido conscientemente contra todas as interpretações negadoras da *especificidade* da teoria de Marx. Escreve ele: "Contra as interpretações idealistas-de-direita da teoria marxista como 'filosofia do homem' e do marxismo como humanismo teórico; contra a

confusão tendenciosa, tanto positivista como subjetivista, da ciência e da 'filosofia' marxista; contra o historicismo (relativista) oportunista, de direita e de esquerda; contra a redução evolucionista da dialética materialista a dialética 'hegeliana' e, em geral, contra as posições burguesas e pequeno-burguesas, procurei defender, qualquer tenha sido o resultado, à custa de erros e imprudências, alguns conceitos fundamentais que podem ser resumidos em um só: a especificidade radical de Marx, a sua novidade revolucionária, tanto teórica como política, diante da ideologia burguesa e pequeno-burguesa, com a qual ele teve que *romper* para se tornar comunista e fundar a ciência da história e com a qual, ainda em nossos dias, temos ainda e sempre que *romper* a fim de nos tornarmos, permanecermos ou voltarmos a nos tornar marxistas".

8. O neomarxismo na Itália

8.1. Antonio Labriola: "o marxismo não é positivismo nem naturalismo"

O pensador mais original do neomarxismo italiano, sem dúvida, foi Antônio Gramsci (1891-1937). Entretanto, antes dele, o marxismo fôra estudado, interpretado e difundido sobretudo por Antônio Labriola (1843-1904), que foi aluno de Spaventa em Nápoles e depois professor em Roma. Aproximando-se de Hegel por influência de Spaventa, Labriola, em um segundo momento — nas décadas de 1870/80 —, manifestou acentuado interesse por Herbart, até que, por volta de 1880, converteu-se ao marxismo. O escrito *Em memória do manifesto dos comunistas* é de 1896 e *Sobre o materialismo histórico* é de 1897.

Antes de mais nada, Labriola procura acentuar a distinção entre marxismo e positivismo. Do positivismo, Labriola aceita o método científico, mas rejeita a visão materialista do universo. A palavra *matéria,* escreve ele, "é sinal ou recordação de cogitação metafísica ou (...) é expressão do último substrato hipotético da experiência naturalista". Entretanto, o *materialismo histórico* não é metafísica da *matéria* nem opera "no campo da física, da química, da biologia". Em suma, o marxismo não é materialismo metafísico nem naturalismo.

Insiste Labriola: a *cultura* não é *natureza,* ainda que os dois momentos se entrelacem continuamente. Não se trata "de indagar sobre o viver humano, isto é, estudar "as condições explícitas do viver humano, no sentido de que ele não é mais simplesmente animal". E, indagando sobre o homem que não é mais simplesmente animal, mas que produz instrumentos e cultura e que é capaz de

projetos voltados para fins determinados, o materialismo histórico nunca poderá se reduzir a materialismo mecanicista, já que o homem não é somente natureza. Labriola, portanto, critica firmemente o materialismo metafísico, o naturalismo e o materialismo mecanicista, três teorias interligadas que tipificam o positivismo. E as critica com base em fundamental preocupação *humanista,* que vê no homem o *homo faber,* o sujeito que faz a história.

8.2. A concepção materialista da história

É aí que se inserem as convicções de Labriola sobre a *vexata quaestio,* que, no desenvolvimento do marxismo, diz respeito às relações entre estrutura e superestrutura. Somente "o amor ao paradoxo, sempre inseparável do zelo dos apaixonados divulgadores de doutrina nova, pode ter induzido alguns à crença de que, para escrever a história basta evidenciar unicamente o 'momento econômico' (freqüentemente ainda não identificado e muitas vezes não identificável em absoluto) para se poder atirar fora todo o resto, como fardo inútil". Engels (com quem Labriola manteve correspondência) já evidenciara que os fatos históricos são explicáveis por meio da estrutura econômica a eles subjacente apenas "em última instância". Com isso, não se está de modo algum dizendo que Labriola rejeita a tese central do materialismo histórico. Ao contrário, escreve ele, "é indiscutível (...) para nós o princípio de que não são as formas da consciência que determinam o ser do homem, senão precisamente o modo de ser que determina a consciência".

Mas, prossegue Labriola, *"essas formas da consciência,* como são determinadas pelas condições de vida, *constituem também a história,* que não é somente anatomia econômica". A teoria do materialismo histórico, isto é, a teoria da primariedade da estrutura econômica sobre a superestrutura das idéias, "não pode, à maneira de talismã, valer continuamente e à primeira vista como meio infalível para resumir em elementos simples a imensa maquinaria e a complicada engrenagem da sociedade". E isso pelo fato de que "a estrutura econômica subjacente, que determina todo o resto, não é simples mecanismo do qual brotam, como efeitos automáticos e maquinais imediatos, instituições, leis, costumes, pensamentos, sentimentos e ideologias. Mas, daquele substrato para todo o resto, o processo de derivação e mediação é muito complexo, freqüentemente sutil e tortuoso, nem sempre decifrável".

Contrário ao positivismo, crítico do "darwinismo político e social", que entende a história humana como "parte e prolongamento da natureza", e avesso à interpretação superexemplificatória e "vulgar" do materialismo histórico, Labriola, obviamente, também rejeita qualquer forma de idealismo. O idealismo se equivoca

porque "considera as coisas empiricamente existentes como reflexo, reprodução, imitação, exemplo, conseqüência ou algo assim de um pensamento, digamos, pressuposto".

É impossível explicar a história humana com o *automatismo* (da estrutura-superestrutura), mas também é impossível fazê-lo com o *voluntarismo*. Por isso, Labriola propugna um materialismo histórico como filosofia da práxis, que vê no "conhecer agindo" a ação humana na história, esse "viver humano" que, como tal, se configura e se desenvolve "pelo suceder-se e aperfeiçoar-se da atividade do próprio homem, em dadas e variáveis condições", como é o caso, precisamente, "das condições de ambiente, de terreno, de meios disponíveis, de circunstâncias da experiência".

Desse modo, a concepção filosófica de Labriola apresenta-se como materialismo histórico que pretende apresentar-se como visão realista geral da vida e do mundo, como crítica da economia política (que assim é desmascarada em sua suposta indefectibilidade "natural") e como interpretação da política do proletariado em luta contra a burguesia. Mas, repetindo, na opinião de Labriola, essa doutrina "não pretende ser a visão intelectual de grande plano ou projeto, e sim *apenas método de investigação e concepção.* Não por acaso Marx falava de sua descoberta como de fio condutor. E por essa razão, precisamente, é análoga ao darwinismo, que também é um método, não sendo e nem podendo ser repetição modernizada da construída e construtiva *Naturphilosophie,* utilizada por Schelling e companhia".

8.3. Antônio Gramsci: a "filosofia da práxis" contra a "filosofia especulativa" de Croce

Desenvolvido sobretudo nos seus *Cadernos do cárcere,* o pensamento de Antônio Gramsci constitui uma das mais notáveis *reelaborações* do marxismo neste século, seja por sua constante referência a problemas sociais, culturais e políticos concretos, seja por sua intenção de *inserir o marxismo na tradição italiana.* A esse objetivo, precisamente, correspondem, por exemplo, os seus estudos sobre Maquiavel, sobre a Renascença italiana, sobre a questão meridional, sobre os católicos, sobre suas instituições e organizações, sobre os movimentos operários, sobre as camadas intelectuais italianas, sobre as formas de greve e os conselhos operários, sobre a filosofia de Benedetto Croce.

Nascido em Ales (na província de Cagliari) em 1891, Gramsci, que provinha de família pobre, conseguiu se matricular na Universidade de Turim, depois de concluídos seus estudos secundários, graças a uma bolsa de estudos. Por volta de fins de 1914, porém, deixou a universidade para se dedicar à atividade política. Junta-

mente com outros, foi promotor da experiência turinense dos "conselhos de fábrica".

Sempre mais insatisfeito com a política do Partido Socialista, em 1921 estava entre os fundadores do Partido Comunista. Já em 1919, juntamente com Palmiro Togliatti, dera vida ao "Nova Ordem", inicialmente semanal e depois diário. Em 1922, convidado pela Internacional a ir a Moscou, Gramsci conheceu Lênin. Voltando à Itália em 1924, foi eleito deputado e passou a dirigir o "Unità", órgão do Partido Comunista. Preso pela polícia fascista em novembro de 1926, foi condenado em 1928 pelo tribunal especial a vinte e quatro anos de prisão, a serem cumpridos em Turi. Obtendo redução da pena, Gramsci foi libertado em abril de 1937, mas sua condição física já era muito precária. Morreu em uma clínica romana uma semana depois de ter obtido a liberdade. Suas *Cartas da prisão* são humanísticas.

Assim, uma das intenções de fundo da reflexão filosófica de Gramsci foi a de inserir o marxismo na tradição italiana. E foi por essa razão que, antes de mais nada, ele teve que se defrontar com a filosofia de Benedetto Croce e com a hegemonia que ele conquistara na cultura italiana. Achava Gramsci que um dos motivos do sucesso do historicismo croceano foi o fato de Croce ter lutado com eficácia "contra a transcendência e a teologia em suas formas peculiares ao pensamento religioso-confessional". Ligado a isso também se encontra o fato de que a filosofia de Croce, em comparação com as outras filosofias tradicionais, expressou "maior adesão à vida", afirmando que "a filosofia deve resolver os problemas que, em seu desenvolvimento, o processo histórico apresenta a cada vez".

Entretanto, na opinião de Gramsci, Croce permanece ligado a uma "filosofia especulativa", a uma *metafísica* da história, pela qual "no processo dialético se pressupõe 'mecanicamente' que a tese deva ser 'conservada' pela antítese para não destruir o próprio processo, que assim é 'previsto', como uma repetição ao infinito, mecânica e arbitrariamente fixada". Desse modo, a filosofia de Croce é uma "filosofia especulativa" e Gramsci lhe opõe a sua *Filosofia da práxis* ou historicismo absoluto, entendido como "a mundanização e terrenidade absolutas do pensamento, um humanismo absoluto da história". Em outros termos, "a filosofia da práxis deriva certamente da concepção imanentista da realidade, mas depurada de todo aroma especulativo e reduzida a pura história, historicidade ou puro humanismo".

8.4. O "método dialético" e a revolução contra *O Capital*

A filosofia da práxis elimina "todo resíduo de transcendência e teologia". E, por outro lado, não pode conceber a *estrutura* de

maneira especulativa e doutrinária, como se fosse "um deus oculto". A estrutura, ao contrário, deve ser concebida "historicamente como o conjunto das relações sociais em que os homens reais se movem e agem". Assim, as filosofias especulativas idealistas não servem para compreender a história, mas também são inadequados os esquemas simplistas do vulgar-marxismo, além de, por exemplo, ser desviadora a tentativa do filósofo russo Bukarin de reduzir a análise marxista da sociedade a exame efetuado a partir da perspectiva de uma sociologia guiada por método grosseiramente positivista.

Para Gramsci, a sociologia é "a filosofia dos não filósofos" e "evolucionismo vulgar", que não pode captar os acontecimentos históricos, os quais não podem ser adequadamente estudados com os métodos típicos das ciências naturais. A história humana não se deixa enjaular em esquemas filosóficos ou em uniformidades científicas: a vontade revolucionária organizada pode vencer toda pretensa necessidade e pode infringir regularidades estabelecidas.

A compreensão da história necessita de método próprio: o *método dialético,* que foi domesticado por Croce, não foi compreendido pelos vulgar-marxistas e foi ignorado pelos sociólogos. Somente a dialética nos permite compreender o que é a realidade, enquanto ela é a consciência das contradições sociais em que vivem homens reais e que, em situações concretas, devem ser enfrentadas por homens reais, que têm às suas costas uma tradição específica e não outra qualquer.

A necessidade da dialética para a compreensão dos processos históricos, na opinião de Gramsci, demonstra-a precisamente a *Revolução de outubro:* como escreveu Gramsci, tratou-se de *revolução contra o "Capital",* no sentido de que a revolução russa se realizou contras as previsões de *O Capital,* que sustentava ser a revolução possível somente em país altamente industrializado e com um forte proletariado. Escreve ele: "Os fatos, porém, superaram as ideologias. Os fatos explodiram os esquemas teóricos segundo o quais a história da Rússia deveria se desenvolver segundo os cânones do materialismo histórico".

Mas exatamente aí, afirma Gramsci, vemos concretamente que o marxismo não pode ser especulação abstrata. O marxismo não é *doutrina,* mas práxis e consciência revolucionária. Essa é a lição que nos deriva da Revolução Russa e de Lênin: devemos ser marxistas sem ser doutrinários metafísicos. Na interpretação de Gramsci, o marxismo não é metafísica esclerótica: ele é filosofia que não está *acima* da história como juiz que emite sentenças ou vidente que faz profecias. O marxismo é muito mais filosofia que está *dentro* da história e a vivifica. Nesse sentido, para Gramsci, a revolução bolchevique é revolução claramente marxista.

8.5. A teoria da hegemonia

Com base nisso, não é difícil perceber que a filosofia da práxis de Gramsci constitui uma concepção do marxismo contrária às interpretações de cunho positivista e mecanicista. É concepção na qual os acontecimentos estruturais se entrelaçam e interagem com elementos humanos como a vontade e o pensamento. Essa, portanto, é a lição que se deve aprender de Lênin: como *sintetizar dialeticamente* teoria e práxis de modo a chegar à conquista do poder por uma força emergente que visa à criação de nova civilização. A lição de Lênin é importante não porque devamos *repeti-la,* mas porque nos indica a estratégia para penetrar (em condições diversas a serem analisadas) na cidadela, a fim de criar a sociedade socialista. Na realidade, "é impossível *decifrar* Gramsci sem referir-se a Lênin: (M. A. Machiocchi).

É precisamente aí que se insere a teoria gramsciana de "hegemonia". A sociedade se estrutura em classes. Ora, para que uma classe possa se colocar como sujeito histórico, isto é, como motor que guia e plasma a sociedade inteira, deve se "distinguir" e conquistar "autoconsciência crítica", vale dizer, deve se configurar como força que, com base na própria ideologia, na própria organização e na própria superioridade moral e intelectual, possa se configurar como classe *dirigente.*

Ora uma classe se torna dirigente quando, tendo forjado as energias e capacidades necessárias e percebendo o seu direito a dirigir a sociedade inteira, obtém o consentimento das classes subalternas, fundando assim um *bloco histórico,* isto é, um sistema articulado e orgânico de alianças sociais ligadas por ideologia comum e por cultura comum. Escreve Gramsci: "Nunca existiu Estado sem hegemonia" e, em substância, a luta entre duas classes pelo domínio é "luta entre duas hegemonias". Por tudo isso, devemos distinguir entre a *classe dominante* e a *classe dirigente:* "A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como 'domínio' e como 'direção intelectual e moral'."

Em outros termos, "na construção da *hegemonia,* parte-se da direção e da capacidade de indicar soluções para os problemas de uma sociedade e de bater-se eficazmente por tais soluções. A *direção* permite construir o *domínio.* Quando decai a capacidade de *dirigir,* de indicar a solução para os problemas, a *hegemonia* entra em crise: o domínio ainda manterá aquelas forças sociais e políticas no poder por certo período, mas elas já estão condenadas " (L. Gruppi). E então teremos a revolução, que explode e abre caminho no interior do *vazio de direção* criado por uma classe que controla a cidadela, mas que não sabe mais dirigir e perde o consentimento das classes subalternas. E o perde porque, nesse meio tempo,

nasceu e se desenvolveu nova classe dirigente e hegemônica, que ainda não é dominante, mas que, percebendo com força o seu direito a sê-lo, se tornará tal — e, se preciso for, com a violência.

8.6. Sociedade política e sociedade civil

Mas deve-se ir além: a distinção entre domínio e hegemonia permite a Gramsci traçar outra significativa distinção, entre *sociedade política* e *sociedade civil*. A sociedade política é dada pelo Estado, isto é, pelo poder como força, ou seja, pela máquina jurídico-coercitiva; já a *sociedade civil* é dada pela trama das relações que os homens estabelecem em instituições como os sindicatos, os partidos, a Igreja, a imprensa, a escola e assim por diante.

E é exatamente nas instituições da sociedade civil que a classe que visa a hegemonia deve difundir, através de ação cotidiana e incessante, os seus valores, as suas crenças, os seus ideais, criando assim a unidade moral e intelectual entre os diversos grupos sociais e criando o consenso em torno de uma cultura que se apresenta com o crisma da validade universal e com a força persuasiva da capacidade de resolver os problemas prementes da vida nacional. E, criando o consenso, o grupo social hegemônico cria a base do domínio. Escreve Gramsci, ainda nos *Cadernos (A Renascença):* "Um grupo social pode — aliás, deve — ser dirigente antes mesmo de conquistar o poder governativo (essa é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente na mão, torna-se 'dominante' mas também deve continuar a ser 'dirigente'."

Desse modo, a história não é mais concebida, segundo o esquema clássico marxista, como a história do desenvolvimento das forças produtivas, e sim muito mais como a história (densa de contrastes, de inter-relações, de crise de diversos tipos) da gênese e da expansão de princípios hegemônicos ou modelos culturais diferentes, aliás, antagônicos: a história, como escreve Gramsci sem meios-termos, é "sempre luta entre dois princípios hegemônicos, entre duas religiões".

Assim, *no desenvolvimento da história, é a superestrutura que se torna fundamental.* Com isso, Gramsci refuta e subverte a sociologia de Marx. A relação entre estrutura e superestrutura, "embora em esquema de ação recíproca, se inverte: as ideologias tornam-se o momento primário da história e as instituições o momento secundário" (N. Bobbio). A conseqüência direta disso é que, embora subvertendo a relação entre estrutura e superestrutura, Gramsci pode se considerar dentro da tradição marxista pelo fato de que, entre os seus diversos filões, dá continuidade ao filão *jacobino,* vale dizer, o projeto de realizar a filosofia através da

revolução totalitária. Com efeito, segundo Marx, a filosofia não deve contemplar o mundo, mas sim transformá-lo.

8.7. O intelectual "orgânico", o partido como "moderno príncipe" e a revolução como "guerra de posições"

O grupo social que pretende conquistar a cidadela, portanto, deve antes de mais nada elaborar uma cultura própria, uma visão de mundo e um conjunto de ideais que o ponham em condições de apresentar a sua candidatura à direção da sociedade nacional. Mas isso não basta, já que também deve se organizar para difundir essa cultura entre as massas e fazê-la transformar-se em patrimônio nacional. Ao mesmo tempo, deve dar vida a um organismo autônomo que discipline de modo férreo as forças sociais interessadas na mudança e que pretendem instituir nova organização social.

Aí estão precisamente as raízes das duas grandes questões enfrentadas por Gramsci: *a função dos intelectuais* e a *natureza do partido*. E isso pelo fato de que "uma 'massa' não se 'distingue' e não se torna 'independente' sem se organizar. E não há organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico do nexo teoria-prática se distinga concretamente em uma camada de pessoas 'especializadas' na elaboração conceitual e filosófica". Os intelectuais, portanto, são necessários para a construção do socialismo: eles são os "representantes da ciência e da técnica" que dão "ao proletariado a consciência de sua missão histórica".

Desse modo, como a justa consciência de classe constitui o ponto central da teoria marxista da revolução, pode-se compreender muito bem por que os intelectuais assumem papel central na concepção gramsciana do desenvolvimento da história: "Eles devem elaborar e difundir a doutrina do socialismo; devem organizar as massas em exército compacto e fortemente disciplinado; devem também dirigir o movimento revolucionário, tanto na fase que precede a conquista da hegemonia como na fase da gestão direta do poder" (L. Pellicani).

Assim, o intelectual não é mais o desinteressado pesquisador da verdade: ele se configura como agente do partido. Deve se transformar, escreve Gramsci, em "político, dirigente orgânico de partido", ou seja, deve "se dedicar ativamente à vida prática como construtor, organizador e persuasor permanente". E intelectuais não são somente os que comumente se dizem tais: para Gramsci, sob a denominação de intelectuais devemos abranger "em geral, todo o segmento social que exerce funções organizativas em sentido lato, seja no campo da produção, seja no campo da cultura, seja no campo político-administrativo". O intelectual é "funcionário", "persuasor permanente", "agente da classe dominante".

Mas, enquanto os intelectuais italianos, da Renascença em diante, não souberam unificar culturalmente a sociedade e, como Croce e Gentile, pretenderam representar a "alta cultura" oposta à e separada da "cultura popular", o intelectual marxista é ao contrário, *intelectual orgânico.* Ele não se afasta das massas populares; ao contrário, ele compartilha os problemas e faz suas as premências e aspirações das massas populares, procurando apresentar-lhes uma interpretação cultural e ideal válida e consistente, em condições de congregar sempre mais essas massas e influir hegemonicamente sobre a sociedade mais ampla, a qual deverá ser educada na nova perspectiva e na nova cultura. Na realidade, escreve Gramsci, "toda relação hegemônica é necessariamente relação pedagógica".

Na visão de Gramsci, portanto, o intelectual orgânico tende a se identificar com o dirigente ou o responsável do partido. E o próprio partido, interpretando os interesses e as aspirações dos seus membros e oferecendo-lhes "todas as satisfações que encontravam antes em multiplicidade de organizações", tende a se situar como intelectual orgânico por excelência. O Partido Comunista "representa a totalidade dos interesses e das aspirações da classe trabalhadora", é a encarnação da vontade coletiva revolucionária jacobina — e, portanto, o moderno príncipe.

Somente que, diferentemente do que é em Maquiavel, "o moderno príncipe (...) não pode ser pessoa real, indivíduo concreto; pode ser somente organismo, elemento social complexo, no qual *já tenha se iniciado* a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada *parcialmente na ação.* Esse organismo *já é dado* pelo desenvolvimento histórico: é o partido político, a *primeira* célula em que se resumem os *germes* da vontade coletiva que *tendem* a se tornar universais e totais".

O partido é o "foco da fé" e o "depositário da doutrina". Ele, portanto, é o moderno príncipe. Escreve Gramsci: "Desenvolvendo-se, o moderno príncipe envolve todo o sistema de relações intelectuais e morais, enquanto o seu desenvolvimento significa precisamente que todo ato é concebido como útil ou danoso, como virtuoso ou mau, somente enquanto tem como ponto de referência o próprio moderno príncipe e serve para aumentar o seu poder ou contrastá-lo. Na consciência, o príncipe toma o lugar da *divindade* e do *imperativo categórico,* tornando-se a base do laicismo moderno e de todas as relações de costume".

É por isso que Gramsci afirmava que o socialismo é *"a religião que deve matar o cristianismo"*. E o partido é a Verdade: daí deriva a idéia gramsciana da subordinação sem reservas do militante à vontade do partido, que é "centralizado", "ideologicamente unido" e temperado por uma "disciplina férrea". E daí a idéia de que se

deve combater, com toda a firmeza possível, todos "os desvios chamados 'científicos' ". O partido é como uma igreja. E a revolução é como a guerra: "Deve ser minuciosamente preparada por um estado-maior operário, assim como a guerra é preparada pelo estado-maior do exército".

Apesar de escrever isso em artigo no "Nova Ordem", mais tarde Gramsci mudaria a estratégia da ação revolucionária, que não seria mais embate frontal, como no caso da Revolução Russa, mas guerra de posições e desgaste. E, em defesa de sua tese, apresenta as seguintes considerações: "No Oriente, o Estado era tudo e a sociedade civil era primordial e gelatinosa; no Ocidente, havia uma justa relação entre Estado e sociedade civil e nos movimentos do Estado se percebia logo uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por detrás da qual se encontrava uma forte corrente de fortalezas e casamatas". Assim sendo a revolução não pode triunfar no Ocidente mediante choque frontal com a trincheira do Estado, porque essa trincheira está muito bem solidificada e protegida. Pelo contrário, a revolução triunfará pela adoção de uma estratégia que se assemelha à "guerra de posições", através da qual se desgaste o inimigo, penetrando então nas "casamatas" e "fortalezas" da sociedade civil. Esse é o único caminho que pode levar o Partido Comunista à cidadela dos países ocidentais.

Com base nisso tudo, ninguém pode negar o interesse e a coerência do projeto de Gramsci. Entretanto, muito poucos satisfazem-se com a idéia de partido onívoro e totalitário, que, fora e além de qualquer controle público, acredita poder criar a "verdade" por decreto e determinar o que é a justiça por meio de atos de arbítrio. A sociedade sonhada por Gramsci é sociedade sectária, baseada em maniqueísmo moral. É exatamente o oposto da sociedade aberta. E mostra que, em cada utopista, sempre vive um totalitário.

Capítulo XXXI

A ESCOLA DE FRANCOFORTE

1. Gênese, desenvolvimento e programa da escola de Francoforte

A escola de Francoforte teve sua origem no *Instituto de Pesquisa Social* fundado em Francoforte, no início da década de 20, com um legado de Félix Klein, homem abastado e progressista. O primeiro diretor do Instituto foi Karl Grünberg, marxista austríaco, historiador da classe operária. Sucedeu-lhe inicialmente Friedrich Polloch e mais tarde, em 1931, Max Horkheimer. E foi precisamente com a nomeação de Horkheimer a diretor que o Instituto passou a adquirir importância sempre maior, assumindo a fisionomia de escola, que elaborou o *programa* que passou para a história das idéias com o nome de "teoria crítica da sociedade".

A revista do Instituto era o "Arquivo de história do socialismo e do movimento operário", onde não apareciam somente estudos sobre o movimento operário, mas também escritos de Karl Korsch (inclusive o seu trabalho sobre *Marxismo e filosofia*), György Lukács e David Riazanov, diretor do Instituto Marx-Engels de Moscou. Em 1932, porém, Horkheimer deu vida à "Revista de pesquisa social", que pretendia retomar e desenvolver a temática do "Arquivo", mas que se apresentava com posicionamento certamente "socialista" e "materialista", cuja tônica, porém, era posta na *totalidade* e na *dialética*: a pesquisa social é "a teoria da sociedade como um todo"; ela não se resume ou se dissolve em investigações especializadas e setoriais, mas tende a examinar as relações que ligam reciprocamente os âmbitos econômicos com os históricos, bem como os psicológicos e culturais, a partir de uma visão global e crítica da

Theodor W. Adorno (1903-1969), filósofo e musicólogo, expoente dos mais significativos da escola de Francoforte.

sociedade contemporânea. É aí que se instaura aquele *laço entre hegelianismo, marxismo e freudismo* que caracteriza a escola de Francoforte e que, embora nas diversas variantes apresentadas pelos vários pensadores da escola, viria a ser um constante ponto de referência da *teoria crítica da sociedade.*

Na intenção de Horkheimer, a teoria crítica da sociedade surge para "encorajar uma teoria da sociedade existente considerada como um todo", mas uma teoria que fosse precisamente *crítica,* ou seja, capaz de fazer emergir a contradição fundamental da sociedade capitalista. Escrevia Horkheimer: "Existe um posicionamento humano que tem como objeto a própria sociedade. Ele não está voltado para 'algum inconveniente secundário', mas se apresenta muito mais como necessariamente ligado a toda a organização da estrutura social". E os objetivos desse posicionamento "vão além da práxis social predominante". Em poucas palavras: o teórico crítico é "o teórico cuja única preocupação consiste no desenvolvimento que conduza à sociedade sem exploração".

A teoria crítica da sociedade "persegue de modo inteiramente consciente o interesse da organização racional da atividade humana". A teoria crítica pretende ser uma compreensão totalizante e dialética da sociedade humana em seu conjunto e, para sermos mais exatos, dos mecanismos da sociedade industrial avançada, a fim de promover sua transformação racional que leve em conta o homem, sua liberdade, sua criatividade, seu desenvolvimento harmonioso em colaboração aberta e fecunda com os outros, ao invés de um sistema opressor e sua perpetuação.

Para compreendê-las corretamente, as teorias da escola de Francoforte devem ser adequadamente enquadradas no arco do período histórico em que foram elaboradas: trata-se do período que vivem o pós-guerra, que fez a experiência do fascismo e do nazismo no Ocidente e a do stalinismo na Rússia; que depois foi atravessado pelo furacão da Segunda Guerra Mundial e que assistiu ao desenvolvimento maciço, onipresente e irrefreável da sociedade tecnológica avançada.

Desse modo, podemos encontrar no centro das reflexões da escola de Francoforte tanto as mais importantes questões políticas como também aqueles problemas teóricos sobre os quais se delongara o marxismo ocidental (Lukács, Korsch), em contraste com pensadores como Dilthey, Weber, Simmel, Husserl ou os neokantianos, contraste que os francofortianos ampliarão também ao existencialismo e ao neopositivismo. O fascismo, o nazismo, o stalinismo, a guerra fria, a sociedade opulenta e a revolução não realizada, por um lado; e, por outro lado, a relação entre Hegel e o marxismo e entre este e as correntes filosóficas contemporâneas, como também a arte de vanguarda, a tecnologia, a indústria

cultural, a psicanálise e o problema do indivíduo na sociedade moderna são temas que se interligam na reflexão dos expoentes da escola de Francoforte.

Mas quem são esses expoentes da escola de Francoforte? Os primeiros membros do grupo foram os economistas Friedrich Pollock (autor da *Teoria marxista do dinheiro,* 1928, e da *Situação atual do capitalismo e perspectivas de reordenamento planificado da economia,* 1932) e Henryk Grossmann (autor de *A lei da acumulação e da derrocada no sistema capitalista,* 1929), o sociólogo Karl-August Wittfogel (célebre autor de *Economia e sociedade na China,* 1931, e do escrito sobre o *Despotismo oriental*, 1957, ensaio no qual analisa também a sociedade soviética), o historiador Franz Borkenau e o filósofo Max Horkheimer, aos quais se uniria pouco depois o filósofo, musicólogo e sociólogo Theodor Wiesengrund Adorno. Depois, entrariam para o grupo o filósofo Herbert Marcuse, o sociólogo e psicanalista Erich Fromm, o filósofo e crítico literário Walter Benjamin (autor, entre outras coisas, de *A origem do drama barroco alemão,* 1928, e de *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica,* 1936), o sociólogo da literatura Leo Löwenthal (autor de *Sobre a situação social da literatura,* 1932) e o politicólogo Franz Neumann.

Com a tomada do poder por Hitler, o grupo de Francoforte foi obrigado a emigrar, primeiro para Genebra, depois para Paris e, por fim, para Nova Iorque. Mas, apesar das peripécias e dificuldades, foi nesse período que apareceram alguns dos trabalhos de maior destaque da escola de Francoforte, como os *Estudos sobre a autoridade e a família* (Paris, 1936) e *A personalidade autoritária* (obra que seria ultimada em 1950). Este último trabalho coletivo (de Adorno e colaboradores) é desenvolvimento muito sagaz dos *Estudos sobre a autoridade e a família.*

Entretanto, inclusive devido aos exemplos, escolhidos somente entre os estudantes norte-americanos, este último trabalho se apresenta como obra certamente menos estimulante do que a primeira, onde, ao contrário, o leque das temáticas típicas da escola de Francoforte encontra tratamento muito preciso. Ela, com efeito, discute a centralidade e a ambigüidade do conceito de autoridade, a família como lugar privilegiado para a reprodução social do consenso, a aceitação pelos homens de condições insuportáveis vividas como naturais e imodificáveis, a crítica da racionalidade tecnológica, a necessidade de uma colocação metodológica em condições de neutralizar os defeitos das pesquisas setorias "positivistas" e assim por diante.

Depois da Segunda Guerra Mundial, Marcuse, Fromm, Löenthal e Wittfogel ficaram nos Estados Unidos, ao passo que Adorno, Horkheimer e Pollock voltaram para Francoforte. Aliás,

em 1950 renasceu o "Instituto de pesquisa social", dele saindo sociólogos e filósofos como Alfred Schmidt, Oskar Negt e Jürgen Habermas, o mais conhecido de todos (de cujas obras deve-se recordar pelo menos *A lógica das ciências sociais,* 1967, o *Conhecimento e interesse,* 1968).

2. Adorno e a "dialética negativa"

Em *Dialética negativa* (1966), Adorno (1901-1969) faz uma precisa opção pelo Hegel "dialético" em contraposição ao Hegel "sistemático": ele escolhe o potencial crítico (ou "negativo") da dialética desenvolvida na *Fenomenologia do espírito,* rejeitando a dialética como sistema, assim como ela se delineia na *Lógica* e na *Filosofia do Direito.* Contra a dialética da síntese e da conciliação, Adorno baseia-se na dialética da negação, na *dialética negativa,* isto é, na dialética que nega a identidade entre realidade e pensamento e que, portanto, desbarata as pretensões da filosofia de captar a totalidade do real, revelando-lhe o "sentido" oculto e profundo.

Em seu trabalho de 1931 (*A atualidade da filosofia*) Adorno já dissera que "quem escolhe hoje o trabalho filosófico como profissão deve renunciar à ilusão da qual partiam anteriormente os projetos filosóficos: a ilusão de que, por força do pensamento, é possível captar a totalidade do real. Nenhuma razão justificativa poderia encontrar-se a si mesma em uma realidade cuja ordem e cuja forma rejeitam e reprimem toda pretensão da razão". A presunção dos sistemas filosóficos de "perscrutar as intenções ocultas e patentes da realidade" é verdadeiramente uma ilusão, que se baseia no não demonstrado pressuposto de que "o ser é de fato correspondente ao pensamento e a ele acessível".

E se trata precisamente de uma ilusão, como o demonstra a falência das metafísicas tradicionais, da fenomenologia, do idealismo, do positivismo, do marxismo oficial ou do iluminismo. E, quando essas teorias se apresentam como *teorias positivas*, elas se transformam em ideologias, como escreve Adorno: "A filosofia, como hoje ela se apresenta, nada mais serve do que para mascarar a realidade e eternizar o seu estado presente".

Somente afirmando a não-identidade entre ser e pensamento é que se pode garantir a não-camuflagem da realidade, que não se nos apresenta em absoluto de forma harmônica ou, de qualquer modo, dotada de sentido: nós vivemos *depois de Auschwitz* e "o texto que a filosofia deve ler é incompleto, cheio de contrastes e lacunas, onde muito pode ser atribuído à cega demonia". Somente afirmando a não-identidade entre ser e pensamento podemos esperar

desmascar os sistemas filosóficos que tentam "eternizar" o estado presente da realidade e bloquear qualquer ação transformadora e revolucionária.

A dialética é a luta contra o domínio do *idêntico,* é a rebelião dos particulares contra o mau universal. Na verdade, escreve Adorno nos *Três estudos sobre Hegel* (1963), "a razão torna-se impotente para captar o real, não por sua própria impotência, mas porque o real não é razão". Por isso, é função da *dialética negativa* subverter as falsas seguranças dos sistemas filosóficos, trazendo à luz o não-idêntico que eles reprimem e chamando a atenção para o individual e o diferente que elas subestimam. Como podemos ler em *Dialética negativa,* "o singular é tanto mais como menos do que a sua determinação universal"; o singular não se deixa prender pelas redes de um sistema: "o que ele é, é sempre mais do que ele mesmo".

Para Adorno, em essência, "a filosofia tradicional se ilude de estar conhecendo o dessemelhante ao torná-lo semelhante". Mas o real não é a razão. E isso comprova que "a crítica desenvolvida em relação à identidade tende na direção do objeto". Em outros termos, a dialética negativa não é *dialética idealista,* que mascara com esquemas conceituais a realidade, e sim muito mais uma *dialética materialista,* para a qual a realidade não é absolutamente racional e segundo a qual uma realidade despedaçada, não pacificada e irredutível infringe e demistifica todas as tentativas filosóficas, toda "totalidade" tanto teórica como prática, isto é, política.

Como diz Adorno, "o indicador do primado do objeto é a impotência do espírito em todos os seus juízos, assim como na organização da realidade. O elemento negativo, ou seja, que o espírito não conseguiu a conciliação juntamente com a identificação, torna-se motor de sua própria demistificação". Então, "com o primado do objeto, a dialética torna-se materialista". Os idealistas (mas também outros) procuram calar a realidade com a força das idéias, enquanto Adorno procura fazer falar a realidade contra a prepotência dos sistemas filosóficos, seu fechamento e sua abstração e procura modificar as categorias cognoscitivas e subverter aquelas esquematizações que *já decidiram,* por exemplo, o que é e o que não é importante, o que é e o que não é atual.

Escreve Adorno em *Minima moralia* (1951): "A idéia do importante se inspira em critérios organizativos e a idéia do atual se mede pela tendência objetiva cada vez mais forte. A esquematização em importante e secundário repete formalmente a hierarquia dos valores da práxis dominante (...). A divisão do mundo em coisas principais e acessórias (...) sempre contribuiu para neutralizar, como simples exceções, os fenômenos com base na extrema injustiça social".

Em suma, a *dialética negativa* de Adorno procura atingir a "totalidade" em filosofia e na política. Trata-se de salvaguarda das diferenças, do individual e do qualitativo. Pretende ser defesa contra uma cultura "culpada e miserável", já que, como diz Adorno em *Dialética negativa,* ninguém pode esconder o fato de que, "depois de Auschwitz, toda a cultura, inclusive a crítica premente a ela, é uma varredura".

3. Adorno e Horkheimer: a dialética do iluminismo

Uma vez entendida a intenção de fundo da dialética negativa, não é mais difícil compreender o modo como Adorno se defronta não somente com as correntes da filosofia moderna e contemporânea, mas também com as concepções políticas, os movimentos artísticos e as mudanças sociais de nossa época. Nas mãos de Adorno, a dialética negativa se transforma em crítica da cultura, ou melhor, em "teoria crítica da sociedade".

No que se refere ao idealismo, a sua "pretensão filosófica à totalidade (...) esvaiu-se em fumaça"; o neokantismo se resumiu a vazios formalismos; quanto ao positivismo, "deve-se dizer que a tese de que todas as interrogações filosóficas podem se resumir em princípio nas ciências particulares sequer hoje é algo incontrovertível, ao abrigo de dúvidas e, sobretudo, ela própria não é tão filosoficamente desprovida de pressupostos como se apresenta"; embora ambiciosa e refinada, a fenomenologia de Husserl permanece como programa irrealizável; o existencialismo de Heidegger é primitivismo e irracionalismo; o positivismo se reduz à aceitação acrítica dos "fatos", do existente, não percebendo que os fatos não são dados irremovíveis, e sim muito mais problemas.

Adorno deve muito a Hegel, mas, em sua opinião, também Hegel, por um lado, acaba caindo no sistema que falseia a realidade, enquanto, por outro lado, mostra clara tendência positivista a ceder aos fatos. Declaradamente próximo ao marxismo, Adorno também não deixa de rejeitar todas aquelas suas formas dogmáticas que, a priori sabem em que prateleira devem catalogar um fenômeno, sem, porém, nada conhecer do fenômeno. Contrário à sociologia de tipo humanístico ("a sociologia não é ciência do espírito" já que os seus problemas não são os da consciência ou do inconsciente, porém problemas referentes "à relação ativa entre o homem e a natureza e às formas objetivas da associação entre homens, não resumíveis ao espírito como estrutura interior do homem"), Adorno criticou duramente, como veremos melhor adiante, a sociologia de matriz empirista (ou positivista), incapaz que seria de captar a peculiaridade típica dos fatos humanos e sociais em relação aos fatos naturais.

Esse ataque frontal (às vezes violento, às vezes injusto, mas só raramente pouco interessante) contra a cultura contemporânea, com efeito, é ataque contra aquelas imagens que Adorno considera imagens desviadoras da realidade, para onde tudo volta — imagens que, assim, não desenvolvem outra função senão a de servir ao poder, ao invés de dar voz a uma realidade desordenada como a da sociedade capitalista. E é exatamente dessa sociedade capitalista, ou melhor, da sociedade moderna, capitalista e comunista, que Adorno e Horkheimer nos apresentam o seu juízo na conhecida obra *Dialética do iluminismo* (1949), obra que se apresenta como análise da sociedade tecnológica contemporânea.

Por *iluminismo,* os dois autores não entendem somente aquele movimento de pensamento que caracterizou a época das luzes: eles pensam muito mais num itinerário da razão, que, partindo já de Xenófanes, pretende *racionalizar* o mundo, tornando-o manipulável pelo homem: "O iluminismo, no sentido mais amplo de pensamento em contínuo progresso, sempre perseguiu o objetivo de tirar o medo dos homens e torná-los senhores de si próprios. Mas a terra inteiramente iluminada resplandece sob a égide de triunfal desventura".

Com efeito, o iluminismo vai ao encontro da autodestruição. E isso ocorre porque ele ficou "paralisado pelo medo da verdade". Prevaleceu nele a idéia de que o saber é mais técnica do que crítica. E o medo de afastar-se dos fatos "é uma coisa só junto com o medo do desvio social". Desse modo, perdeu-se a confiança na *razão objetiva:* o que importa não é a veracidade das teorias, senão sua funcionalidade, funcionalidade em vista de fins sobre os quais a razão perdeu todo direito.

Em outros termos, a razão é pura razão instrumental. Ela é inteiramente incapaz de fundamentar ou propor em discussão os objetivos ou finalidades com que os homens orientam suas próprias vidas. A razão é razão *instrumental* porque só pode identificar, construir e aperfeiçoar os *instrumentos* ou meios adequados para alcançar *fins* estabelecidos e controlados pelo "sistema". Nós vivemos em sociedade *totalmente administrada,* na qual "a condenação natural dos homens é hoje inseparável do progresso social".

Com efeito, "o aumento da produtividade econômica, que, por um lado, gera condições para um mundo mais justo, por outro lado propicia ao instrumental técnico e aos grupos sociais que dele dispõem imensa superioridade sobre o resto da população. Diante das forças econômicas, o indivíduo é reduzido a zero. Estas, ao mesmo tempo, levam a nível jamais alcançado o domínio da sociedade sobre a natureza. Enquanto o indivíduo desaparece diante da máquina a que serve, é por ela provisionado melhor do

que jamais o fôra antes. No estado injusto, a impotência e a dirigibilidade da massa crescem com a quantidade de bens que lhe são fornecidos".

4. A indústria cultural

Para alcançar a sua funcionalidade, o "sistema", que é a sociedade tecnológica contemporânea, entre os seus principais instrumentos, pôs em funcionamento poderosa máquina: a *indústria cultural,* constituída essencialmente pelos *mass-media* (cinema, televisão, rádio, discos, publicidade, rotogravura etc.). É com a mídia que o poder impõe valores e modelos de comportamento, cria necessidades e estabelece a linguagem. E esses valores, necessidades, comportamentos e linguagem são uniformes porque devem alcançar a todos; são amorfos, assépticos; não emancipam, nem estimulam a criatividade; pelo contrário, bloqueiam-na, porque acostumam a receber passivamente as mensagens.

"A indústria cultural realizou perfidamente o homem como ser genérico. Cada qual é cada vez mais somente aquilo pelc qual pode substituir qualquer outro: ser consumível, apenas exemplar. Ele próprio, como indivíduo, é o absolutamente substituível, o puro nada (...). E isso pode ser visto também no *divertimento,* que não é mais o lugar da recreação, da liberdade, da genialidade, da verdadeira alegria. É a indústria cultural que fixa o divertimento e seus horários. E o indivíduo se submete. Como se submete às regras do "tempo livre", que é tempo programado pela indústria cultural. "A apoteose do tipo médio pertence ao culto do que é barato".

Desse modo, a indústria cultural não vincula propriamente uma ideologia: ela própria é ideologia, a ideologia da aceitação dos fins estabelecidos por "outros", isto é, pelo sistema. Foi assim que o iluminismo transformou-se no seu contrário. Queria eliminar os mitos, mas criou-os desmedidamente. Na definição de Kant, "o iluminismo é a saída do homem de estado de minoridade do qual ele próprio é culpado. Minoridade é a incapacidade de valer-se do seu próprio intelecto sem a guia de outro". Entretanto, hoje o indivíduo é zero, sendo guiado por "outros". Outrora, dizia-se que o destino do indivíduo estava escrito no céu; hoje, podemos dizer que é fixado e estabelecido pelo "sistema".

Para Adorno e Horkheimer, portanto, a situação está assim. Mas eles não desesperam, advertindo que, "se o iluminismo não capta a consciência desse momento regressivo, está assinando sua própria condenação", o que não deve acontecer, pois o que é necessário é "conservar, ampliar e desdobrar a liberdade, ao invés de acelerar (...) a corrida em direção ao mundo da organização".

5. Max Horkheimer: o eclipse da razão

5.1. O "lucro" e o "planejamento" como geradores de repressão

Em 1939, Horkheimer (1895-1973) afirma que "o fascismo é a verdade da sociedade moderna". Mas acrescenta logo que "quem não quer falar do capitalismo deve calar também sobre o fascismo". E isso porque, em sua opinião, o fascismo está dentro das leis do capitalismo: por detrás da "pura lei econômica" — que é a lei do mercado e do lucro —, está a "pura lei do poder". "A idelogia fascista mascara, a exemplo da velha ideologia da harmonia, a própria realidade: o poder de uma minoria com base na posse dos instrumentos materiais de produção. A tendência ao lucro acaba no que sempre foi: a tendência ao poder social."

Horkheimer segue as etapas do desenvolvimento do *capitalismo* do liberalismo clássico (baseado na concorrência de mercado) até o capitalismo monopolista (que destrói a economia de mercado e progride, se avoluma e vive de modo totalitário). Simultaneamente a esse desenvolvimento do capitalismo, temos terrível expansão da máquina burocrática em todos os setores da vida. Assim, "o sistema que iniciou o seu caminho como progressista, em 1789, portava consigo, desde o princípio, as tendências ao fascismo". O intercâmbio "igual e equânime dilatou-se ao absurdo: esse absurdo é o regime totalitário".

E o comunismo, que é capitalismo de estado, constitui uma variante do estado totalitário. As organizações proletárias de massa também constituíram estruturas burocráticas e, na opinião de Horkheimer, nunca foram além do horizonte do capitalismo de Estado. Aqui, o princípio do plano substituiu o do lucro, mas os homens continuam sendo objetos de administração, de administração centralizada e burocratizada. O *lucro* por um lado e o *controle do plano* por outro geraram repressão sempre maior.

Portanto, o que estrutura a sociedade industrial é uma lógica pérfida. E a intenção do trabalho de Horkheimer intitulado *Eclipse da razão. Crítica da razão instrumental* (1947) é a de "examinar o conceito de racionalidade que está na base da moderna cultura industrial e procurar estabelecer se esse conceito não contém defeitos que o viciem de modo essencial". (Como já vimos, essa análise prosseguiria na *Dialética do iluminismo,* que indaga sobre a *lógica* com que é pensado o processo histórico da civilização ocidental e que mostra que o sonho de uma humanidade emancipada e "iluminada" transformou-se em nova barbárie).

5.2. A razão instrumental

Digamos logo que, segundo Horkheimer, o conceito de racionalidade que está na base da civilização industrial está podre pela raiz: "Se quiséssemos falar de doença da razão, essa doença deveria ser entendida não como mal que atacou a razão em dado momento histórico, e sim como algo inseparável da natureza da razão na civilização, assim como a conhecemos até aqui. A doença da razão está no fato de que ela nasceu da necessidade humana de dominar a natureza".

Essa vontade de dominar a natureza, de compreender suas "leis" para submetê-la, exigiu a instauração de uma organização *burocrática* e *impessoal*, que, em nome do triunfo da razão sobre a natureza, chegou a reduzir o homem a simples instrumento. Naturalmente, as possibilidades atuais eram inimagináveis nos tempos passados: hoje, o progresso tecnológico põe à disposição de todos objetos e bens que antes só existiam nos sonhos dos utopistas. E, no entanto, diz Horkheimer, "pesa sobre todos a sensação de medo, e desilusão: hoje, as esperanças da humanidade parecem mais longe de se concretizarem do que eram nas épocas bem mais obscuras em que foram formuladas pela primeira vez".

Essa sensação de medo e desilusão brota do fato de que, "no momento mesmo em que os conhecimentos técnicos ampliam o horizonte do pensamento e da ação dos homens, diminuem ao contrário a autonomia do homem como indivíduo, a força de sua imaginação e a sua independência de juízo. O progresso dos recursos técnicos, que poderia servir para 'iluminar' a mente do homem, se acompanha pelo processo de desumanização, de tal modo que o progresso ameaça destruir precisamente o objetivo que deveria realizar: a idéia do homem".

E a idéia do *homem,* isto é, a sua humanidade, a sua emancipação, o seu poder de crítica e de criatividade se acham ameaçados porque o desenvolvimento do "sistema" da civilização industrial substituiu os fins pelos meios e transformou a razão em instrumento para atingir fins, dos quais a razão não sabe mais nada. A partir do momento que nasce, constata amargamente Horkheimer, "o indivíduo sente-se repetindo continuamente uma lição: só existe um modo de abrir caminho no mundo, o de renunciar a si mesmo. Só se alcança o sucesso através de limitações (...). O indivíduo, pois, deve a salvação ao mais antigo expediente biológico de sobrevivência, o mimetismo".

A filosofia da civilização industrial não é a filosofia da *razão objetiva,* segundo a qual "a razão é um princípio imanente à realidade". Ela é muito mais a filosofia da *razão subjetiva*, que sustenta ser a razão unicamente "a capacidade de calcular as

probabilidades e coordenar os meios adequados com dado fim", afirmando também que "nenhum fim é razoável em si e não teria sentido procurar estabelecer, entre dois fins, qual pode ser mais 'razoável' do que outro". Por outros termos, segundo essa filosofia, "o pensamento pode servir para qualquer objetivo, bom ou mau. É instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve procurar estabelecer as normas da vida social ou individual, que se supõem serem estabelecidas por outras forças".

A razão, portanto, não nos dá mais verdades objetivas e universais às quais possamos nos agarrar, mas somente instrumentos para objetivos já estabelecidos: não é ela que fundamenta e estabelece o que sejam o bem e o mal, como base para orientarmos nossa vida; quem decide sobre o bem e o mal é agora o "sistema", ou seja, o poder. A razão é agora *ancilla administrationis* e, "tendo renunciado à sua autonomia, a razão tornou-se instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, destacado pelo positivismo, põe-se em relevo a sua independência em relação ao conteúdo objetivo; no aspecto instrumental, destacado pelo pragmatismo, põe-se em relevo sua submissão a conteúdos heterônomos. A razão encontra-se agora completamente subjugada pelo processo social: o seu valor instrumental, a sua função de meio para dominar os homens e a natureza, tornou-se o único critério".

Desse modo, o "sistema", a "administração", ou seja, a civilização industrial, põe o homem em sua "prateleira" e a ele circunscreve o "seu destino"; transforma as idéias em "coisas" desde que "a verdade não é mais fim suficiente em si mesmo"; degrada a natureza a simples matéria, que "deve ser dominada sem outro fim senão, precisamente, o de dominá-la.

5.3. A filosofia como denúncia da razão instrumental

Diante desse terrível vazio, procura-se remediá-lo voltando a sistemas como a astrologia, a coga ou o budismo, ou então são propostas adaptações populares de filosofias clássicas objetivistas ou, ainda, "recomendam-se para o uso moderno (...) as ontologias medievais". Entretanto, comenta Horkheimer, "a passagem da razão objetiva para a subjetiva não ocorre por acaso" e, se aquelas filosofias desmoronaram, significa que os seus alicerces eram muito fracos.

Mas, se não adianta a retomada dessas filosofias, que são apenas "filosofias de serviço", hoje sequer a arte consegue captar ou dar significado à realidade. Escreve Horkheimer: "Outrora, a arte, a literatura e a filosofia esforçavam-se por expressar o significado das coisas e da vida, dar voz ao que é mudo, dotar a natureza de um

órgão graças ao qual ela pudesse dar a conhecer os seus sofrimentos ou, podemos dizer, de chamar a realidade por seu verdadeiro nome. Hoje, tirou-se da natureza toda a faculdade de falar. Outrora, acreditava-se que cada frase, palavra, grito ou gesto tivesse significado intrínseco; hoje, constituem apenas um incidente."

Mas, se tanto a arte quanto as filosofias como o neotomismo não o conseguem, também não o consegue o neopositivismo, já que aquela ciência, que marcha vitoriosa sobre as ruínas da filosofia, cala sobre os seus fins e, com isso, sobre as questões mais importantes para o homem. Ademais, "com qualquer credo, a ciência pode ser posta a serviço das mais diabólicas forças sociais e o cientificismo não tem visão menos estreita do que a religião militante". As panacéias não deixam de ser panacéias.

A realidade, no entanto, é que: 1) "a natureza é concebida hoje, mais do que nunca, como simples instrumento do homem; é o objeto de exploração total, à qual a razão não atribui nenhum objetivo e, portanto, que não conhece limites"; 2) "o pensamento que não serve aos interesses de grupo constituído ou aos objetivos da produção industrial é considerado inútil e supérfluo"; 3) essa decadência do pensamento "favorece a obediência aos poderes constituídos, seja representados pelos grupos que controlam o capital, seja pelos grupos que controlam o trabalho"; 4) a cultura de massa "procura 'vender' aos homens o modo de vida que já levam e que odeiam inconscientemente, ainda que o louvem com palavras"; 5) "não somente a capacidade de produção do operário é hoje comprada pela fábrica e subordinada às exigências da técnica, mas também os chefes dos sindicatos estabelecem a sua medida e a administram"; 6) "a deificação da atividade industrial não conhece limites: o ócio é considerado uma espécie de vício quando vai além da medida que é necessário para restaurar as forças e permitir retomar o trabalho com maior eficiência"; 7) o significado da produtividade é medido "com critérios de utilidade em relação à estrutura de poder, não mais em relação às necessidades de todos".

Nessa situação desesperada, "o maior serviço que a razão poderia prestar à humanidade" seria o da "denúncia do que é comumente chamado de razão". Escreve ainda Horkheimer: "Os verdadeiros indivíduos do nosso tempo são os mártires que passaram por infernos de sofrimento e degradação em sua luta contra a conquista e a opressão, não mais as personagens da cultura popular, infladas pela publicidade. Aqueles heróis, que ninguém cantou, expuseram conscientemente sua existência individual à destruição sofrida por outros sem ter disso consciência, como vítimas dos processos sociais. Os mártires anônimos dos campos de concentração são o símbolo de uma humanidade que luta para vir à luz. A função da filosofia está em traduzir o que eles fizeram em

palavras que os homens possam ouvir, ainda que suas vozes mortais tenham sido reduzidas ao silêncio pela tirania".

5.4. A nostalgia do "totalmente Outro"

Marxista e revolucionário quando jovem, Horkheimer foi se afastando pouco a pouco de suas posições juvenis, considerando que não podemos absolutizar nada (deve-se recordar que Horkheimer é de origem judaica) e, por conseguinte não podemos absolutizar tampouco o marxismo.

"Todo ser finito — e a humanidade é finita — que se pavoneia como o valor último, supremo e único torna-se ídolo, que tem sede de sacrifícios de sangue". Isso era o que Horkheimer escrevia em 1961. Algum tempo depois, em 1970, em entrevista sobre a religião e a teologia (publicada sob o título *A nostalgia do totalmente Outro*), Horkheimer confessa ter sido marxista e revolucionário "porque o perigo do nacional-socialismo era manifesto. Eu acreditava que só através da revolução — e revolução de tipo marxista — podia-se eliminar o nacional-socialismo. Meu marxismo e meu revolucionarismo eram uma resposta às tiranias do totalitarismo de direita".

Entretanto, já então Horkheimer nutria suas dúvidas sobre o fato de "se a solidariedade do proletariado pregada por Marx era verdadeiramente o caminho para chegar a uma sociedade justa". Na realidade, as ilusões de Marx logo vieram à tona: "A situação social do proletariado melhorou sem a revolução e o interesse comum não é mais a transformação radical da sociedade, senão melhor estruturação material da vida". E, na opinião de Horkheimer, existe uma solidariedade que vai além da solidariedade de determinada classe: é a solidariedade entre todos os homens, "a solidariedade que deriva do fato de que todos os homens devem sofrer, devem morrer e são finitos".

Se assim é, então "todos nós temos em comum um interesse originariamente humano: o de criar um mundo no qual a vida de todos os homens seja mais bela, mais longa, mais livre da dor e, gostaria de acrescentar, mas não posso acreditar nisso, um mundo que seja mais favorável ao desenvolvimento do espírito". Diante da dor do mundo e diante da injustiça, não podemos ficar inertes. Mas nós, homens, somos *finitos*. Por isso, embora não devamos nos conformar, também não podemos pensar que algo histórico — uma política, uma teoria, um Estado — seja algo absoluto. Nosssa finitude, ou seja, a nossa precariedade, não demonstra a existência de Deus.

Entretanto, existe a necessidade de uma teologia, não entendida como ciência do divino ou de Deus, e sim como "a consciência de que o mundo é fenômeno, não sendo assim a verdade absoluta, que só

a realidade última pode ser. A teologia — e aqui devo me expressar com muita cautela — é a esperança de que, apesar desta injustiça que caracteriza o mundo, pode não ser que essa injustiça constituía a última palavra".

Para Horkheimer, portanto, a teologia é "expressão de uma nostalgia segundo a qual o assassino pode não triunfar sobre a sua vítima inocente". Trata-se, assim, da nostalgia "de perfeita e consumada justiça". A qual nunca poderá ser realizada na história, diz Horkheimer. Com efeito, "ainda que a melhor sociedade viesse a substituir a atual desordem social, não será reparada a injustiça passada e não se anulará a miséria da natureza circunstante".

Entretanto, isso não significa que devamos nos render aos fatos, como, por exemplo, ao fato de que a nossa sociedade torna-se sempre mais sufocante. Nós, diz Horkheimer, "ainda não vivemos em uma sociedade automatizada (...). Nós ainda podemos fazer muitas coisas, ainda que mais tarde essa possibilidade venha a nos ser tirada". E o que o filósofo deve fazer é criticar "a ordem constituída" para "impedir que os homens se percam naquelas idéias e naqueles modos de comportamento que a sociedade lhes propicia em sua organização".

6. Herbert Marcuse e a "grande rejeição"

6.1. É impossível uma "civilização não-repressiva"?

Eros e civilização (1955) desenvolve um dos temas mais importantes do pensamento de Freud, ou seja, a teoria freudiana de que a civilização se baseia na repressão permanente dos instintos humanos: como escrevia Freud, "a felicidade não é um valor cultural". E, comenta Marcuse (1898-1979), isso no sentido de que "a felicidade está subordinada a um trabalho que ocupa toda a jornada, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema constituído das leis e da ordem. O sacrifício metódico da libido e o desvio para atividades e expressões socialmente úteis, imposto inexoravelmente, *são* a cultura".

Na opinião de Freud, a história do homem é a história de sua repressão. A *cultura* ou civilização impõe constrições sociais e biológicas ao indivíduo, mas essas constrições são a condição preliminar do progresso. Deixados livres para seguir os seus objetivos naturais, os instintos fundamentais do homem seriam incompatíveis com toda forma duradoura de associação: "Os instintos, portanto, devem ser desviados de sua meta, inibindo-os em seu objetivo. A civilização começa quando se renuncia eficazmente ao objetivo primário — a satisfação integral das necessidades".

E essa renúncia ocorre na forma de deslocamento:

de:	*para:*
satisfação imediata	satisfação adiada
prazer	limitação do prazer
alegria (jogo)	fadiga (trabalho)
receptividade	produtividade
ausência de repressão	segurança.

Diz Marcuse que "Freud descreveu essa mudança como a transformação do *princípio do prazer* em *princípio da realidade"* e as vicissitudes dos instintos como as vicissitudes da estrutura psíquica na civilização. E, "com a instituição do princípio da realidade, o ser humano — que, sob o princípio do prazer, fôra pouco mais do que mistura de tendências animais, tornou-se Eu organizado". Para Freud, a modificação repressiva dos instintos é conseqüência "da eterna luta primordial pela existência (...) que continua até os nossos dias". Sem a modificação, ou melhor, o desvio dos instintos, não se vence a luta pela existência e não seria possível nenhuma sociedade humana duradoura.

Entretanto, diz Marcuse, Freud "considera 'eterna' a luta primordial pela existência", acreditando, com isso, num antagonismo eterno "entre o princípio do prazer e o princípio da realidade (...) A convicção de que é impossível uma civilização não repressiva representa uma pedra angular da construção teórica freudiana". Precisamente contra essa eternização e absolutização do contraste entre o princípio do prazer e o princípio da realidade é que se voltam os golpes críticos de Marcuse, no sentido de que, em sua opinião, esse contraste não é metafísico ou eterno, devido a uma misteriosa natureza humana considerada em termos essencialistas.

Esse contraste é muito mais produto de uma organização histórico-social específica. Freud mostrou que a falta de liberdade e a constrição foram o preço pago por aquilo que se fez, pela "civilização" que se construiu. Mas daí não deriva necessariamente que esse preço deva ser pago eternamente. E, como recorda Marcuse, na teoria do próprio Freud existem brechas que minam a consistência e a força de sua metaficização do contraste entre o princípio do prazer e o princípio da realidade.

Com efeito, revelando a amplitude e a profundidade da constrição, Freud "defende as aspirações reprimidas da humanidade" e as defende mediante sua teoria do inconsciente. O inconsciente é a memória onde se conserva "o impulso no sentido de uma satisfação integral, que é ausência de necessidade e de repressão. É no inconsciente que "o passado continua a fazer valer as suas exigências em relação ao futuro, fazendo nascer o desejo do paraíso recriado com base nas conquistas da civilização".

A "memória" ocupa posição central na teoria psicanalítica e "a função terapêutica da memória deriva do valor de verdade dessa memória. O seu *valor de verdade* está em sua função específica de conservar promessas e potencialidades que foram traídas ou até declaradas fora da lei pelo indivíduo maduro e civilizado, mas que outrora, em seu passado nebuloso, se realizaram e que nunca foram completamente esquecidas". Por isso, regredir na memória, explorar o inconsciente e seus produtos e olhar de frente para os sonhos de olhos abertos e para os frutos da imaginação significa descobrir *verdades rigorosas,* cujo peso "deverá finalmente romper as molduras dentro das quais foram feitos e confinados".

6.2. **Eros liberto**

O que Marcuse nos diz, essencialmente, é que a libertação do passado não acaba com sua reconciliação com o presente e que "*la recherche du temps perdu* torna-se o veículo de futura libertação". Por outro lado, "todo o progresso técnico, a conquista da natureza, a racionalização do homem e da sociedade, nada disso eliminou nem pode eliminar a necessidade do trabalho alienado, do trabalho mecânico, desagradável, a ponto de não representar auto-realização individual". Entretanto, "a própria alienação progressiva aumenta o potencial de liberdade: quanto mais o indivíduo permanece estranho ao trabalho necessário, tanto menos é envolvido pelo reino da necessidade", o que quer dizer que o progresso tecnológico gerou as premissas para a libertação em relação à obrigação do trabalho, pela ampliação do tempo livre, pela mudança da relação entre tempo livre e tempo absorvido pelo trabalho socialmente necessário (de modo que este se torne apenas meio para a libertação de potencialidades hoje reprimidas): "Expandindo-se sempre mais, o reino da liberdade torna-se verdadeiramente o reino do jogo — do livre jogo das faculdades individuais. Assim libertadas, elas geram novas formas de realização e de descoberta do mundo, que, por seu turno, darão nova forma ao reino da necessidade e à luta pela existência".

O reino da necessidade (centrado no princípio do desempenho e da eficiência, que suga toda a energia humana) é substituído então por uma sociedade não repressiva, que reconcilia natureza e civilização, na qual se afirma a felicidade do Eros liberado. O Eros será a alegria da práxis, que não se perderá mais no trabalho mercantilizado. O Eros se encontrará como poder criativo, absorvendo em si o sexo e afirmando-o como jogo e fantasia. A atividade prático-sensível do homem tenderá a fruir livremente de si mesma. E a imaginação e a fantasia darão novamente ao homem a dimensão estética, fazendo-o redescobrir aquela satisfação desinteressada

que o princípio do desempenho rejeitara e ocultara. Eros, em suma, significa a lógica da satisfação contra a lógica da repressão.

No progresso tecnológico, portanto, estão dadas as condições objetivas para a transformação radical da sociedade. No entanto, o progresso tecnológico não fica abandonado a si mesmo: é controlado e guiado; consciente das possibilidades de derrocada do sistema, o poder sufoca as potencialidades libertadoras e perpetua um estado de necessidade não mais necessário. E assim, já tecnicamente possível, a utopia permanece inalcançável. Daí a importância da filosofia, que, embora sem dizer como será o reino da utopia, no entanto o anuncia, ao mesmo tempo em que denuncia os obstáculos ao seu caminho, não só os obstáculos opostos pelo poder, mas também os obstáculos erguidos pelos revisionistas de Freud, que, ao invés de olhar os fatos sociais em termos psicológicos, interpretam os fatos psicológicos em termos sociológicos. A ciência (ou seja, a psicanálise), porém, não conseguiu sufocar Eros. E o sistema da civilização criou brechas através das quais pode abrir caminho uma civilização não repressiva, onde "a luta pela existência torna-se cooperação pelo livre desenvolvimento e atendimento das necessidades individuais e a razão repressiva cede espaço a nova *racionalidade da satisfação,* na qual convergem razão e felicidade". No entanto, escreve Marcuse, "nem mesmo o advento definitivo da liberdade pode redimir os que morrerão sofrendo. É a lembrança desses, o cúmulo das culpas da humanidade contra as suas vítimas, que obscurece a perspectiva de uma civilização sem repressões".

6.3. O homem de uma dimensão

O escrito mais conhecido de Marcuse é *O homem de uma dimensão,* de 1964. No entanto, em 1958, ele publicara o escrito *Soviet Marxism,* no qual reconstrói a involução burocrática do Partido e do Estado soviético, pondo em evidência o caráter mágico da ideologia, que, neste caso, não é tanto falsa consciência, mas até consciência de falsidade objetiva. O *Diamat* é uma escolástica esquálida e uma "teologia" cruel. Estado totalitário, o Estado soviético está nas mãos de uma casta burocrático-tecnocrática, que exerce poder incontrolável sobre a população. *O homem de uma dimensão,* portanto, é de 1964: o homem de uma dimensão é o homem que vive em *sociedade de uma dimensão*, sociedade justificada e coberta por *filosofia de uma dimensão.* A sociedade de uma dimensão é sociedade sem oposição, ou seja, sociedade que paralisou a crítica através da criação de controle total. A filosofia de uma dimensão é a filosofia da racionalidade tecnológica e da lógica do domínio; é a negação do pensamento crítico, da "lógica do protesto; é a filosofia "positivista" que justifica "a racionalidade tecnológica".

Na sociedade tecnológica avançada, "a máquina produtiva tende a se tornar totalitária enquanto determina não somente as ocupações, as habilidade e os comportamentos socialmente requeridos, mas também as necessidades e as aspirações individuais". E, como *universo tecnológico,* a sociedade industrial avançada "é um universo *político,* o último estágio da realização de um projeto histórico específico, vale dizer, a experiência, a transformação e a organização da natureza como mero objeto de domínio".

Esse projeto teve seu ponto de partida com as liberdades de pensamento, de palavra, de consciência e de iniciativa. Entretanto, "uma vez institucionalizados, esses direitos e liberdades passaram a compartilhar os destinos da sociedade de que se haviam tornado parte integrante. A realização elimina as premissas. Com efeito, é realidade incontestável que a sociedade industrial, com seus traços de "estado de bem-estar e estado beligerante", é sociedade que "se organiza para alcançar o domínio sempre mais eficaz sobre o homem e a natureza, para utilizar de modo sempre mais eficaz os seus próprios recursos". Ela alcança a mais alta produtividade e a utiliza para perpetuar o trabalho e o esforço; nela, a industrialização mais eficiente pode servir para limitar e manipular as necessidades. Escreve Marcuse, "quando se alcança esse ponto, a dominação, sob a forma de opulência e liberdade, estende-se a todas as esferas da vida privada e pública, integra toda oposição genuína e absorve em si toda alternativa". Em suma, a sociedade tecnológica avançada cria verdadeiro universo totalitário; "em sociedade madura, mente e corpo são mantidos em estado de mobilização permanente para a defesa desse mesmo universo". Essa sociedade, diz ele, é capaz de reprimir toda mudança qualitativa pelo tempo que quiser e as suas refinadas técnicas de controle dão ao homem a *ilusão* da liberdade: "Na civilização industrial avançada, prevalece uma confortável, polida, razoável e democrática não-liberdade".

Desse modo, a sociedade industrial não cria em seu interior as forças que deveriam superá-la: ela anula a possibilidade do pensamento negativo, isto é, do pensamento crítico — e, com isso, anula a possibilidade de mudança. Naturalmente, no mundo capitalista ainda existem as classes fundamentais. Entretanto, o desenvolvimento do capitalismo alterou a estrutura e a função das classes: a classe dos trabalhadores já se encontra integrada ao sistema e não se apresenta mais como fator de transformação histórica. Por tudo isso, a luta pela mudança deve tomar outros caminhos, não mais os indicados por Marx: "As tendências totalitárias da sociedade unidimensional tornam ineficazes os caminhos e meios tradicionais de protesto".

Seja como for, a questão, porém, não se apresenta como desesperadora, pois, "abaixo da base popular conservadora, existe

a camada dos marginalizados e dos estrangeiros, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, dos desempregados e dos deficientes. Eles ficam fora do processo democrático. Sua presença, mais do que nunca prova quanto é imediata e real a necessidade de pôr fim a condições e instituições intoleráveis. Daí por que sua oposição é revolucionária, ainda que não o seja a sua consciência. Sua oposição golpeia o sistema de fora dele e, por isso, não é desviado por ele; trata-se de força elementar que infringe as regras do jogo e, assim fazendo, mostra tratar-se de jogo de cartas marcadas".

E continua Marcuse: "Quando eles se reúnem e andam pelos caminhos, sem armas e sem proteção, para reivindicar os mais elementares direitos civis, sabem que têm de enfrentar cães, pedras e bombas, prisão, campos de concentração e até a morte (...). O fato de que eles começam a se recusar a tomar parte no jogo pode ser o fato que marca o início do fim de um período". Isso não quer dizer em absoluto que as coisas serão assim. O que se diz é que "o fantasma está novamente presente, dentro e fora das fronteiras das sociedades avançadas", o que pode fazer a teoria crítica da sociedade: ela "não possui conceitos que possam preencher a lacuna entre o presente e o seu futuro; não tendo promessas a fazer nem resultados a mostrar, ela permanece negativa. Desse modo, ela quer manter-se fiel àqueles que, sem esperança, deram e dão a vida pela Grande Rejeição".

7. Erich Fromm e a "Cidade do Ser"

7.1. A desobediência é verdadeiramente vício?

Na opinião de Fromm (1900-1980), o homem nasce quando "é arrancado à união originária com a natureza que caracteriza a existência animal". Mas, quando esse acontecimento se verifica, o homem tenta diversos caminhos: 1) submete-se a uma autoridade (trate-se de pessoa, governo, instituição, divindade); 2) ou então tenta a solução oposta e procura dominar os outros.

Porém, escreve Fromm em *Psicanálise da sociedade contemporânea* (1955), tanto o masoquismo (tentativa de submissão) como o sadismo (tentativa de domínio) constituem formas patológicas de relação humana. E o insucesso de tais modos de nos relacionarmos com os outros mostra que a forma *sadia* de relação é a forma *produtiva,* isto é, o *amor.* O amor "permite ao homem conservar sua liberdade e integridade, embora estando ao mesmo tempo unido aos seus semelhantes. Entretanto, não é fácil o afastamento do homem em relação à natureza, tanto física quanto social (o próprio clã, por exemplo). Trata-se de afastamento doloroso. Por isso, é fácil

encontrar tentativas de negá-lo através de 'apego incestuoso' à própria terra, ao próprio grupo ou à autoridade constituída, que funciona como guia e protege o homem dos riscos da liberdade e do peso da responsabilidade".

A realidade, como evidenciou Fromm em *Fuga da liberdade* (1941), é que o homem que se afasta do mundo físico e social, ou seja, o homem que se torna livre e responsável por seus próprios atos, pela sua própria opção e por seus próprios pensamentos, nem sempre consegue aceitar o peso da liberdade e então cede ao "conformismo gregário", obedecendo cegamente a normas estabelecidas e agregando-se a um grupo (e considerando como inimigos os outros homens e os outros grupos).

Desse modo, o homem que vai em busca de sua identidade só encontra sucedâneos e então se perde, perdendo a *saúde mental.* Esta, com efeito, "se caracteriza pela capacidade de amar e criar, pela libertação em relação aos laços incestuosos com o clã e com a sua terra, pelo sentido de identidade baseado na experiência que o indivíduo tem de si como sujeito e agente dos seus poderes e pela capacidade de captar a realidade dentro e fora de si mesmo, ou seja, pelo desenvolvimento da objetividade e da razão".

Em *A desobediência como problema psicológico e moral* (1963), Fromm afirma que durante séculos reais, sacerdotes, senhores feudais, magnatas da indústria e pais proclamaram que *a obediência é virtude* e *a desobediência é vício.* Mas, a essa posição, Fromm contrapõe a perspectiva de que *"a história do homem começou por um ato de desobediência e é muito improvável que se conclua com um ato de obediência".* Adão e Eva "estavam dentro da natureza assim como o feto está dentro do útero da mãe". Mas o seu ato de desobediência rompeu o laço original com a natureza e os tornou indivíduos: "Longe de corromper o homem, o 'pecado original' tornou-o livre: foi o início de sua própria história. O homem teve que abandonar o paraíso terrestre para aprender a depender de suas próprias forças e tornar-se plenamente humano".

E, como nos ensina o messianismo dos profetas, como nos ensina o "delito" de Prometeu (que rouba o fogo dos deuses e "constrói os alicerces da evolução humana") e como nos ensina a caminhada histórica do homem, "o homem continuou a se desenvolver mediante atos de desobediência. Não apenas o seu desenvolvimento espiritual tornou-se possível pelo fato de nossos semelhantes terem ousado dizer 'não' aos poderes vigentes, em nome de sua própria consciência ou de sua própria fé, mas também o seu desenvolvimento intelectual dependeu da capacidade de desobedecer: desobedecer às autoridades que tentassem reprimir novas idéias e à autoridade de crenças existentes há longo tempo, segundo as quais toda mudança era desprovida de sentido".

A pessoa torna-se livre e cresce através de atos de desobediência. A capacidade de desobedecer, portanto, é a condição da liberdade. Mas, por outro lado, a liberdade representa a capacidade de desobedecer: "Se tenho medo da liberdade, não posso ousar dizer 'não', não posso ter a coragem de ser desobediente. Com efeito, a liberdade e a capacidade de desobedecer são inseparáveis". E são elas que estão na base do nascimento e do crescimento do homem enquanto tal.

Por outro lado, "se a humanidade se suicidar, será por ter obedecido àqueles que ordenarão operar os botões fatais, por ter obedecido às arcaicas paixões do medo, do ódio, da ânsia de posse, por ter obedecido aos obsoletos clichês da soberania estatal e da honra nacional". O que espanta é que o mundo contemporâneo esteja unido no projeto de rejeitar a capacidade de desobedecer: "Os líderes soviéticos falam a altos brados de revolução e nós, no 'mundo livre', de liberdade. Mas tanto eles como nós desencorajamos a desobediência: na União Soviética, explicitamente e com recurso à força; no mundo livre, implicitamente e com os sutis métodos da persuasão". A conseqüência disso é que, "na atual fase histórica, a capacidade de duvidar, de criticar e de desobedecer pode ser tudo o que se interpõe entre um futuro para a humanidade e o fim da civilização".

7.2. Ser ou ter?

Foi precisamente à análise da crise da sociedade contemporânea e à possibilidade de resolvê-la que Fromm dedicou um dos seus livros mais lidos, *Ter ou ser?* (1976), onde examina os "dois modos basilares de existência: o *modo do ter* e o *modo do ser*".

Quanto ao primeiro modo, diz-se que a verdadeira essência do ser é o ter, razão por que "se alguém *não tem* nada, *não é* nada". E é com base nessa idéia que os consumidores modernos se etiquetam a si mesmos com a seguinte expressão: *eu sou = aquilo que tenho e aquilo que consumo.* Diante desse modo de existência individual e social, Fromm recorda Buda, que ensinou que não devemos aspirar às posses; Jesus, para quem de nada adianta ao homem ganhar o mundo, mas perder-se a si mesmo; mestre Eckhart, que ensinava a não ter nada; Marx, que afirmava que "o luxo é vício, exatamente como a pobreza" e que devemos nos propor como meta o *ser* muito, não o *ter* muito (e Fromm precisa aqui: "Refiro-me ao verdadeiro Marx, ao humanista radical, não à sua vulgar contrafação constituída pelo 'comunismo' soviético").

Assim, se no modo do ter um homem é o que tem e que consome, os pré-requisitos do *modo do ser* são "a independência, a liberdade e a presença da razão crítica". A característica fundamental do

modo do ser consiste "em *ser ativo*", o que não deve ser entendido no sentido de atividade externa, de estar atarefado, e sim de atividade interna, do uso produtivo de nossos poderes humanos. Ser ativo significa dar expressão às suas faculdades e talentos próprios, à multiplicidade de dotes que todo ser humano possui, embora em graus diversos. Significa renovar-se, crescer, expandir-se, amar, transcender a prisão do próprio eu isolado, interessar-se, "prestar atenção, dar".

Delineados esses dois modos de existência, Fromm afirma: "A cultura tardio-medieval tinha por centro motor a visão da *Cidade de Deus*. A sociedade moderna se constituiu porque as pessoas partiram da visão do desenvolvimento da *Cidade terrena do progresso*. Em nosso século, porém, essa visão foi se deteriorando até se reduzir à da *Torre de Babel*, que agora começa a ruir e arrisca envolver a todos em sua derrocada. Se a Cidade de Deus e a Cidade Terrena constituem a tese e a antítese, uma nova síntese representa-a a única alternativa ao caos: a síntese entre o núcleo espiritual do mundo tardio-medieval e o desenvolvimento, ocorrido a partir do Renascimento, do pensamento racional e da ciência. Essa síntese constitui a *Cidade do Ser*".

Essa *Cidade do Ser* será a cidade do *homem novo*, cuja estrutura de caráter, entre outras, possuirá as seguintes qualidades: "Disponibilidade para renunciar a todas as formas de ter para poder ser sem resíduos. Segurança, sentimento de identidade e confiança baseadas na fé no que se é e na própria necessidade de relações, interesses, amor e solidariedade com o mundo circundante, ao invés do seu próprio desejo de ter, de possuir, de dominar o mundo, tornando-se assim escravo dos seus próprios interesses. Aceitação do fato de que ninguém e nada fora de nós pode dar significado à nossa vida (...). Estar verdadeiramente presente no lugar em que nos encontramos. A alegria que provém do dar e do compartilhar, não do acumular e do explorar. Amor e respeito pela vida em todas as suas manifestações, com a consciência de que não são as coisas, o poder e tudo o que é morte, e sim a vida e tudo o que pertence ao seu crescimento, que têm caráter sagrado. (...) Viver sem adorar ídolos e sem ilusões (...). Desenvolvimento da própria capacidade de amar, além da própria capacidade de pensar de modo crítico, sem se entregar a sentimentalismos (...). Fazer do pleno crescimento de si mesmo e de seus semelhantes o objetivo supremo da existência (...). Desenvolver a própria fantasia, não como fuga de circunstâncias intoleráveis, senão como antecipação de possibilidades concretas, como meio para superar circunstâncias intoleráveis (...). Dar-se conta de que o mal e a destrutividade são conseqüências necessárias da falência do propósito de crescer".

Como escreve Fromm em *A arte de amar* (1956), a *Cidade do Ser* é aquela sociedade que "se organiza de tal modo que a natureza social e amorosa do homem não se separe de sua existência social, mas se torne uma coisa só com ela".

8. A lógica das ciências sociais: Adorno contra Popper

A *lógica das ciências sociais* foi o tema escolhido pela Sociedade alemã de sociologia para o congresso que se realizou em Tubinga em outubro de 1961. Esse congresso foi aberto pelas exposições de Popper e Adorno, passando precisamente a se constituir na oportunidade do confronto (que se estendeu para além e depois do congresso) entre a escola epistemológica do racionalismo crítico e a escola dialética de Francoforte.

Em sua exposição sobre a *lógica das ciências sociais,* Popper pretendeu fortalecer a tese da unidade do método científico: "O método da ciência social, como também, o das ciências naturais, consiste na experimentação de tentativas de solução para os seus problemas — os problemas dos quais parte. Propõem-se e criticam-se soluções". Em essência, a pesquisa é efetuada para resolver problemas. E os problemas se resolvem elaborando conjecturas e depois provando-as com base em suas conseqüências na observação. A prova pode levar à confirmação (sempre provisória) ou ao desmentido da teoria sob verificação.

Ademais, é fato que, tanto nas ciências naturais como nas ciência sociais, nós aprendemos com os nossos erros. E, além de permanecer desmentível por princípio, toda teoria é sempre parcial, isto é, constitui *uma* perspectiva sobre um acontecimento, perspectiva (sociológica, biológica, psicológica ou econômica etc.) que capta o todo do acontecimento daquele ponto de vista, nunca, porém, todo o acontecimento. E, insistia Popper depois, a objetividade das teorias equivale à sua verificabilidade ou desmentibilidade. A objetividade em sentido estrito é atributo que se credita à pessoa; a objetividade em sentido mais amplo, porém, é uma característica da teoria. A objetividade em sentido estrito é questão privada, ao passo que a objetividade em sentido amplo é fato público, de verificação pública.

Respondendo a Popper, Adorno logo registrou entender o conceito de lógica em sentido mais amplo do que Popper, ou seja, no sentido "do modo concreto de proceder da sociologia, não o modo das normas gerais do pensamento, da disciplina dedutiva".

1) Antes de mais nada, Adorno observa três coisas: a) que a sociologia, de qualquer forma, deve recordar-se de que, "até agora, ela não construiu um sistema de leis reconhecidas como comparáveis às das ciências naturais"; b) que, "vinculando-se o começo da sociologia a Saint-Simon, ao invés do seu padrinho Comte, ela tem mais de cento e sessenta anos; portanto, já deveria deixar de se comportar como jovenzinha tímida"; c) que é vão pensar em remediar essa defasagem entre ciências sociais e ciências físicas esperando uma definição da metodologia.

2) E é vão pelo simples motivo de que "o ideal cognoscitivo da explicação coerente, o mais simples possível e matematicamente elegante se revela inadequado, quando a própria coisa, a sociedade, não é coerente, não é simples e tampouco neutra, suscetível de qualquer estruturação categorial, mas é diferente do que o sistema de categorias da lógica discursiva espera a priori que sejam os seus objetos. A sociedade é contraditória e, no entanto, determinável; é ao mesmo tempo racional e irracional, é sistemática e irregular, é natureza cega e é mediada pela consciência. O método da sociologia deve levar isso em conta. Caso contrário, por zelo purista contra a contradição, acaba na contradição mais fatal: a contradição entre a sua estrutura e a estrutura do seu objeto". Em essência, para Adorno, *o método não é indiferente ao objeto:* "Os métodos não dependem do ideal metodológico, e sim da coisa".

3) "O momento especulativo não é uma doença do conhecimento social". E, "sem a antecipação daquele momento estrutural do todo, que quase nunca se deixa traduzir em observações particulares adequadas, nenhuma observação individualmente poderia encontrar o seu justo lugar e o seu valor".

4) Assim como Popper, Adorno também está a favor da *crítica,* mas teme entregar a crítica aos fatos. Para ele, ao contrário, são os fatos, isto é, as contradições, ou ainda a sociedade, que devem ser criticados. *"Os fatos não são, na sociedade, a realidade última* na qual o conhecimento encontraria o seu próprio fundamento e critério, porque eles próprios são mediados pela sociedade. Nem todos os teoremas são hipóteses; a teoria é o objetivo, não o veículo da sociologia". Adorno, em suma, é de opinião que "a via crítica não é apenas formal, mas também material; segundo a sua própria idéia e se os seus conceitos forem verdadeiros, a sociologia crítica *é sempre e necessariamente crítica da sociedade,* como explicou Horkheimer em seu trabalho sobre a teoria tradicional e crítica".

5) "A sociologia do saber que cancela a distinção entre verdadeira e falsa consciência, apresenta-se como representando um progresso no sentido da verdadeira objetividade; na realidade, assim fazendo, regride para aquém do conceito perfeitamente objetivo de ciência proposto por Marx. Não são determinações

objetivas, e sim apenas palavreados e neologismos (como 'perspectivismo'), que permitem ao conceito total de ideologia distanciar-se do relativismo vulgar, de suas frases erigidas em concepções do mundo. Daí o subjetivismo aberto ou oculto da sociologia do saber, que Popper justamente denuncia e em cuja crítica a grande filosofia está de acordo com o trabalho científico concreto".

6) O verdadeiro conhecimento é o da totalidade. E "a experiência do caráter contraditório da realidade social não é ponto de partida como qualquer outro, mas o único motivo que constitui a possibilidade da sociologia em geral. Somente para quem pode pensar uma sociedade diferente da existente, a sociedade torna-se problema (segundo a expressão de Popper); somente através do que ele não é revelar-se-á por aquilo que é — é isso o que deveria interessar a uma sociologia cujas finalidades não se limitam à administração pública e privada (como, de fato, ocorre com a maioria dos seus problemas)". Na realidade, "a renúncia da sociologia a uma teoria da sociedade tem caráter de resignação: não se ousa mais pensar o todo porque se deve perder a esperança de transformá-lo".

7) Segundo Adorno, a sociologia não pode se reduzir a uma *"administrative research"*, porque "toda visão da sociedade em sua totalidade transcende necessariamente aos seus fatos dispersos". Por outro lado, Adorno está convencido de que, "em relação ao postulado da compreensão da essência da sociedade moderna, as contribuições empíricas são como gotas d'água sobre ferro quente". As contribuições da sociologia empírica são investigações objetivas sobre opiniões subjetivas: interessam-se pelo que as pessoas pensam, porque o mercado assim o exige, mas não se perguntam por que as pessoas pensam de determinado modo. Assim, na escolha arbitrária de objetos, subestimam-se os problemas objetivos que pressionam por detrás das paredes.

8) Escreve Adorno: "O núcleo da crítica ao positivismo é a consideração de que ele se priva da experiência da totalidade cegamente dominante, como também do impulso e da aspiração de que as coisas finalmente possam mudar, contentando-se com as ruínas privadas de todo sentido que restaram depois da liquidação do idealismo, sem procurar interpretar a liquidação e o que foi liquidado e levá-los à sua verdade".

9) Como se pode ver, os conceitos em torno dos quais gira o pensamento de Adorno são os de totalidade e dialética. Totalidade como dialética. E dialética como teoria descritiva das contradições "objetivas", isto é, reais, da sociedade. Totalidade como consciência da ciência, para que esta não se resuma a razão instrumental. Totalidade como consciência dos aspectos infinitos da sociedade e,

portanto, totalidade como idéia normativa. Totalidade como categoria crítica. Totalidade como mandamento contra as proibições impostas à fantasia por uma metodologia vulgarmente positivista. Totalidade como teoria das estruturas econômicas da sociedade, estruturas objetivas que o mentalismo sociológico da pesquisa, interesseiramente orientada, esquece de propósito.

9. O "dialético" Jürgen Habermas contra o "decisionista" Hans Albert

A controvérsia entre Adorno e Popper prosseguiu depois com a disputa entre o dialético J. Habermas (aluno de Adorno) e o racionalista crítico H. Albert (seguidor de Popper).

Habermas está convencido de que o desenvolvimento das ciências sociais as aproxima do ideal positivista da ciência, de tal modo que elas passam a se assemelhar às ciências naturais, sobretudo no sentido de que predomina nelas o interesse cognoscitivo de caráter puramente técnico. Porém, afirma ele, se as ciências sociais forem vistas desse modo, não estarão mais em condições de nos oferecer *pontos de vista normativos* e idéias para a orientação prática. A ciência se resume à *ciência dos meios.* Ela nos indica os meios para alcançar os fins, mas os fins continuam estranhos para ela. A razão é impotente diante dos fins: não pode fundamentá-los. "Uma razão desinfetada foi purificada de todo momento de vontade iluminada; estranha a si mesma, alienou a própria vida. E a vida privada do espírito leva existência espectral baseada no arbítrio — com o nome de 'decisão' ".

Os juízos científicos constituem o conhecimento, visto que os juízos valorativos se fundamentam na decisão. "Ao dualismo entre fatos e decisões corresponde a separação epistemológica entre o conhecer e avaliar e a exigência metodológica de limitar as análises das ciências experimentais às uniformidades empíricas que se encontram nos processos naturais e históricos. A ciência não pode resolver os problemas práticos que se referem ao sentido das normas; os juízos valorativos não podem jamais assumir legitimamente a forma de afirmações teóricas ou estar unidas a estas em uma conexão logicamente coagente".

Desse modo, escreve Habermas, "o dualismo de fatos e decisões força a reduzir o conhecimento legítimo às ciências experimentais em sentido estrito e, portanto, a eliminar os problemas da vida privada do horizonte das ciências em geral". E conclui: "Mas, se os problemas práticos devem ser eliminados pelo conhecimento submetido à redução empirista e, assim, subtraídos à discussão racional, e se as decisões relativas aos problemas da vida prática

devem ser emitidas por alguma instância de caráter de modo racionalista, então não deve ser surpreendente a última e desesperada tentativa: a tentativa de garantir institucionalmente uma ação preliminar e socialmente comprometedora dos problemas práticos voltando ao fechado mundo das imagens e forças míticas".

Assim, ao *positivismo* do conhecimento corresponde o decisionismo das opções no campo da práxis. "O preço para a economia na escolha dos meios é o *decisionismo* absolutamente livre na escolha dos fins mais elevados". Portanto, *racionalização* da técnica e *remitização* do reino dos fins.

Diante dessa situação, o objetivo declarado das investigações de Habermas é o de superar as limitações das ciências sociais. E superá-las na direção da orientação normativa, com a ajuda da análise histórica global, cujas intenções práticas possam "ser libertadas do puro arbítrio e, por seu turno, legitimadas dialeticamente com base no contexto objetivo". Em outros termos, ele "busca a *justificação objetiva do agir prático em nome do sentido da história,* a justificação que uma sociologia com caráter de ciência real não pode fornecer naturalmente".

Na realidade, o fim explícito dos trabalhos de Habermas é precisamente uma "filosofia da história orientada praticamente". É bem verdade que ele tem a convicção de que "a crítica do direito natural certamente demonstrou que as normas sociais não estão e não podem estar baseadas na natureza, naquilo que existe". Mas pergunta-se ele: "Será essa uma razão para subtrair o senso normativo à discussão racional do contexto de vida concreto do qual ele emergiu e sobre o qual se reflete ideologicamente ou reage criticamente?"

O positivismo caiu nas malhas da *mitologia,* da qual só a *dialética* poderá libertá-lo, transformando em riso a profunda ironia. Na concepção dialética, pretende-se não mais existir dicotomia entre fatos e opções. Escreve Habermas: "As condições que definem as situações do agir prático comportam-se como momentos da totalidade, que não podem ser divididas dicotomicamente em vivos e mortos, em fatos e valores, em meios avaliativos e fins dotados de valor, sem que falte essa totalidade enquanto tal. Aqui, a dialética hegeliana de fim e meio faz valer os seus direitos: já que o contexto social é, literalmente, um complexo *vital,* no qual a partícula menos aparecente é da mesma forma tão viva — isto é, igualmente vulnerável — quanto o todo, os meios possuem finalidade para *determinados* objetivos, assim como nesses mesmos objetivos está inserida uma correspondência com *determinados* meios".

E continua ele: "Para resolver os problemas práticos, portanto, não basta a opção racional em relação ao objetivo de meios axiologicamente neutros. Os problemas práticos requerem guia

teórico que indique como uma situação pode ser convertida em outra; segundo uma proposta de Paul Streeten, requerem não somente prognóstico, mas também programas. Os programas aconselham estratégias que dêem lugar a situações não-problemáticas, isto é, a cada vez, a conexão — que certamente pode ser decomposta para fins analíticos, mas que praticamente é indissolúvel — inerente a determinada constelação de meios, objetivos e conseqüências secundárias".

Assim, Habermas acredita ter levado as normas para o âmbito da razão ao dizer que *os meios possuem finalidade para determinados objetivos* e que *nos objetivos está inserida uma correspondência com determinados fins.* Mas adverte ele: fins e meios não estão uns aquém e outros além da razão. Eles são inseparáveis. E essa inseparabilidade, incompreensível para os pensadores analíticos, apresenta-se límpida para o dialético que considera a totalidade da vida social. O analista (epistemólogo), porém, insistirá ainda: certo, fins e meios não estão separados; mas a questão é outra, é a questão da inderivabilidade lógica das prescrições a partir das descrições; ademais, o que pretenderia dizer Habermas quando afirma que sua tarefa é "uma filosofia da história orientada praticamente?"

Habermas parece não sair desse dilema: ou representa o profeta que prescreve o caminho da história ou representa o teólogo que interpreta a vontade de Deus. E também aqui, ao que parece, *tertium non datur.* Por fim, recorda Albert, através de conceitos como "totalidade" e "dialética" acredita-se informar (e se procura fazer crer que eles informam), mas, no fundo, eles têm apenas uma força pragmática. Por isso, diz ainda Albert, "parece-me existir estreita conexão entre o fato de que as tentativas de interpretação da realidade em contraste com o 'positivismo' criticado por Habermas freqüentemente não são impopulares nas sociedades totalitárias e o caráter peculiar do pensamento dialético. Uma função fundamental dessas formas de pensamento é precisamente a de se prestarem a mascarar como conhecimentos e, portanto, legitimar, todas as possíveis decisões, de tal forma que as subtrai à discussão na medida do possível. Uma 'decisão' porém, que se mascara desse modo sequer à luz de uma razão que se pretenda abrangente e universal deveria aparecer como melhor do que aquela 'pura' decisão que se pretende poder superar assim. O mascaramento pela análise crítica, portanto, dificilmente pode ser criticado em nome da razão".

Décima terceira parte

AS CIÊNCIAS HUMANAS NO SÉCULO XX, FREUD E A PSICANÁLISE, O ESTRUTURALISMO

"A gramática universal é um conjunto de princípios que caracteriza a classe das gramáticas possíveis, preconizando o modo pelo qual se organizam as gramáticas particulares".

Noam Chomsky

"'Minha justiça (...) é a justiça da liberdade, a justiça da democracia, em suma, a justiça da tolerância".

Hans Kelsen

"O problema fundamental do destino da espécie humana parece-me ser o seguinte: se e até que ponto a evolução civil dos homens conseguirá dominar as perturbações da vida coletiva provocadas por sua pulsão agressiva e autodestruidora".

Sigmund Freud

"O homem é uma invenção que a arqueologia do nosso pensamento não tem dificuldade em atribuir a uma época recente. E talvez sequer em declarar o seu fim como próximo (...). Em nossos dias, mais do que a ausência ou a morte de Deus, proclama-se o fim do homem".

Michael Foucault

Sigmund Freud (1859-1939), o criador da psicanálise.

Capítulo XXXII

AS CIÊNCIAS HUMANAS NO SÉCULO XX

1. Questões gerais

Resolvemos inserir neste curso de história da filosofia um estudo do desenvolvimento das ciências humanas em nosso século, não pelo desejo de parecer atualizado, nem pelo vão desejo de parecer completo. A razão que nos levou a isso é a mesma pela qual é costume inserir em um manual de filosofia certos desdobramentos das teorias lógicas, das teorias matemáticas, das teorias físicas ou das teorias biológicas: trata-se do fato de que, no desenvolvimento da ciência, continuamente emergem teorias extremamente influentes, por vezes até devastadoras, mas de qualquer maneira estreitamente relacionadas e entrelaçadas com o avanço dos problemas e das argumentações filosóficas.

As questões de método, as imagens do homem, as teorias do Estado e da sociedade e as conjecturas sobre a história humana são problemas típicos da tradição da pesquisa filosófica. Ora, precisamente sobre esses problemas exerce-se a influência de toda uma série de teorias que se costuma agrupar sob a expressão "ciências humanas", as quais vão da psicanálise à psicologia, da lingüística à sociologia, da sociologia do conhecimento à antropologia cultural, da filosofia do direito à economia. No que se refere a Freud e ao *movimento psicanalítico,* visto a clara influência que a psicanálise exerceu e continua exercendo sobre todo o espectro do pensamento contemporâneo, falaremos em capítulo à parte. As outras disciplinas que citamos serão expostas somente *no que diz respeito à sua relevância filosófica,* ainda que não se possa evitar tratar aqueles seus elementos técnicos indispensáveis para a compreensão de seus traços filosóficos.

Essencialmente e em sua maior parte, o empirismo tradicional concebia a mente humana como passiva, mas hoje podemos ver, por exemplo, que a *Psicologia da forma* evidencia a espontaneidade da mente no pensamento produtivo. Contrário à psicanálise e à psicologia da forma, o *comportamentalismo,* considera somente os comportamentos observáveis do homem e concebe a mente como reativa aos estímulos do ambiente. Carecerão essas concepções de interesse para a imagem do homem?

Da mesma forma, a lingüística, de Saussure a Chomsky, também não se mostrou irrelevante para a filosofia, não apenas para a filosofia da linguagem: Saussure está na origem daquele movimento filosófico neodeterminista que é o estruturalismo e o inatismo de Chomsky é um dos pontos cardeais da atual controvérsia sobre a estrutura e o funcionamento da mente. A *Epistemologia genética* de Piaget também é avessa à velha idéia de que a mente é tábula rasa e, contra as posições de tipo kantiano, sustenta que "espaço", "tempo", "causalidade" etc., não são formas a priori, e sim formas construídas em estágios diversos pelo desenvolvimento da mente da criança. E também não é necessário justificar um âmbito de pesquisas como as da *Sociologia do conhecimento,* que, de Marx em diante, passando por Scheler e Manheim, estiveram continuamente presentes no interior da discussão *filosófica* relativa às relações entre sociedade e produções mentais.

O mesmo pode-se dizer no que se refere às investigações de Chaim Perelman sobre a "nova retórica" ou às investigações de *filosofia do direito,* as quais alcançaram em nosso século, especialmente com Hans Kelsen, alto nível de rigorização científica. Também decidimos inserir aqui algumas considerações sobre a *antropologia cultural,* quanto mais não seja para que se veja como foi sendo elaborado pouco a pouco o conceito de *cultura.* E, por fim, não poderíamos deixar de fazer um breve aceno às duas *teorias econômicas* — o marginalismo e a teoria de Keynes — que, além de sua influência prática sobre a vida social dos homens, apresentaram novas idéias sobre o "valor econômico", criticando um dos pilares do marxismo, isto é, a teoria do valor-trabalho.

2. A psicologia da forma

2.1. C. Von Ehrenfels, a escola de Graz, a escola de Vurzburgo

A *psicologia da forma* ou *Gestaltpsychologie* (em alemão, *Gestalt* significa "forma") teve os seus primórdios em um estudo de Christian von Ehrenfels (1859-1932) intitulado *Sobre as qualidades formais* (1890), que evidencia a existência de "objetos perceptivos" (como as

formas espaciais, as melodias, as estruturas rítmicas) que não se reduzem à soma de sensações precisas, mas se apresentam, originariamente como "formas", isto é, como relações estruturais, ou seja, como algo diferente de uma soma de "átomos" de sensações. Assim, uma melodia não é a soma de notas isoladas, tanto é verdade que se podem mudar as notas isoladamente e continuar captando invariavelmente a "forma melódica" (esse é o princípio da "transponibilidade das qualidades formais").

Depois de Ehrenfels, constituiu-se em Graz, em torno de Alexius Meinong (1853-1920), uma florescente escola que, no que se refere às funções perceptivas e representativas, distinguiu dois tipos de *objetos:* 1) *objetos elementares,* que seriam os dados sensoriais (como as cores, os sons etc.); 2) *objetos de ordem superior,* entre os quais devem-se relacionar as formas ou estruturas. Enquanto os objetos elementares seriam o resultado da atividade dos órgãos sensoriais periféricos, os objetos de ordem superior, ligados aos elementares por uma relação de "fundamentação", seriam resultado da atividade específica do sujeito chamada produção.

O trabalho mais importante de Meinong é *A teoria dos objetos* (1904). Seus discípulos mais conhecidos são S. Witasek e V. Benussi. Este último, logo depois da Primeira Guerra Mundial, mudou-se de Graz para Pádua. Desaparecido prematuramente em 1927, sucedeu-lhe César Musatti, que mais tarde se transferiu para a Universidade de Milão. A direção do Instituto de Psicologia de Pádua (que, recentemente, transformou-se em grande curso de bacharelato em Psicologia) foi então assumida por um discípulo de Musatti, ou seja, Fábio Metelli, um dos representantes italianos da *Gestaltpsychologie* em sentido estrito, autor de trabalhos sobre a percepção bastante apreciados em nível internacional.

Uma tendência análoga à da escola de Graz foi desenvolvida, a partir da rejeição do atomismo e do associacionismo psicológico, também pela escola de Vurzburgo, que, encabeçada por Oswald Külpe (1862-1915), teve como centro do seu interesse a pesquisa dos processos de pensamento e desenvolveu a teoria do "pensamento sem imagens". Como escreveu Külpe: "A atividade é o fato principal; a receptividade e o mecanismo das imagens são secundários".

Participaram da escola de Vurzburgo, entre outros, K. Marbe, N. Acsh, A. Michotte, A. Messer, A. Gemelli, T. W. Moore, J. Lindworski e Karl Bühler. Este último tornou-se professor em Viena, tendo exercido notável influência sobre a psicologia contemporânea, tanto na Europa como nos Estados Unidos (para onde Bühler se transferiu posteriormente). Karl Popper formou-se em 1928, precisamente com Bühler, com uma tese sobre *A questão metodológica da psicologia do pensamento.* E foi de Bühler que Popper tirou o seu antiassociacionismo e o seu antiindutivismo, ou

seja, algumas de suas principais posições críticas em relação ao neopositivismo. É significativo o fato de que o contra-relator da tese de bacharelato de Popper tenha sido precisamente o representante mais prestigioso do neopositivismo de então, ou seja, Moritz Schlick, o fundador do Círculo de Viena.

2.2. Max Wertheimer e a escola de Berlim

Até aqui, falamos de Ehrenfels, da escola de Graz, da escola de Vurzburgo. Entretanto, quando se fala de psicologia da forma, geralmente se entende aquele filão de investigações elaborado, a partir de 1911, pela escola de Berlim, constituída por três estudiosos originalíssimos: Max Wertheimer (1880-1943). Wolfgang Köhler (1887-1967) e Kurt Koffka (1886-1941). Contra a escola de Graz (particularmente, contra Benussi), que mantinha firmemente a distinção entre sensações e produções de forma, a escola de Berlim sustentava que é impossível conservar o velho conceito de "átomos sensoriais".

E foi precisamente a psicologia da percepção que constituiu a problemática inicial da escola de Berlim; depois, o horizonte das perspectivas foi ampliado com a aplicação dos princípios, que haviam demonstrado sua fecundidade no campo dos fenômenos perceptivos, a outros âmbitos: Wertheimer e depois Dunker estudariam o pensamento produtivo; Köhler indagaria sobre o problema da inteligência animal; Gelb, Fuchs e Goldstein se dedicariam ao estudo dos problemas psicológicos relacionados com a patologia cerebral; Koffka ao estudo da memória; Asch à psicologia social; Arheim à psicologia da arte.

Mas vejamos a teoria. Todos nós conhecemos o fenômeno do movimento aparente ou fenômeno estroboscópio. Quando um objeto visivo, uma linha, por exemplo, é mostrado brevemente em um lugar e, logo depois, um segundo objeto aparece em um segundo lugar, não muito distante do primeiro, o observador não vê dois objetos que aparecem em rápida sucessão em seus respectivos lugares, mas sim um único objeto, que se move rapidamente do primeiro para o segundo lugar. Fisicamente, não se dá nenhum deslocamento da linha de um lugar para outro, mas o que se percebe é precisamente esse movimento (basta pensar nos fotogramas imóveis que, projetados sobre a tela, rapidamente, um após o outro, geram exatamente movimentos estroboscópicos, que constituem a percepção cinematográfica). A velha psicologia associacionista, que pensava que as percepções consistissem em "sensações locais independentes", considerava tais percepções como "ilusões", ou seja, como se fossem produto de erro do pensamento do observador. Wertheimer, porém, não procedeu desse modo: não negou os fatos,

incômodos e desconcertantes. Ao contrário, ele examinou o *movimento aparente* em numerosos experimentos e se deu conta de que o movimento aparente é *fato perceptivo real* e que a hipótese de juízo errôneo não é comprovada pelos fatos: o campo não aparece como um mosaico composto de muitos pedacinhos nem o movimento estroboscópico é percebido como amontoado de sensações.

Foi nessa pesquisa que se originou o princípio fundamental da *Gestaltpsychologie:* nós percebemos *totalidades estruturadas* e não amontoados de sensações isoladas. E isso não vale somente para o campo visual: as melodias, por exemplo, também são qualidades globais. Aquilo que os músicos chamam de tonalidades "maior" ou "menor" são características das frases e não dos simples tons. Ou ainda: quando as notas *dó* e *sol* são tocadas juntas, produzem aquela qualidade que, em música, chama-se quinta. Essa qualidade não está no *dó* nem no *sol,* nem depende dessas notas em particular, já que qualquer associação de duas notas na proporção de 2/3 será logo reconhecida como uma *quinta.*

Essencialmente, a psicologia tradicional associacionista (ou "somativo-agregativa", "positivista" ou "mecânica") estabelece a seguinte equação: sorvete de baunilha = "frio" + "doce" + "cheiro de baunilha" + "mole" + "amarelo". Mas a psicologia da forma rejeita esse modo de pensar "psicoquímico". Escreve David Katz: "Para a psicologia da forma, o todo é mais do que a soma de suas partes individuais e não (como para o positivismo) nada mais do que a soma dessas partes". A propósito desse princípio ("o todo é mais do que a soma de suas partes"). Köhler preferia a fórmula "o todo é *diferente* da soma de suas partes".

As nossas percepções dos fenômenos, portanto, são percepções de formas ou qualidades estruturadas, que não se reduzem à soma das partes. Eis algumas das leis que guiam a gênese das formas óticas: 1) lei da proximidade: "as partes de um conjunto perceptivo são captadas em unidade conforme a mínima distância, *ceteris paribus";* 2) lei da igualdade: "se o estímulo é constituído por grande quantidade de elementos diversos, manifesta-se — *ceteris paribus* — a tendência a reunir em grupos os elementos semelhantes entre si"; 3) lei da "forma fechada": "as linhas que delimitam uma superfície — *ceteris paribus* — são mais facilmente percebidas como unidades do que aquelas que não se fecham"; 4) lei da "boa curva" ou do "destino comum": "as partes de uma figura que formam uma 'boa curva' ou têm 'destino comum' se constituem em 'unidades' com mais facilidade que as outras; essa lei impede freqüentemente que partes pertencentes a objetos diversos se fundam em 'unidades' ou, em outras palavras, nos ajuda a ver separadamente objetos que se encontram em contato ótico entre si"; essa lei pode ser exemplificada com a observação das duas figuras seguintes:

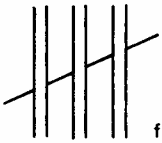


fig. 1

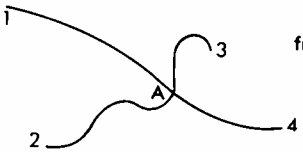


fig. 2

na figura 2, por exemplo, nós não vemos a linha de 1 a A a 2, nem vemos 3 A 4, 2 A 4 ou 1 A 3, mas vemos 3 A 2 e 1 A 4; 5) lei do movimento comum: "constituem-se em unidades aqueles elementos que se movem juntos e de modo semelhante ou, geralmente, que se movem, diferentemente de outros elementos parados"; 6) lei da experiência: "embora não atribuindo à experiência a mesma importância para a organização (perceptiva) das coisas que lhe dá a psicologia associacionista, a psicologia da forma não hesita em reconhecer-lhe uma ação concomitante ao lado dos mencionados fatores".

Não por acaso todos aqueles que conheçam o alfabeto latino não tardarão a reconhecer na figura 3

fig. 3

um "E" maiúsculo, embora, ao girar a figura em 90° não vejamos mais um "E" e sim três linhas separadas. Ademais, as ilusões óticas sempre constituíram um quebra-cabeças para a psicologia associacionista. De que modo, por exemplo, pode ela, que considera a percepção dos objetos como a soma de simples peças perspectivas, explicar que os dois segmentos da figura 4,

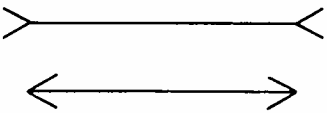


fig. 4

geometricamente iguais, apareçam um como mais longo e outro como mais curto? No entanto, a psicologia da forma, tomando como ponto de partida a totalidade da figura e não os seus elementos isolados, explica essa "ilusão" ótica. Assim como também explica uma enorme quantidade de fenômenos sonoros ou, ainda, os modos pelos quais se organizam as nossas percepções de cores.

Não podemos nos deter aqui nos geniais trabalhos de psicologia animal realizados por Köhler (com macacos que resolvem o problema de pegar uma banana empunhando um bastão e *utilizando-o como um instrumento;* com macacos que, para pegar uma

banana de outra forma inalcançável, enfiam um bambu no outro e depois usam esse *instrumento* para os seus objetivos; ou ainda com macacos que, para resolver esse mesmo problema, usam uma caixa como estrado e assim por diante), nas pesquisas de Wertheimer relativas ao pensamento produtivo ou ainda nas investigações de K. Lewin sobre a ação da afetividade na direção do comportamento e na determinação das características psicológicas do ambiente.

Por enquanto, são suficientes as seguintes considerações: 1) na psicologia, a psicologia da forma é análoga à teoria do campo da física; 2) ela representa a reação mais decidida à psicologia atomista e associacionista da percepção, que tinha séculos de história por detrás de si; 3) por vários aspectos, a psicologia da forma representa "uma reformulação crítica do inatismo" (C. C. Pratt); 4) ela teve o mérito de sublinhar as capacidades de inovação e criação do sujeito humano; 5) "na psicologia animal, introduziu um modo de experimentação e uma concepção que lhe permitem ser verdadeiramente uma psicologia" (G. Zunini); 6) com a psicologia da forma, toda a problemática da aprendizagem teve impulso muito forte.

3. O comportamentalismo

3.1. J. B. Watson e o esquema "estímulo-resposta"; I. P. Pavlov e os "reflexos condicionados"

O fundador do *comportamentalismo* foi o norte-americano John B. Watson (1878-1958), cujos trabalhos mais importantes (*O comportamento. Introdução à psicologia comparada,* 1914; *A psicologia do ponto de vista comportamentalista,* 1919; *Comportamentalismo,* 1925; 1930) são hoje conhecidos de público muito amplo. Watson iniciou suas pesquisas estudando o comportamento dos ratos em labirintos. Somente mais tarde é que se dedicou à investigação dos *comportamentos humanos.* Sua intenção fundamental é a de tornar a psicologia uma ciência como as ciências naturais. Mas, para tanto, é preciso tomar logo a decisão de eliminar do discurso psicológico os dados da introspecção. Os dados fornecidos pela introspecção são *dados intimistas,* que não podem ser submetidos ao controle público da experimentação e, portanto, não podem ser adotados como base da psicologia como ciência.

Em suma, a "consciência" não pode estar na base da "ciência" psicológica. Entretanto, o que o psicólogo pode estudar, precisamente enquanto psicólogo, são os comportamentos (em inglês, *behaviors)* humanos. Assim como o químico estuda o comportamento (ou modo de reagir) de uma substância posta em determinadas condições, da mesma forma o psicólogo estuda o comportamento do

indivíduo posto em determinadas condições. E assim como o químico muda as condições para ver como a substância reage diferentemente, da mesma forma o psicólogo também muda as condições para ver como muda o comportamento do indivíduo.

O *comportamento,* público e observável, é o único objeto da psicologia. *O homem se reduz aos seus comportamentos: a ciência psicológica, portanto, é comportamentalismo.* Assim, o psicólogo trabalha como o cientista da natureza: "Dada (...) uma situação, ele deve estabelecer o que o indivíduo fará diante dela. E vice-versa: vendo que um indivíduo faz uma coisa, é preciso ser capaz de indicar que situação ou que objeto produziu esse ato". Watson fixou tais princípios em 1913, em um opúsculo programático intitulado *A psicologia vista por um behaviorista.*

Já em *Comportamentalismo,* em 1925, Watson aprofunda o ataque contra a psicologia tradicional e seus dados introspectivos; as velhas "sensações" são substituídas pelas "respostas" do comportamento; sustenta-se que "o pensamento é uma forma de comportamento, é uma organização motora, exatamente como jogar tênis ou golfe (...)". Convencido de ter eliminado do castelo "homem" todos os espectros nele introduzido pela velha psicologia e pela filosofia tradicional, resta a Watson tão-somente estudar os comportamentos e as leis que, dadas determinadas condições, nos permitem explicá-los e prevê-los.

Os comportamentos são os "únicos objetos da psicologia, que deve encontrar as leis que os explicam. Mas encontrar as leis que os explicam quer dizer identificar as suas causas. E Watson encontra essas causas nos "estímulos" que o indivíduo recebe incessantemente do ambiente: os comportamentos são "respostas" a "estímulos" ambientais e psicologia científica é a ciência da dupla "estímulo-resposta". A diferença entre o animal e o homem, para Watson, estaria na maior complexidade dos comportamentos humanos. Em todo caso, para o comportamentalista, *omnis actio* est *reactio.*

Neste ponto, é fácil fazer uma comparação entre a "psicologia" de Watson e a "fisiologia" psicológica de Ivan Petrovich Pavlov (1849-1936), que mostrou a importância que têm para a psicologia os processos fisiológicos em que o organismo dá respostas a estímulos recebidos. Ficou famoso o seu experimento com os cães. É sabido que a visão do alimento provoca salivação nos cães (o que constitui um reflexo incondicionado) e que se, em lugar de apresentar o alimento, se fizer soar uma campainha, o cão não apresenta nenhuma secreção gástrica. Entretanto, se durante certo tempo se faz soar uma campainha enquanto se apresenta o alimento, então ocorre que, ao simples soar da campainha, o cão já começa a salivar. E esse é um "reflexo condicionado". Temos aí, diz Pavlov, "uma secreção psíquica". Um estímulo indiferente (como o soar de uma

campainha) torna-se eficaz "sob a condição" de estar relacionado com um estímulo normal.

Prosseguindo suas pesquisas e generalizando-as, Pavlov acreditou poder explicar muitos comportamentos humanos através da teoria do reflexo condicionado. A obra de Pavlov *Os reflexos condicionados* é de 1923. No entanto, desde 1917, necessitando do princípio do reflexo condicionado, os russos fizeram de Pavlov um herói, como recorda B. F. Skinner. Com efeito, se os homens não eram produtivos nem felizes, a culpa era do ambiente; e com a ajuda dos princípios de Pavlov, o governo mudara o mundo e, com ele, os homens. Entretanto, embora o governo tenha contado com sua oportunidade, na década de 30 os russos ainda não eram muito felizes e produtivos: "Pavlov caiu em desgraça e durante vinte anos a pesquisa russa ficou confinada aos processos fisiológicos não diretamente correlatos ao comportamento. Quando a Segunda Guerra Mundial deu novamente confiança à Rússia, Pavlov voltou a ser novamente herói nacional, dando-se outra oportunidade aos reflexos condicionados de construir a vida ideal".

3.2. Os desdobramentos do comportamentalismo e B. F. Skinner

Depois de Watson, o behaviorismo teve desenvolvimento que tomou direções disparatadas. Antes de passá-las brevemente à revista, é útil recordar que, se a epistemologia que está por detrás das idéias de Watson é, substancialmente, a do pragmatismo, a epistemologia dos comportamentalistas mais próximos de nossos dias é a do operacionalismo de Bridgmann. Watson, por exemplo, criticara duramente a psicanálise, mas E. B. Holt (1873-1946), em seu escrito *O desejo freudiano e o seu lugar na ética* (1915), procurou reacoplar "consciência" e "comportamento": ele identificou aquela "resposta específica" que é o comportamento com a "pulsão freudiana" e nela incluiu coisas como o impulso, a motivação etc.

A psicologia da forma fôra fortemente crítica em relação ao behaviorismo (que nega a validade da experiência direta), mas E. C. Tolman (1886-1961), que estivera em contato com Bühler, introduziu no comportamentalismo o princípio da psicologia da forma, sustentando que o comportamento é uma *Gestalt,* ou seja, uma organização total. Em *O comportamento intencional nos animais e no homem* (1932), Tolman fala de "comportamento intencional" *(purposive behavior),* no sentido de que as ações humanas (e também animais) não funcionam através do simples esquema mecânico de estímulo-e-resposta; ao contrário, os comportamentos podem ser mais bem explicados se forem considerados como cadeias de ações voltadas para *objetivos precisos.*

Com Clark L. Hull (1884-1952), além de se enriquecer com conceitos como o de "impulso motivacional" *(drive),* o comportamentalismo também assumiu configuração axiomática, enquanto Hull pretendeu apresentá-lo como sistema teórico hipotético-dedutivo. Juntamente com um grupo de colaboradores (O. Mowrer, E. Hilgarad, J. Whiting e outros), Hull criou a escola antropológica de Yale.

Atualmente, o representante mais conhecido e mais discutido, mas também mais combatido, do comportamentalismo é Burrhus F. Skinner (nascido em 1904). Criticado por suas provocações antiteóricas (o comportamentalismo consistiria mais em *descrições* de fatos do que em *interpretações* e *explicações* de fatos: mas é possível descrever sem interpretar e, ademais, descrever já não é interpretar à luz de uma teoria?), Skinner foi violentamente atacado por suas aplicações dos princípios comportamentistas a projetos de reforma social (*Walden Two,* 1948, uma espécie de utopia de uma sociedade baseada nos princípios behavioristas; *Além da liberdade e da dignidade,* 1971).

Já se observou que, assim como a concebe Skinner, a manipulação do comportamento levaria a opressão total exercida sobre atarefadas formigas, que seriam condicionadas até em sua crença de serem felizes levando tal vida. Negley e Patrick escreveram que "de todas as ditaduras, esta (de Skinner) é a mais profunda — e potenciais ditadores poderiam muito bem encontrar nessa utopia um manual de prática política".

Skinner, ao contrário, sustenta que "*Walden Two* descreve uma comunidade imaginária de cerca de um milhar de pessoas que vivem uma Vida Ideal", afirmando que "a vida em *Walden Two* não é apenas boa, mas também parece realizável" e que "as utopias são ficção científica e, como aprendemos, a ficção científica pode se tornar realidade" (já ocorreram e ainda ocorrem nos Estados Unidos tentativas de concretizar *Walden Two* por grupos de jovens).

Contra Tolman, Skinner rejeita a idéia de que um organismo aprende a se comportar de certo modo porque haveria de sua parte a expectativa da verificação de um dado fato. Na opinião de Skinner, recorrer a "acontecimentos mentais" não leva muito longe na ciência. A psicologia é ciência do comportamento. Entretanto, escreve Skinner em *O comportamento dos organismos* (1939), nem todas as atividades do organismo são *comportamento,* mas somente aquelas que "exercem uma ação ou estabelecem um intercâmbio com o mundo circundante".

O comportamento é ação que produz um efeito. Para Skinner, essa definição é mais adequada do que a de Pavlov, para quem o comportamento, mais do que ser uma ação sobre o ambiente, é acontecimento interno do organismo. Por isso, Skinner fala de *comportamento operante:* desse modo, como podemos ler em *Ciência*

e comportamento humano (1957), ele quis acentuar o fato de que o comportamento "opera sobre o ambiente, produzindo conseqüências". Já o comportamento pavloviano ele o chama de *comportamento respondente,* pois se trataria de comportamento passivo diante dos estímulos do ambiente.

Outro ponto a considerar são as reflexões de Skinner sobre o *reforço.* Ele idealizou a hoje célebre *caixa de Skinner* (Skinner-Box): trata-se de caixa escura e acusticamente isolada, onde é colocado um rato. Na caixa há uma alavanca que, se apertada pelo rato, lhe fornece alimento. Pois bem, a diferença entre esse tipo de condicionamento e o condicionamento clássico (o de Pavlov, para ficar claro) é que, no caso do nosso rato, o reforço, ou seja, o acontecimento que concorre para a aprendizagem e que a torna resistente à tendência a se extinguir, não é correlato ao estímulo incondicionado que, no condicionamento clássico, é apresentado pelo experimentador, mas sim depende da resposta operante do sujeito: o rato *só* tem alimento *se* aperta a alavanca; o reforço, portanto, é condicionado à resposta.

Adversário irredutível do *inatismo,* Skinner recebeu a resposta, na mesma moeda por parte dos defensores do inatismo, como o lingüista Noam Chomsky e o neurofisiólogo J. C. Eccles. Chomsky escreveu: "A abordagem de Skinner ao comportamento verbal não é mais científica do que as abordagens tradicionais e é raro ser igualmente clara". E Eccles disse que o homem não pode ser bom material para Skinner e para o seu *Além da liberdade e da dignidade,* afirmando: "Creio que, enquanto seres humanos, nós temos liberdade e igualdade. A teoria de Skinner e a técnica do condicionamento operante derivam de seus experimentos com pombos e ratos. Deixemos que delas se beneficiem estes últimos!" Como antiindutivista, por seu turno, Popper afirma que o reflexo condicionado simplesmente não existe.

4. A epistemologia genética de Jean Piaget

4.1. O que é a epistemologia genética

Escreve Piaget (1896-1980) que "a epistemologia genética se ocupa com a formação e o significado do conhecimento e dos meios através dos quais a mente humana passa de um nível de conhecimento inferior a outro, julgado superior (...). A natureza dessas passagens, que são históricas, psicológicas e, por vezes, também biológicas, é problema real". Depois dessa definição, Piaget acrescenta que "a hipótese fundamental da epistemologia genética é a de que existe paralelismo entre o progresso completo e a orga-

nização racional e lógica do conhecimento e os correspondentes processos psicológicos formativos".

E Piaget submete essa hipótese à prova no estudo do desenvolvimento mental da criança. Em outros termos, como afirma ele em *O desenvolvimento mental da criança*, "acreditamos que toda pesquisa em psicologia científica deve partir do desenvolvimento e que a formação dos mecanismos mentais na criança pode explicar melhor a sua natureza e o seu funcionamento do que no adulto". O objetivo essencial da psicologia infantil, portanto, se configura como o de "constituir um método explicativo para a psicologia científica em geral ou, em outras palavras, dar a dimensão genética indispensável à solução de todos os problemas mentais".

Tal dimensão genética é indispensável porque, "na esfera da inteligência, é impossível fornecer interpretação psicológica exata das operações lógicas e dos conceitos de número, espaço, tempo etc., sem estudar preliminarmente o desenvolvimento de tais operações e conceitos: desenvolvimento social, naturalmente, na história das sociedades e das diversas formas coletivas de pensamento (particularmente a história do pensamento científico), mas também desenvolvimento individual (o que não é contradição, já que, entre outras coisas, o desenvolvimento na criança constitui socialização progressiva do indivíduo)". Por outro lado, "na esfera das percepções (...), não se poderia construir uma teoria exata das 'constâncias' perceptivas, das ilusões geométricas, das estruturações do espaço perceptivo segundo as coordenadas horizontais e verticais etc., sem estudar primeiro o desenvolvimento desses fenômenos, quanto mais não seja para ficar em guarda contra as hipóteses demasiado fáceis sobre os fenômenos inatos".

Na realidade, adversário da idéia central do behaviorismo (segundo a qual o indivíduo seria, mais ou menos, uma construção elaborada por um ambiente), Piaget também contesta um inatismo de tipo kantiano, por exemplo, mas admite um desenvolvimento fixo e definido de estruturas definidas e universais. E o desenvolvimento dessa estrutura encontra profunda analogia no desenvolvimento histórico do pensamento humano. Como podemos ler em *A causalidade física na criança* (1927), "é possível que as leis psicológicas estabelecidas com base nos nossos métodos circunscritos possam se transformar em leis epistemológicas estabelecidas com base na análise da história da ciência: a eliminação do realismo, do substancialismo, do dinamismo, o desenvolvimento do relativismo etc., são leis evolutivas que parecem próprias do desenvolvimento, tanto da criança como do pensamento científico".

Piaget realizou o seu programa (onde se entrelaça toda uma série de temas fascinantes, como o desenvolvimento da inteligência e o desenvolvimento da linguagem, o desenvolvimento do juízo

moral, o desenvolvimento dos conceitos de número, de causalidade etc.) em toda uma série de importantes obras: *O juízo e o raciocínio na criança,* 1924; *A linguagem e o pensamento na criança,* 1924; *A representação do mundo na criança.* 1926; *A causalidade física na criança,* 1927; *O juízo moral na criança,* 1932; *A Gênese do número na criança,* 1941 (em colaboração com A. Szeminska); *O desenvolvimento das quantidades na criança,* 1941 (em colaboração com B. Inhelder); *O desenvolvimento da noção de tempo na criança,* 1946; *A representação do espaço na criança,* 1948 (em colaboração com B. Inhelder); *A geometria espontânea na criança,* 1948; *A gênese da idéia de fortuito,* 1953; *Da lógica da criança à lógica do adolescente,* 1955; *A gênese das estruturas lógicas elementares,* 1959 (em colaboração com B. Inhelder); *Biologia e conhecimento,* 1967; *O estruturalismo,* 1968; *Conseguir compreender,* 1974.

4.2. As fases do desenvolvimento mental da criança

Vejamos agora o desenvolvimento mental da criança.

1) O período que vai do nascimento à aquisição da linguagem, para Piaget, é marcado por extraordinário desenvolvimento mental. Trata-se de período decisivo para toda a evolução psíquica posterior: "Com efeito, consiste nada menos do que na conquista de todo o universo prático que circunda a criança, por meio da percepção e do movimento". Essa "assimilação sensomotora" do mundo externo imediato realiza, no espaço de dezoito meses a dois anos uma revolução copernicana em miniatura: "Enquanto no ponto de partida desse desenvolvimento o recém-nascido refere todas as coisas a si, ou melhor, ao seu próprio corpo, já no ponto de chegada, isto é, quando têm início o pensamento e a linguagem, coloca-se praticamente como elemento ou corpo entre outros, em universo que construiu pouco a pouco e que agora já sente como externo a si mesmo".

Deve-se notar uma coisa: nesse período "a inteligência aparece (...) muito antes da linguagem, isto é, muito antes do pensamento interior, que supõe o uso dos sinais verbais (linguagem interiorizada)". Trata-se de inteligência inteiramente prática, "baseada na manipulação dos objetos e que, ao invés das palavras e dos conceitos, utiliza somente percepções e movimentos organizados em 'esquemas de ação' ". Assim, por exemplo, pegar um bastão para alcançar um objeto é ato de inteligência, bastante tardio até, ocorrendo por volta dos dezoito meses.

2) No período que vai dos dois aos sete anos (período do pensamento pré-operativo), a criança, por obra da linguagem, torna-se capaz de reconstruir as ações passadas sob a forma de relato e de antecipar as ações futuras através da representação verbal. Daí derivam três fatos de grande importância para o

desenvolvimento mental: "Possibilidade de intercâmbio entre indivíduos, isto é, início da socialização na ação; interiorização da palavra, isto é, aparecimento do pensamento propriamente dito, tendo como base a linguagem interior e o sistema de sinais; por fim e sobretudo, a interiorização da ação como tal, a qual, até então puramente perceptiva e motora, pode agora ser reconstituída no plano intuitivo das imagens e das 'experiências psíquicas' ".

Além disso, do ponto de vista psíquico, realiza-se toda uma série de transformações paralelas: "desenvolvimento dos sentimentos interindividuais (simpatias e antipatias, respeito etc.) e de uma afetividade interior que se organiza de modo mais estável do que nos primeiros estágios". Nesse período, especialmente na primeira fase, prevalece o pensamento egocêntrico, acompanhado de animismo e artificialismo ("a lua se move para nos acompanhar"; "o sol nasceu porque nós nascemos" etc.); o sujeito "afirma sempre e não prova nunca"; nessa idade, as crianças falam, mas não se sabe se se ouvem; põem-se em muitos a fazerem o mesmo trabalho, mas não se sabe se se ajudam verdadeiramente. A criança é "egocêntrica", carecendo da capacidade de diferenciar o seu ponto de vista do ponto de vista dos outros.

3) O período que vai dos sete aos doze anos é aquele que Piaget chama de "fase do pensamento operativo-concreto". Quando observamos as crianças dessa idade, chama-nos a atenção duplo progresso: "concentração individual quando o sujeito trabalha sozinho e colaboração efetiva quando se desenvolve uma atividade comum". Esses dois aspectos, que aparecem por volta dos sete anos, são complementares e solidários. Nessa idade, tornam-se possíveis as discussões, "com tudo o que comportam de compreensão em relação aos pontos de vista do adversário e de busca de provas e justificações no que se refere às próprias afirmações".

Desaparece também a "linguagem egocêntrica". Na estrutura gramatical utilizada pela criança manifesta-se "a necessidade de coerência e de justificação lógica". Antes dos sete anos, as crianças brincam, mas "sem regras" e todos vencem nos jogos; depois dos sete anos, os jogos são regulados. Os fatos exigem explicações racionais e a inteligência se apresenta como inteligência operativa. Trata-se de operações lógicas (com classes e relações); operações aritméticas (adição, multiplicação etc.); operações geométricas (secções, deslocamentos etc.); operações temporais (seriação dos acontecimentos etc.); operações mecânicas, físicas etc. Nessa idade, a criança "pensa concretamente, problema por problema, à medida que a realidade os propõe, nunca relacionando as suas soluções a teorias gerais que proclamariam os seus princípios". Entre os sete e os doze anos, a afetividade é caracterizada pelo aparecimento de novos sentimentos morais, como respeito mútuo.

4) O período que vai dos onze-doze anos aos catorze é o período da adolescência. Comparado a uma criança, "o adolescente é indivíduo que constrói sistemas e teorias". O que chama a atenção no adolescente "é o seu interesse por questões não-atuais, sem relação com as realidades vividas dia após dia ou que antecipam situações futuras, freqüentemente quiméricas, com ingenuidade desarmante". Destaca-se a felicidade ocasionada pela elaboração de teorias abstratas: "Alguns deles escrevem, criam uma filosofia, uma política, uma estética (...). Outros não escrevem, mas falam. A maioria, inclusive, fala pouquíssimo de suas soluções pessoais, limitando-se a ruminá-las de modo secreto e íntimo. Todos, porém, possuem sistemas e teorias que transformam o mundo, de um ou de outro modo".

Essa é a passagem do pensamento concreto para o pensamento "formal" ou "hipotético-dedutivo". Antes dos onze anos, as operações da inteligência infantil são somente "concretas", baseando-se nas realidades, nos objetos tangíveis que podem ser manipulados e submetidos a experiências concretas. Mas, "depois dos onze anos, o pensamento formal torna-se possível e as operações lógicas começam a ser transpostas do plano da manipulação concreta para o plano das idéias puras, expressas em linguagem (a linguagem das palavras, dos símbolos matemáticos etc.), mas sem apoio da percepção, da experiência ou até da convicção. O pensamento formal, portanto, é "hipotético-dedutivo", pensamento capaz de tirar conclusões a partir de puras hipóteses e não somente de observação concreta. Em entrevista concedida em 1973, Piaget diria: "O conteúdo de cada hipótese já é uma forma de operação concreta; propor hipóteses e conclusões em relação é operação nova. As operações sobre operações abrem então um campo bem mais vasto de possibilidades".

Essas teorias sobre o desenvolvimento mental da criança foram provadas por Piaget mediante experimentos simples, geniais e persuasivos. Elas foram submetidas a experimentos através de variadas *técnicas de prova.* E é fácil imaginar a influência que Piaget exerceu e ainda exerce na renovação da pedagogia. Do ponto de vista filosófico, as pesquisas de Piaget, por exemplo, mostram que "algumas estruturas lógico-matemáticas não funcionam em todas as idades, não sendo, portanto, inatas".

Entretanto, podemos repetir que, para Piaget, um desenvolvimento de estruturas definidas é inato ou pré-formado. Para ele, como podemos ler no fim de *Biologia e conhecimento,* "as funções cognoscitivas prolongam as regulações orgânicas". Em suma, *o pensamento se desenvolve em processo de adaptação que identifica dados com esquemas existentes ou transforma e reestrutura esses esquemas com base em novos dados.* Influenciado também pela

psicologia da forma, Piaget afirma que a psicanálise renovou completamente a psicologia, mas acrescenta que "o futuro da psicanálise começará no dia em que ela se tornar experimental". Além do mais, segundo ele, o conceito de "inconsciente" deve ser mais extenso, "não devendo se limitar à vida emotiva: nós somos conscientes do resultado, não do mecanismo". E "todos os processos são inconscientes em toda área do funcionamento cognoscitivo (...). O inconsciente é tudo aquilo que não é conceitualizado".

5. A teoria lingüística de Ferdinand de Saussure a Noam Chomsky

5.1. Ferdinand de Saussure: o que é a "semiologia" e o que é o "sinal"

"É sabido quanto a lingüística, a semiologia e a antropologia dos nossos dias devem a Saussure. Conceitos e temas reunidos no *Cours de linguistique générale* foram utilizados como essenciais em variadíssimas direções de pesquisa. Remetem-se ao *Cours* a sociolingüística com Meillet e Sommerfelt, a estilística genebrina com Bally, a lingüística psicológica com Sechehaye, os funcionalistas com Frei e Martinet, os institucionalistas italianos com Devoto e Nencioni, os fonologistas e estruturalistas de Praga com Karcevskij, Trubeckoj e Jakobson, a lingüística matemática com Mandelbrot e Herdan, a semântica com Hullmann, Prieto, Trier e Lyons, a psicolingüística com Bresson e Osgoop, historiadores como Pagliaro e Coseriu, bem como Bloomfield (não os seus seguidores), Hjelmslev e a escola glossemática e Chomsky (não, porém, os seus seguidores)" (T. de Mauro).

E as coisas não param por aí, já que as idéias do genebrino Ferdinand de Saussure (1857-1913) influenciaram o pensamento de estudiosos como Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucalt e, através deles, as "ciências humanas" e a filosofia. No caso da filosofia, porque a história das diversas línguas é, transparentemente, a história das diversas comunidades humanas: é na língua que o homem deposita os produtos de sua evolução espiritual e a compreensão do modo de funcionamento da língua nos diz muito sobre o modo como opera a mente humana e sobre as relações entre os homens e entre a mente e as coisas.

Vejamos agora alguns dos mais importantes conceitos da grande obra de Saussure, isto é, o *Curso de lingüística geral,* publicado postumamente em 1916 graças a Bally e Sechehaye. O primeiro desses conceitos é precisamente o de *semiologia*. Escreve Saussure: "Pode-se conceber *uma ciência que estuda a vida dos*

sinais no quadro da vida social; ela poderia ser parte da psicologia social e, conseqüentemente, da psicologia geral; nós a chamaremos de *semiologia* (do grego *semeion,* 'sinal')".

O objetivo dessa ciência está em nos "dizer em que consistem os sinais, que leis os regulam". Entretanto, os sinais não são apenas os lingüísticos. Por isso, a semiologia diz respeito a outros sistemas de sinais, como os ritos simbólicos, o alfabeto dos surdomudos, as formas de cortesia, os sinais militares, a própria moda, os sinais visuais marítimos e assim por diante. Desse modo, a língua é um sistema semiológico especial, ainda que privilegiado.

E em que consiste para Saussure o sinal lingüístico? Contrariamente às idéias que se encontram na Bíblia e em Platão, "o sinal lingüístico não une uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica". O sinal, em suma, é uma entidade de duas faces, a do *significado* e a do *significante:* "A língua é comparável a uma folha de papel: o pensamento é a *frente* e o som é o *verso;* não se pode cortar a *frente* sem cortar ao mesmo tempo o verso". O sinal, portanto, é o nexo entre conceito (significado) e imagem acústica (significante).

E são duas as características primordiais do sinal assim definido: a arbitrariedade e a linearidade. A primeira característica nos diz que "o laço que une o significante ao significado é arbitrário", ou seja, é uma pura convenção, já que não existe nenhuma necessidade de ligar o conceito de "irmã" com a imagem acústica francesa (s + ö + r) ou italiana (s + o + r + e + l + l + a). A arbitrariedade, obviamente, "não deve dar a idéia de que o significante depende da livre escolha do sujeito falante (...); nós queremos dizer que é *imotivado,* vale dizer, arbitrário, em relação ao significado, com o qual, na realidade, não tem nenhuma relação natural". No que se refere à segunda característica, "o significante, sendo de natureza auditiva, desenvolve-se somente no tempo e tem as características que tira do tempo: a) *representa uma extenção* e b) *essa extensão é mensurável em uma única dimensão:* é uma linha".

5.2. A primeira "grande oposição": "língua" e "palavra"

Saussure põe na base de sua teoria a oposição entre o conceito de *língua* (langue) e o conceito de *palavra* (parole). Essa é "a primeira verdade", a primeira grande escolha ou a "primeira bifurcação". Mas, antes de mais nada, a língua não é a linguagem. A linguagem é uma primeira faculdade, comum a todos: é a faculdade universal de falar. Por seu turno, a língua é "um produto social da faculdade da linguagem". A língua é algo de externo ao indivíduo, é um fato institucional: o indivíduo a encontra pela frente, a aprende e a ela é submetido.

Como escreve Saussure, a língua é "um *tesouro depositado* pela prática do falar nos homens pertencentes a mesma comunidade" e "a língua existe na coletividade sob a forma de *soma de impressões depositadas* em cada cérebro". A língua é patrimônio de todos, é o tesouro de todos. Com efeito, "formam-se nos sujeitos falantes *impressões* que acabam por ser mais ou menos as mesmas em todos". E entre os indivíduos assim ligados pela linguagem "estabelece-se uma espécie de média: todos reproduzirão — claro que não exatamente, mas aproximadamente — os mesmos sinais unidos aos mesmos conceitos". Esse é um processo que Saussure define como processo de "cristalização social" da palavra na língua.

A *língua,* portanto, é fato *social:* é sistema de sinais que o indivíduo aprende a manobrar e usar para pensar e para se comunicar, em suma, para viver como homem. Já a *palavra* é diferente da língua: "Separando a língua da *palavra,* separa-se ao mesmo tempo o que é social do que é individual". Diante da língua, que é "um modelo coletivo", um "código", uma máquina institucional adequada para os objetivos da comunicação, "a *palavra* é (...) ato individual da vontade e da inteligência". E Saussure prova que *língua* e *palavra* são duas realidades distintas e, portanto, distinguíveis, e o faz através das afasias (onde o doente compreende as mensagens que recebe, mas perdeu o uso da *palavra*) ou com o fato de que podemos ler as *línguas* mortas.

Por tudo isso, "o estudo da linguagem abrange (...) duas partes: uma, a essencial, tem por objetivo a língua, que, em sua essência, é social e independente do indivíduo: a outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a palavra, aqui abrangendo a fonação; ela é psicofísica". Embora nunca tendo "enfrentado em suas lições a lingüística da *palavra*" (é o que nos diz Bally), Saussure vira que "é a *palavra* que faz evoluir a língua" e isso pelo fato de que "nada entra na língua sem ter estado na *palavra* e todos os fenômenos evolutivos têm sua raiz na esfera do indivíduo". Entretanto, "toda criação deve ser precedida de uma comparação inconsciente dos materiais depositados no tesouro da língua, onde as formas geradoras são classificadas segundo as suas relações sintagmáticas e associativas".

5.3. A segunda grande oposição: "sincronia" e "diacronia"

A primeira oposição, portanto, é a existente entre *língua* e *palavra.* E a segunda "grande bifurcação" é a que existe entre *sincronia* e *diacronia.* Em seus *Princípios de história da língua* (1880), Hermann Paul sentenciara que "um estudo científico da língua que não seja histórico nos fins ou no método é deficiente". Paul expressava o que se havia tornado opinião dominante nos programas de trabalho dos lingüistas. Pois bem, diante dessa

situação, Saussure efetua autêntica revolução na ciência da linguagem, com sua oposição entre sincronia e diacronia e com o privilégio dado à sincronia.

A *lingüística sincrônica* estuda a língua vista como *sistema*, não considerando as mudanças ocorridas no tempo. Ela investiga a língua com base no "eixo das simultaneidades", não das "sucessões". Escreve Saussure: "A lingüística sincrônica tratará das relações lógicas e psicológicas que relacionam termos coexistentes e formam sistemas, assim como são percebidas pela própria consciência coletiva". Por seu turno, "a lingüística diacrônica estudará (...) as relações que ligam termos sucessivos, não percebidos pela mesma consciência coletiva e que se substituem uns aos outros sem formar sistemas entre si". Saussure exemplifica: no antigo alemão, o plural de *gast* (hóspede) e de *hant* (mão) era, respectivamente, *gasti* e *hanti*; analogamente, no anglo-saxão, o plural de *fōt* (pé), *tōth* (dente) e *gōs* (ganso) era *fōti, tōthi* e *gōsi*.

Pois bem, é esse tipo de regularidade que interessa à lingüística sincrônica: trata-se daquelas regularidades pelas quais a massa falante percebe a língua como sistema. O aspecto sincrônico "é a única realidade para a massa falante". Com o tempo, o plural de *gast* tornou-se *gäste* e o de *hant* tornou-se *hände*, mas, "para o sujeito falante, a sua (dos fatos da língua) sucessão no tempo é inexistente". Assim, por exemplo, "se *dépit* já significou 'desprezo' em francês, isso não muda o fato de que, atualmente, tem sentido completamente diferente; etimologia e valor sincrônico são duas coisas bem distintas". Em suma, a etimologia de um termo não é necessária à descrição do seu valor.

Portanto, "*sincronia* e *diacronia* designam respectivamente um estado da língua e uma fase de evolução". Assim, a verdade sincrônica não exclui a diacrônica. Entretanto, "o aspecto sincrônico predomina sobre o outro, porque, para a massa falante, é a única realidade". Tal distinção entre sincronia e diacronia, afirma Saussure, "se impõe imperiosamente" ao lingüista pelo fato de que "a língua é sistema de puros valores, não determinado por outra coisa senão pelo estado momentâneo de seus termos". A lingüística sincrônica é "a ciência dos *estados* de uma língua": é, por assim dizer, *lingüística estática*. Já a lingüística diacrônica, por assim dizer, é *lingüística evolutiva*.

Com base nisso tudo, Saussure traça um esquema que indica "a forma racional" que o estudo lingüístico deve tomar:

$$\text{linguagem} \begin{cases} \text{língua} \begin{cases} \text{sincronia} \\ \text{diacronia} \end{cases} \\ \text{palavra} \end{cases}$$

Naturalmente, em sua história, a língua sofre influências *externas* a ela: fatos como as colonizações, as relações entre língua e instituições (Igreja, escola etc.), as políticas de unificação nacional etc., não deixam de influir na evolução de uma língua. Diz Saussure que a "lingüística externa" pode acumular pormenores sobre pormenores "sem sentir-se aprisionada nas malhas de um sistema". Mas com a "lingüística interna" tudo ocorre diversamente, já que para ela "a língua é um sistema que conhece somente a ordem que lhe é própria".

Uma comparação com o jogo de xadrez, diz Saussure, ajuda a compreender tudo isso melhor, já que em tal caso é relativamente fácil distinguir aquilo que é externo do que é interno: "O fato de o jogo ter passado da Pérsia para a Europa é de ordem externa, mas, ao contrário, tudo o que concerne ao sistema e às suas regras é interno. Se se substituir peças de madeira por peças de marfim, a mudança não influi sobre o sistema; mas, se se diminiu ou aumenta o número de peças, essa mudança atinge profundamente a 'gramática' do jogo". O *valor* das peças (ou dos sinais lingüísticos) não está vinculado ao material (madeira ou marfim) de que são feitos, mas depende unicamente das relações que se estabelecem entre elas: regras de posições, de deslocamento, etc. Os sinais lingüísticos, como as peças de xadrez, não valem por sua substância, mas sim pela sua forma.

5.4. O círculo lingüístico de Praga

Fundado por Vilém Mathesius em 1926, o círculo lingüístico de Praga teve como representantes principais três russos: o príncipe Nikolaj Segeevič Trubeckoj (1890-1938), que, de 1922 até a sua morte, ensinou na Universidade de Viena; Roman Jakobson (1896-1982) e S. Karcevskij (1871-1955). Dentre os filiados "europeus" ao círculo de Praga, deve-se recordar sobretudo Karl Bühler, Daniel Jones, Émile Benveniste e André Martinet. O campo de pesquisas desse grupo foi a *fonologia.* Além de *Os fundamentos da fonologia* (1939), de Trubeckoj, deve-se recordar os oito volumes dos *Trabalhos do círculo lingüístico de Praga,* publicados entre 1929 e 1938.

Em 1928, no primeiro congresso internacional de lingüístas, realizado na Ásia, Jakobson, Karcevskij e Trubeckoj formularam o princípio pelo qual a *fonética* é o estudo dos sons das *palavras* (estudo fisiológico), ao passo que a *fonologia* é o estudo dos sons dentro do sistema da *língua,* isto é, dos fonemas. A primeira, isto é, a fonética, estuda os sons concretos como *fenômenos físicos:* a segunda, ou seja, a fonologia, estuda os *sinais fônicos* que são usados na comunicação lingüística.

Os *fonemas* são "unidades distintivas mínimas da língua": eles são em número fixo em cada língua, de vinte a quarenta, desenvolvendo uma "função diferencial" dentro do sistema da língua e no plano do significante. Assim, por exemplo, nas palavras italianas *tare, mare, dare, bare,* e *pare,* a "diferença" de significado deve-se aos fonemas iniciais, que são diferenciados e diferenciadores. Ou então basta pensar na função distintiva do fonema /e/ nas palavras italianas *esalare* e *salare:* a segunda palavra se distingue da primeira somente pela *ausência* do fonema inicial /e/. A fonética, portanto, é o estudo do aspecto material dos sons da linguagem, ao passo que a fonologia considera somente aqueles aspectos dos sons que desenvolvem determinada função na língua e que se identificam precisamente com os fonemas (F. Ravazzoli).

São de 1929 as famosas *Teses* (*As teses de 1929*) do círculo lingüístico de Praga, que são teses programáticas enunciadas no Primeiro Congresso dos Filólogos eslavos e nas quais os conceitos de "sistema" e "função" desenvolvem papel central: "Produto da atividade humana, a língua tem em comum com ela o caráter de finalidade. Quando se analisa a linguagem como expressão ou como comunicação, o critério explicativo que se apresenta como o mais simples e natural é a própria intenção do sujeito falante. Assim, na análise lingüística, deve-se levar em conta o ponto de vista da função. Desse ponto de vista, *a língua é um sistema de meios de expressão apropriados a um objetivo.* Não se pode compreender nenhum fato lingüístico sem levar em conta o sistema a que pertence."

Nas pegadas de Saussure, o grupo de Praga defende a idéia de que "o melhor modo para conhecer a essência e o caráter de uma língua consiste na análise sincrônica dos fatos (lingüísticos) atuais, os únicos que oferecem materiais completos e dos quais se tem a experiência direta". A concepção da língua como sistema funcional também deve ser levada em conta "no estudo dos estados de língua do passado, tanto em se tratanto de reconstruí-los como de constatar a sua evolução". Desse modo, o estudo diacrônico não somente não exclui as noções de sistema e função, mas, ao contrário, "fica incompleto se não se levar em conta essas noções". E mais: no que se refere ao aspecto fônico da língua, "o conteúdo sensorial de tais elementos fonológicos é menos essencial do que as suas relações recíprocas no interior do sistema (*princípio estrutural do sistema fonológico*)".

5.5. O círculo lingüístico de Copenhaga

A tradição lingüística dinamarquesa (basta pensar em Rasmus Rask) alcançou o seu ponto mais significativo em nosso século com

a escola de Copenhaga, cujos representantes de maior destaque são Viggo Brøndal, H. J. Uldall e, sobretudo, Luis Hjelmslev (1899-1965).

Brøndal pretendia "encontrar na linguagem os conceitos da lógica, que, em filosofia, foram elaborados desde Aristóteles até os lógicos modernos". E "o procedimento rigidamente logicizante que levou Brøndal a construir a sua teoria fazendo os fatos entrarem em quadros preestabelecidos de tipo binário também atraiu outros pesquisadores" (M. Leroy).

Por seu turno, em *Fundamentos da teoria da linguagem* (1945), Hjelmslev apresenta uma teoria (a teoria *glossemática*), na qual, nas pegadas de Saussure ("único antecedente indiscutível"), a língua é vista como uma totalidade auto-suficiente. Também para ele "a língua é uma forma e não uma substância" e a função do lingüista é a de construir uma teoria que venha a se configurar como uma espécie de "álgebra" de toda língua. Escreve Hjelmslev: "A forma lingüística é independente da substância em que se manifesta. A forma não pode ser reconhecida e definida senão colocando-se no terreno da função".

A substância de uma língua deve ser estruturada, caso contrário fica como uma nebulosa. E, na opinião de Hjelmslev, a estrutura é "uma rede de dependências, ou, para dizê-lo de um modo ao mesmo tempo mais exato, mais técnico e mais simples, é uma rede de funções". A estrutura é "uma entidade autônoma de dependências internas".

Disso tudo brota a proposta de que é necessário estudar, não as "partes" da língua (isto é, as unidades substanciais), mas muito mais as relações (ou funções) existentes e constitutivas dessas partes. Todo elemento de um texto (oral ou escrito) é considerado como a intersecção de um "feixe de relações". Assim, por exemplo, no latim, existe uma relação de *interdependência* entre o caso e o número, que se pressupõem reciprocamente; há uma relação de *determinação* entre o *sine* e o ablativo (*sine* pressupõe o ablativo, mas o ablativo não pressupõe *sine*); existe uma relação de *constelação* entre *in* e o ablativo (eles estão em relação entre si, mas nenhum dos dois pressupõe o outro) (D. Manesse).

A teoria lingüística de Hjelmslev preocupa-se unicamente com a forma. É por isso que ele a chama de *glossemática* (*glossa*, em grego, é *língua*). Devido a essa preocupação, pode-se compreender muito bem os ataques de Hjelmslev contra os mentalistas e contra os comportamentalistas. Os primeiros, pressupondo uma vontade consciente, fazem intervir o sujeito falante; os segundos fazem intervir o ouvinte a quem a mensagem é endereçada. Mas, para Hjelmslev, tanto o falante como o ouvinte são estranhos à estrutura da linguagem.

Muito técnica e abstrata, porém, como escreveu G. Lepschy, "à glossemática deve ser reconhecido o mérito de ter enfrentado muitos problemas, sobretudo inerentes à lógica interna (...) da teoria lingüística, silenciados em outras teorias, e de tê-lo feito com notável antecipação em relação ao período mais recente, no qual as pesquisas sobre a teoria lingüística, *enquanto distintas das pesquisas sobre a linguagem,* viram reconhecida a importância que a elas cabe".

5.6. A gramática generativa de Noam Chomsky: "estrutura profunda" e "estrutura superficial"

Silenciando sobre importantes contribuições específicas de estudiosos como L. Bloomfield, Jakobson, Martinet e outros, vejamos rapidamente algumas das idéias centrais de Noam Avram Chomsky (nascido em Baltimore, em 1928, e hoje professor no famoso Massachussetts Institute of Technology). A gramática tradicional e a lingüística estruturalista haviam acumulado grande número de fatos e observações sobre a língua, pondo assim à disposição dos estudiosos grande quantidade de material empírico. A gramática tradicional é normativa e a lingüística estruturalista, ao contrário, é descritiva. Mas tanto uma como a outra permanecem no plano das classificações, ainda que por vezes refinadíssimas, dos fatos lingüísticos.

Com Chomsky, a lingüística deu um salto de qualidade. Com efeito, a lingüística estrutural *descreve* a língua, mas *não consegue explicá-la.* E Chomsky deu-se a tarefa de fazer a ciência da linguagem passar do estágio descritivo para o estágio *explicativo,* já que, "hoje, o problema central para a teoria da gramática não é a falta de dados, e sim muito mais o fato de que as teorias existentes não são suficientes para pôr ordem na grande quantidade de dados que dificilmente podem ser postos seriamente em dúvida".

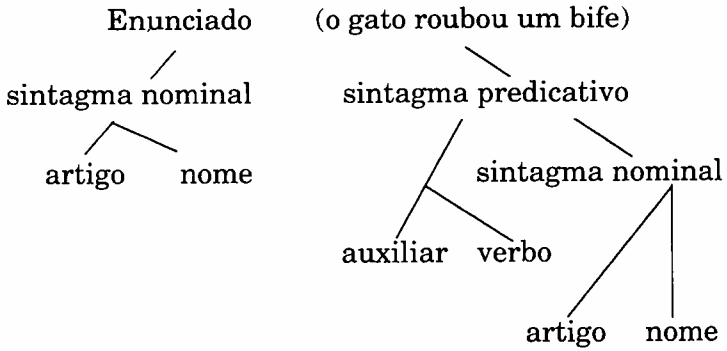
Desde o seu aparecimento, em 1957 (é esse o ano da publicação de *As estruturas sintáticas*), a concepção de Chomsky sofreu várias modificações, tanto que hoje já se costuma falar de três diversas teorias: a primeira gramática generativa transformacional, a teoria padrão e a teoria padrão ampliada. Como foi a teoria *standard* que focalizou a discussão posterior, exporemos os núcleos centrais dessa teoria (ou, pelo menos, as idéias de maior relevo para a tradição filosófica).

Chomsky, portanto, não quer descrever a língua, mas sim explicá-la. E, para esse fim, se propõe a construir uma *gramática generativa.* Esta não analisa descritivamente os enunciados, mas os gera, ou seja, dá um cálculo de tipo lógico-matemático em língua. Desse modo, a gramaticalidade não é a sensatez e tampouco a

verdade: é a correção formal de uma seqüência. *Incolores verdes idéias dormem furiosamente* é considerado gramatical, ao passo que *ele ler um livro de música* não é considerado tal (E. Rigotti).

Em *As estruturas sintáticas*, Chomsky havia distiguido entre *frases nucleares* e *frases complexas*, estas últimas sendo geradas pelas primeiras através das "transformações". Depois, porém, em *Aspectos da teoria sintática* (1964), Chomsky substituiu essa distinção por outra, entre "estrutura profunda" e "estrutura superficial". Simplificando muito, poderíamos dizer que a *estrutura profunda* está no significado não ambíguo de uma frase. Da estrutura profunda se passa à *estrutura superficial,* através daquelas *transformações* cuja função é reordenar as relações sintáticas segundo as regras próprias de cada língua. (A investigação sobre as transformações generativas é precisamente o que carateriza a gramática transformacional.) *Pedro educa Paulo* e *Paulo educa Pedro* possuem os mesmos elementos léxicos, mas significados diversos. Entretanto, não há diversidade de significado entre *Pedro educa Paulo* e *Paulo é educado por Pedro,* enquanto o segundo enunciado é uma transformação legítima da estrutura profunda do primeiro enunciado.

Na estrutura profunda, o enunciado E se ramifica nas categorias maiores, que são o sintagma nominal SN e o sintagma predicativo SP. Estes, por seu turno, se ramificam em outros sintagmas e estes em outros ainda, até chegar-se ao nome N, ao verbo V, ao advérbio Adv., ao adjetivo Adj., etc., como neste esquema



5.7. "Competência" e "execução"

Paralelamente à distinção entre estrutura profunda e estrutura superficial, existe a distinção entre *competência* e *performance,* traduzidas por *competência* e *execução.* A competência e execução nos remetem à oposição de Saussure entre *língua* e *palavra.* Como

a *língua* em Saussure, a *competência* de Chomsky designa aquele conjunto de normas e mecanismos à disposição do sujeito falante, que lhe permitem *executar,* criar e avaliar um número infinito de mensagem ou frases. Analogamente à *palavra* de Saussure, a *execução* é a realização concreta da competência.

Entretanto, diferentemente de Saussure, Chomsky evidencia que, no sujeito, a *competência* implica atividade *criadora* desconhecida para o falante de Saussure e ignorada sobretudo pelo comportamentalismo de Bloomfield (*A linguagem,* 1953) e de Skinner (*O comportamento verbal* é de 1957). O fato é que o sujeito falante (não somente o adulto, mas também a criança) está em condições de compreender e produzir número *infinito* de frases que nunca ouviu nem leu, fato que espedaça a idéia comportamentalista de que a aprendizagem da linguagem pode ser explicada através do mecanismo de estímulo e resposta ou através de adestramento repetitivo.

Referindo-se a Von Humboldt, Chomsky afirma que a linguagem é chamada a fazer, "a partir de meios finitos, uso infinito". Os mecanismos que permitem produzir frases e frases novas, bem como reconhecê-las e julgá-las, entram fortemente em ação já desde tenra idade. E nenhuma teoria empirista e comportamentalista, precisamente, é capaz de explicar (através de meios como a imitação, a repetição, a memorização de fatos lingüísticos etc.) a "competência" lingüística de uma criança de três anos, por exemplo.

Posto precisamente diante da "competência" e da "criatividade lingüística" das crianças, Chomsky, destacando a total inadequação explicativa das teorias empiristas e comportamentalistas, pressupõe então *capacidades inatas.* Em outros termos, ampla quantidade de conhecimentos lingüísticos (de normas lingüísticas) chega a nós como herança lingüística do patrimônio da espécie. Uma criança é *geneticamente* capaz de falar; o ambiente nada mais faz do que desencadear essas suas capacidades inatas.

E Chomsky identifica o conteúdo dessas disposições inatas naqueles "universais lingüísticos" cuja descoberta é função da gramática universal. Com efeito, afirma Chomsky, "a gramática universal é um conjunto de princípios que caracteriza a classe das gramáticas possíveis, preconizando o modo como se organizam as gramáticas particulares". É "um conjunto de hipóteses empíricas sobre a faculdade da linguagem determinadas biologicamente". Naturalmente, se a tese inatista afasta Chomsky do empirismo e do comportamentalismo, aproxima-o, porém, do racionalismo clássico e daquela tradição lingüística que Chomsky chama de "lingüística cartesiana", que iria de Descartes a Humboldt e que, por exemplo, teria encontrado concretização na *Gramática geral e racional* de Arnauld e Lancelot.

6. A antropologia cultural

O conceito de "cultura", como emerge da moderna antropologia cultural, tem até data de nascimento, ou seja, o ano de 1871, quando Edward B. Tylor (1832-1917) publicou o seu *Cultura primitiva.* Nesse livro, Tylor assim definia a cultura: "Entendida em seu amplo sentido etnográfico, a cultura ou civilização é aquele conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". Desse modo, Tylor alargava o arco histórico da vida dos povos, enquanto esse arco deixava de coincidir com o desenvolvimento das ciências e da arte dos povos "civilizados": antes de alcançar esse estágio, a humanidade teve uma organização social primitiva, personificou os fenômenos em entidades míticas e concebeu o universo como a morada dos espíritos invisíveis mas ativos (Pietro Rossi).

Depois de Tylor, Franz Boas (1858-1942) e sua escola, da qual provêm estudiosos como Robert H. Loewie (1883-1957) e Alfred L. Kroeber (1876-1960, autor de *O superorgânico,* 1917, e de *A natureza da cultura,* 1952), insistiram sobre o caráter *adquirido da cultura,* vale dizer, sobre a diferença entre a herança biológica e a herança cultural e sobre a impossibilidade de relacionar a segunda com a primeira. Ademais, Boas também fez questão de distinguir a "sociedade" da "cultura". Sustenta ele que a sociedade, ou seja, a organização social, pode ser encontrada também no mundo dos animais: basta pensar no mundo das abelhas, das formigas, dos macacos e dos lobos. Já a *cultura* é típica do homem. Escreve Boas: "A cultura humana se diferencia da vida animal pelo poder de raciocínio e, correlatamente, pelo uso da linguagem".

A exemplo de Boas, Loewie e Kroeber, a irredutibilidade da *cultura* a condições biológicas, econômicas ou geográficas também foi eficazmente propugnada pelo grande Bronislav Malinowski (1884-1942), autor de *Os argonautas do Pacífico ocidental,* 1922; *A vida sexual dos selvagens da Melanésia norte-ocidental,* 1929; *Sexo e repressão na vida dos selvagens,* 1927; *Os fundamentos da fé e da moral,* 1936), que afirmou a esse respeito: "Um negro de sangue puro, transportado para a França desde criança e criado nesse país, seria profundamente diferente do que teria sido se criado na selva de sua terra de origem. Ele teria recebido uma herança social diferente, outra língua, outros hábitos, outras idéias e crenças; teria sido incorporado a uma organização social e a um ambiente cultural diferentes".

Afirma Malinowski, "essa herança social é o conceito-chave da antropologia cultural". Está claro, portanto, que, para a moderna

antropologia cultural, a cultura é irredutível a condições extraculturais, como as condições extra-culturais, como as condições biológicas ou climáticas: raças diversas têm a mesma cultura e a mesma raça tem culturas diferentes; sob o mesmo clima encontramos culturas diversas e encontramos a mesma cultura sob climas diferentes. Portanto, *omnis cultura e cultura,* muito embora seja verdadeiro que os fatores extraculturais influenciam ou condicionam a cultura em certa medida, a ser precisada em cada caso.

Entretanto, de 1930 em diante, outra dimensão entra na problemática da antropologia cultural: a *dimensão normativa.* Afirma-se que são os valores que caracterizam uma cultura. Ou seja, são os modelos de comportamento, vale dizer, os modos de vida aos quais são atribuídos valores. Essa posição, favorecida por John Dewey, G. H. Mead, Talcott Parsons e pelo próprio Kroeber, foi expressa sobretudo por Clyde Kluckhohn (1905-1960, estudioso dos navajos, entre outras coisas).

Para Kluckhohn, a cultura é um conjunto de modelos normativos compartilhados pelos membros do grupo, modelos que servem para regular a sua conduta e que são acompanhados por certas sanções quando a conduta não se conforma a eles. Nas mãos de Kluckhohn, o conceito de modelo normativo tornou-se critério metodológico para distinguir uma cultura de outra cultura, para distinguir culturas diversas (isto é, escalas diversas de valores) no interior da mesma sociedade e para identificar as várias subculturas no interior de uma cultura. E é óbvio que, sendo assim, o etnocentrismo é apenas uma ilusão pseudoscientífica, que freqüentemente teve conseqüências cruéis. É uma grande *lição de tolerância* que nos provém da antropologia cultural dos nossos dias.

E mais: se a cultura não é determinada por fatores extraculturais, então pode-se ver logo que a cultura implica criatividade. Escreve o antropólogo de origem russa David Bidney (nascido em 1908, autor de *Antropologia teórica,* 1953, e de *O conceito de liberdade em antropologia,* 1963): "A cultura é essencialmente o produto da capacidade criativa do homem (...). Nós sustentamos que a cultura é criação histórica do homem e, em sua continuidade, depende da transmissão e invenção livre e criativa".

Por isso, acrescenta a esse propósito Clyde Kluckhohn, "por mais que os antropólogos sérios fujam de qualquer pretensão messiânica e não afirmem de modo algum que a natureza seja uma espécie de pedra filosofal capaz de resolver todos os problemas, no entanto o conceito explicativo traz consigo um fundo de legítima esperança para os homens e para os seus problemas. Se os alemães e japoneses fossem o que foram por causa de sua natureza biológica, as perspectivas para o futuro seriam quase desesperadoras; mas, se a sua inclinação para a crueldade e o expansionismo é resultado

de fatores situcionais (pressões econômicas) e de suas culturas, nesse caso é possível fazer algo".

Mais recentemente, primeiro Popper e, depois dele, biólogos como John C. Eccles, Jacques Monod e Peter B. Medawar usaram a expressão *mundo 3* para significar o conceito de *cultura:* o *mundo 1* é o mundo material e dos organismos; o *mundo 2* é o mundo da mente humana; o *mundo 3* é o mundo feito pelo homem (e que, por seu turno, fez o homem), é o mundo dos produtos humanos, o mundo da cultura (dos mitos, das obras de arte, das teorias científicas, das instituições etc.). Os problemas, as teorias e as argumentações científicas constituem apenas a *"província lógica"* do mundo 3.

7. Karl Mannheim e a sociologia do conhecimento

7.1. Concepção parcial e concepção total da ideologia

No capítulo sobre a fenomenologia, já acenamos para a contribuição dada por Max Scheler à sociologia do conhecimento. Aqui, delinearemos os traços de fundo das teorias de Karl Mannheim (1893-1947), o pensador que, mais do que qualquer outro, juntamente com Scheler, contribuiu (com seu trabalho *Ideologia e utopia,* 1929) para a proposição dos problemas típicos da sociologia do conhecimento (ainda que, também nesse campo, não se devam esquecer os trabalhos de P. Sorokin, G. Gurvitchj, W. Stark, T. Parsons, R. K. Merton, F. Znaniecki e outros).

A sociologia do conhecimento ou sociologia do saber estuda os condicionamentos sociais do saber, "procurando analisar a relação entre conhecimento e existência". O fato de pertencer a determinada classe, como, por exemplo, à classe burguesa ou proletária, implica o que para as idéias morais, religiosas, políticas, econômicas ou para o próprio modo de fazer ciência de quem a ela pertence? E como são condicionadas as produções mentais de quem pertence a uma Igreja, a uma camada social, a um partido ou a uma geração em função dessa participação? Na realidade, escreve Manheim, "há aspectos do pensar que não podem ser adequadamente interpretados enquanto as suas origens sociais permanecerem obscuras".

A consciência do condicionamento social das categorias e das produções mentais não é coisa recente. Assim, apenas para citar alguns pensadores do passado, a teoria dos *idola* de Bacon é exemplo da consciência do condicionamento social do pensamento. Mas essa consciência também pode-se encontrar em Malebranche, Pascal, Voltaire, Montesquieu, Condorcet, Saint-Simon e, mais recentemente, em Nietzsche. Foi Maquiavel quem observou que se pensa de um modo *na praça* e de outro *no palácio.* E Marx, por seu

turno, estabeleceu como um dos fulcros do seu pensamento a idéia de que "não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, o seu ser social que determina a sua consciência". Pois bem, a sociologia do conhecimento assume e modifica criticamente essa conhecida afirmação de Marx, no sentido de que, "sem negar que exista a influência da sociedade sobre o pensamento, a sociologia do conhecimento considera que essa influência não é determinação, mas sim condicionamento" (G. Morra).

Para Mannheim, o marxismo "viu claramente que por detrás de toda doutrina se encerra a consciência de uma classe. Esse pensamento coletivo, que procede de acordo com determinados interesses e situações sociais, chamou-o Marx de ideologia". Em Marx, a ideologia é um pensamento subvertido (não são as idéias que dão sentido à realidade, mas sim a realidade social que determina as idéias morais, religiosas, filosóficas, etc.) e distorcido (o burguês, por exemplo, propõe suas idéias como universalmente válidas, embora elas sejam somente a defesa de interesses particulares), que tende a justificar e manter uma situação de fato.

É a partir da concepção marxista de ideologia que Mannheim começa a tecer a rede de seus conceitos. Antes de mais nada, ele distingue entre *concepção particular da ideologia* e *concepção total.* Escreve Mannheim que, "na primeira, incluímos todos aqueles casos em que a 'falsidade' deve-se a um elemento que, intencional ou não, consciente ou inconsciente, permanece em nível psicológico e não supera o plano da simples mentira". Nessa concepção particular de ideologia, "nos referimos sempre a afirmações específicas que possam ser vistas como deformações e falsificações, sem que nem por isso fique comprometida a integridade da estrutura mental do sujeito".

Mas a sociologia do conhecimento problematiza precisamente essa estrutura mental em sua totalidade, "tal como ela aparece nas diversas correntes de pensamento e nos vários grupos histórico-sociais". Em outros termos, a sociologia do saber não critica as simples afirmações que camuflam situações particulares; ao contrário, ela muito mais "as examina em plano estrutural ou noológico, que não se apresenta de modo algum igual em todos os homens, mas é de tal modo que a própria realidade assume diversas formas e aspectos nc curso do desenvolvimento social".

A concepção particular da ideologia mantém as suas análises "em nível puramente psicológico", enquanto a concepção total da ideologia se refere à ideologia de uma época ou de um grupo histórico-social, como uma classe. A concepção total "chama em causa toda a cosmovisão da oposição (inclusive todo o seu instrumento conceitual), compreendendo tais conceitos como produto da vida coletiva de que participa". Eu estou desmascarando a ideologia parcial quando, por exemplo, digo ao adversário que essa sua

idéia é somente uma defesa do seu posto de trabalho ou deste ou daquele privilégio social e estou descobrindo uma ideologia total quando constato correspondência entre uma situação social e determinada perspectiva ou consciência coletiva.

7.2. O marxismo é "ideológico"? Distinção entre ideologia e utopia

Ora, Marx utilizou unilateralmente a descoberta do condicionamento social do pensamento. Com efeito, ele procurou invalidar a concepção burguesa do mundo não porque ela seja "engano político deliberado", mas sim porque determinada por uma situação social precisa. A cosmovisão burguesa é filha direta de uma situação histórica e social. Mas, se o condicionamento social vale para o pensamento burguês, pergunta-se Mannheim, não valerá também para o pensamento marxista?

Escreve Mannheim, "pode-se mostrar facilmente que aqueles que pensam em termos socialistas e comunistas só identificam o elemento ideológico nas idéias de seus adversários, ao passo que consideram as suas próprias idéias como inteiramente livres da deformação ideológica. Como sociólogos, não temos nenhuma razão para deixar de aplicar ao marxismo o que ele próprio descobriu e para não identificar, caso a caso, o seu caráter ideológico". E precisamente quando alguém "tem a coragem de submeter não só o ponto de vista do adversário, mas qualquer ponto de vista, inclusive o seu próprio, à análise ideológica", então se passa da *crítica à ideologia* à *sociologia do conhecimento* propriamente dita.

Sociologia do conhecimento que realiza também outra distinção: a distinção entre *ideologia e utopia.* Por ideologia, diz Mannheim, entendem-se "as convicções e idéias dos grupos dominantes", "os fatores inconscientes de certos grupos (que) ocultam o estado real da sociedade para si e para outros, exercendo, portanto, sobre ele função conservadora". Já o conceito de *utopia* dá à luz uma segunda e inteiramente oposta descoberta: "Existem (...) grupos subordinados tão fortemente empenhados na (...) transformação de determinada condição social que não conseguem perceber na realidade senão os elementos que eles tendem a negar. O seu pensamento é incapaz de uma diagnose correta da sociedade presente".

O pensamento de tais grupos "nunca constitui visão objetiva da situação, podendo ser usado somente como diretriz para a ação". É pensamento que "dá (...) as costas a tudo o que poderia ameaçar a sua convicção profunda ou paralisar o seu desejo de revolução". Portanto, enquanto a *ideologia* é o pensamento conservador que se ergue em defesa dos interesses adquiridos, a *utopia* é o pensamento voltado para destruir a ordem existente.

Assim, para Mannheim, a utopia é *projeto realizável:* trata-se de "verdade prematura". De tais utopias, também elas obviamente condicionadas socialmente, Mannheim analisa quatro formas: 1) o quiliasmo orgiástico dos anabatistas; 2) o ideal liberal-humanitário que guiou o movimento da Revolução Francesa; 3) o ideal conservador; 4) a utopia socialista-comunista.

A ideologia é o pensamento da classe "superior", que detém o poder e procura não perdê-lo; a utopia é o pensamento da classe "inferior", que visa libertar-se das opressões e tomar o poder.

7.3. O "relacionismo" evita o "relativismo"?

Se o pensamento é socialmente condicionado, então também a sociologia do conhecimento deve ser socialmente condicionada. E Mannheim está pronto a reconhecer esse condicionamento: "Podemos (...) identificar, com relativa precisão, as condições que impelem as pessoas a refletir mais sobre o pensamento do que sobre as coisas do mundo e mostrar que, nesse caso, não se faz tanto questão de verdade absoluta, e sim muito mais do fato, em si mesmo alarmante, da mesma realidade que se apresenta diversamente para diferentes observadores".

Mannheim vê na base da gênese da sociologia do conhecimento "a intensificação da mobilidade social". Trata-se de mobilidade vertical e horizontal: a horizontal é "o movimento de uma posição a outra ou de um lugar a outro sem que ocorra mudança no estado social"; a vertical, ao contrário, consiste em "rápido movimento entre as diversas camadas, no sentido de ascensão ou de declínio social". Um e outro tipo de mobilidade contribuem para tornar as pessoas incertas em relação à sua concepção do mundo e a destruir a ilusão, dominante nas sociedades estáticas, de que "tudo pode mudar, mas o pensamento permanece eternamente o mesmo". Aí, portanto, está a raiz social da sociologia do conhecimento: *na dissolução das sociedades estáveis.*

Chegando-se a esse ponto, resta por enfrentar o principal problema da sociologia do conhecimento. Com efeito, se todo pensamento é socialmente condicionado e se toda concepção do mundo é relativa à condição social de seu portador, então *onde está a verdade?* Não há mais critério algum para distinguir concepções verdadeiras de concepções falsas? O pressuposto fundamental da sociologia do conhecimento (ou seja, o condicionamento social do pensamento) não leva necessariamente ao *relativismo?*

Trata-se de problemas que não podem ser evitados. E Mannheim os enfrenta e tenta resolvê-los com a sua teoria da *intellighentzia* e, vinculada a ela, a teoria do *relacionismo.* O pensamento é socialmente condicionado, diz Mannheim, mas,

consciente dos condicionamentos do seu pensamento e dos condicionamentos das outras concepções do mundo, o intelectual, precisamente com base nessa sua consciência, conseguiria se desvincular do condicionamento social. Em suma, na opinião de Mannheim, a *intellighentzia* seria um grupo relativamente independente daqueles interesses sociais que interferem nas concepções de mundo dos outros grupos, limitando-as.

Em suma, conscientes dos laços entre as diversas cosmovisões e a existência social, os intelectuais estariam em condições de chegar a "uma síntese das várias perspectivas" e, portanto, a uma visão mais objetiva da realidade. Daí a teoria do *relacionismo.* Escreve Mannheim: "A sociologia do conhecimento submete consciente e sistematicamente todo fenômeno intelectual, sem exceção, à pergunta: em relação a que estrutura social tais fenômenos nascem e são válidos? A referência das idéias individuais a toda a estrutura histórico-social não deveria ser confundida com um filosófico relativismo, que nega a validade de todo modelo e a existência de uma ordem no mundo. Assim como o fato de que toda medida no espaço depende da natureza da luz não significa que nossas medidas sejam arbitrárias, mas sim que elas são válidas em relação à luz, da mesma forma é o relacionismo que se aplica às nossas discussões e não o relativismo e a arbitrariedade a ele implícita. O relacionismo não significa que faltem critérios de verdade na discussão. Segundo ele, entretanto, é próprio da natureza de certas afirmações o não poderem ser formuladas em absoluto, mas somente nos termos da perspectiva posta por determinada situação".

Ora, considerando precisamente o exemplo escolhido por Mannheim, podemos logo ver que há diferença abissal entre a *relatividade* dos conhecimentos fornecidos pelas ciências naturais e o *relativismo* das várias perspectivas em que, habitualmente, se faz caminhar a sociologia do conhecimento. Todo conhecimento científico é relativo à época em que é proposto e provado: depende do saber anterior, dos instrumentos disponíveis à época etc. Entretanto, quando respeitadas as condições do método científico, as teorias científicas são *universais e válidas para todos,* ainda que desmentíveis em período posterior. Mas que tipo de prova temos para selecionar as diversas concepções do mundo socialmente condicionadas? Se todo fenômeno intelectual é relativo a contexto social particular, então não será verdade que nos encontramos diante de concepções fechadas, dentre as quais é impossível escolher racionalmente, de modo que *o caos do relativismo torna-se inevitável?*

A fim de evitar o espectro do relativismo, Mannheim propôs então o seu relacionismo. Mas, "nesse ponto, parece-nos difícil

identificar verdadeira diferença entre relativismo e relacionismo, aparecendo este último apenas como versão do 'relativismo cultural' defendido por alguns antropólogos, segundo os quais existiriam vários universos sociais com modos de vida próprios, sem possibilidade de comunicação entre os membros de tais universos diferentes" (A. Izzo).

Na realidade, é a base epistemológica do pensamento de Mannheim que parece frágil. Falta nele a distinção clara entre a gênese (social ou não) das teorias e a sua prova, faltando também idéia adequada de prova e também a distinção entre teorias verificáveis e teorias inverificáveis. Mas, com isso, não se pretende negar a aguda sensibilidade cultural de Mannheim nem o fato de que ele levantou toda uma série de problemas, sobre os quais trabalharia posteriormente a sociologia empírica, tanto européia como norte-americana.

8. O desenvolvimento das teorias econômicas

8.1. A teoria marginalista

Marx era de opinião que o capitalismo sofreria a derrocada. Essa foi somente uma daquelas suas *profecias* que não se cumpriram. Diferentemente de Marx, antes e depois dele, os economistas clássicos sempre haviam pensado que bastava que cada qual cuidasse de seus próprios interesses para que, automaticamente, se tivesse o bem-estar de todos. Mas também eles estavam equivocados, pois freqüentemente o bem-estar ficava nas mãos de poucos, criando fortíssimos desequilíbrios sociais, bem como miséria e sofrimentos em camadas sempre mais amplas da população.

Como quer que seja, tanto a economia clássica como o marxismo defendiam a *teoria do valor-trabalho:* "Essa teoria, enunciada ainda de modo imperfeito e ambíguo por Smith, formulada com clareza por Ricardo e aperfeiçoada em todos os seus particulares por Marx, consiste essencialmente na proposição de que os preços relativos das mercadorias (...) são iguais às relações entre as quantidades de trabalho direta e indiretamente necessários, em condições normais de produção, para produzir essas mercadorias" (C. Napoleoni).

Entretanto, precisamente nesse campo é que surgiram dificuldades insuperáveis, já que é impossível demonstrar que os preços relativos coincidem com as relações entre os trabalhos contidos nas mercadorias. Mas então de que depende o valor das mercadorias? Essa foi precisamente a interrogação central a que procuraram responder economistas como o inglês William Stanley

Jevons (1835-1882), o francês Léon Walras (1834-1910), o austríaco Carl Menger (1840-1921), outro inglês, Alfred Marshall (1842-1924), e o sueco Knut Wicksell (1851-1926), que, mais ou menos no fim do século passado, elaboraram a teoria conhecida como *marginalismo* ou *teoria da utilidade marginal.*

Prescindindo agora das variações que pode encontrar nos vários autores, essa teoria abandona a idéia de que o valor de uma mercadoria equivalha ao trabalho nela encerrado. Escreve Jevons: "É um fato que o trabalho, tão logo tenha sido exercido, não tem mais influência sobre o valor de um objeto". Para ele, "o valor (de uma mercadoria) depende unicamente do grau final de utilidade". Essa idéia expressa-a Menger, em uma análise do comportamento do consumidor, do seguinte modo: "O valor de uma unidade da quantidade de um bem disponível para um indivíduo é igual à importância da mais fraca satisfação, mediante uma unidade da quantidade total do bem".

Tudo isso significa — o esclareceremos logo adiante — que o valor é igual à utilidade marginal de um bem. Mas o que é um bem? Um bem, responde-se comumente, é um pedaço de riqueza social. Mas o que é a riqueza social? A riqueza social, responde Walras, é "o conjunto das coisas materiais ou imateriais que são escassas, isto é, por um lado, nos são *úteis* e, por outro lado, só estão disponíveis em quantidade *limitada*". Assim, para que uma coisa possa ser definida como riqueza, deve estar em condições de satisfazer uma necessidade qualquer e deve estar disponível em quantidade limitada em relação a essa necessidade. Conseqüentemente, não pertencem à riqueza social nem as coisas inúteis nem as coisas úteis, mas disponíveis (como o ar) para a satisfação de qualquer demanda.

Para resolver os problemas deixados abertos pela economia clássica, os marginalistas basearam-se na idéia da *utilidade* dos bens e formularam a chamada "lei da utilidade marginal": o valor de um bem depende da utilidade que um indivíduo dele aufere. Um bife é útil para o desnutrido, mas é inútil para o vegetariano. E, para o próprio indivíduo, um bem pode ter mais ou menos valor em função da quantidade em que se encontra disponível: dez dólares não valem nada para o milionário, mas têm valor inestimável para o esfomeado que não possua sequer um centavo. A utilidade de um bem, portanto, consiste na satisfação que o seu proprietário ou destinatário extrai do possuí-lo ou consumi-lo.

Entretanto, à medida que um indivíduo adquire outras unidades de uma mercadoria, aumenta a satisfação ou utilidade total que daí obtém, mas não em medida proporcional: "Ela aumenta em uma taxa decrescente, ou seja, até um máximo final, além do qual o acréscimo de novas unidades não só não traz qualquer utilidade,

mas provoca até desutilidade (ou seja, as novas utilidades acrescidas constituem obstáculo, causam incômodo ou são desagradáveis)" (A. Seldon — F. G. Pennance). Assim, ainda para exemplificar, se estamos com sede e bebemos um primeiro copo d'água, ele nos propicia grande dose de prazer ou utilidade. Bebemos então segundo copo d'água: ainda é útil. Se bebermos terceiro, é lógico que a utilidade diminui. E continuará diminuindo até chegarmos ao ponto em que outro copo d'água nos causa incômodo. A utilidade de cada copo d'água que adicionamos ao nosso consumo é chamada "marginal", decrescendo até o zero ou até se alcançar valores negativos. Como escreveu Marshall: "O rico que esteja em dúvida se gasta ou não um xelim por um só churrasco está dividido entre prazeres menores do que o pobre que esteja indeciso se gasta ou não um xelim por uma provisão de tabaco que lhe durará um mês inteiro".

Essas idéias encontram expressão na lei da utilidade marginal decrescente, que afirma, em termos gerais, que, à medida que o consumo de uma mercadoria por um indivíduo aumenta em relação ao seu consumo de outras mercadorias, a utilidade marginal da mercadoria em questão — em igualdade de condições — tenderá a diminuir em relação à utilidade marginal das outras mercadorias consumidas (Seldon-Pennance). Essa lei explica por que a quantidade superabundante de uma mercadoria acarreta preços inferiores.

Por outro lado, a teoria da utilidade marginal é de grande ajuda para se alcançar a otimização dos recursos dentro de um sistema econômico. Isso pode ser compreendido pensando no modo como um indivíduo gasta a sua renda. Com efeito, a lei da utilidade marginal decrescente faz com que a utilidade total que se pode obter gastando determinada renda alcance o seu máximo quando a despesa é distribuída entre os bens de tal modo que uma unidade de despesa (dez mil cruzeiros, por exemplo) propicie utilidade *igual* adicional (marginal) para todos os bens adquiridos, ou melhor, como os preços das mercadorias são diversos entre si, de tal modo que as utilidades marginais *relativas* sejam *proporcionais* aos relativos preços. Essa é a condição de *equilíbrio* para o indivíduo.

Assim, como é que o ar ou a água, que são utilíssimos para a vida, não custam nada, ao passo que pérolas e diamantes, que são perfeitamente inúteis para as necessidades de sobrevivência, apresentam preços altíssimos? E como é que bens que incorporam menos trabalho que outros têm preço mais alto que eles? E como é que um quadro de autor famoso pode valer mais do que um palácio? Essas interrogações constituem costumeiras objeções à economia clássica. E a elas a teoria marginalista dá a resposta de que o preço de um bem é igual ao custo da última unidade desse bem que somos livres de adquirir ou não adquirir. As teorias marginalistas favore-

ceram a distribuição de renda mais equânime, orientaram os governos para o uso racional dos recursos disponíveis e abriram caminho para o Estado do bem-estar e para o socialismo não-marxista.

Entretanto, não representaram instrumento capaz de prever, equacionar e resolver a grande crise da década de 30, decorrente da derrocada de Wall Street. Essa função cumpriu-a a teoria econômica de John M. Keynes.

8.2. O liberalismo keynesiano

As obras mais importantes de John Maynard Keynes (1883-1946) são: *As conseqüências econômicas da paz,* 1929; *O Tratado da moeda,* 1930; *Teoria geral da ocupação, Lucro e moeda,* 1936. Desejoso de salvar o regime da empresa privada, Keynes considerava absurdas as pretensões do liberalismo desenfreado e era de opinião que seu trabalho provocaria "grande mudança" e subverteria "os fundamentos ricardianos do marxismo". Ex-aluno de Marshall, dotado de forte senso prático (enriquece com felizes especulações de bolsa). Polemista brilhante e conhecedor de vastas áreas da matemática, Keynes influiu de modo decisivo e direto sobre a política do seu país. O seu maior orgulho foi o de ter resolvido a maior crise do capitalismo sem ter abraçado o marxismo.

A economia clássica sustentava que um sistema econômico, deixado livre para funcionar em condições de livre concorrência, teria produzido o bem-estar de todos e criado um regime de ocupação plena. Entretanto, em 1924, na Inglaterra, os desempregados chegaram a um milhão e, nos Estados Unidos, no início da década de 30, um em cada quatro trabalhadores estava sem emprego. Ora, na opinião de Keynes, essa situação não podia ser resolvida com a velha idéia de que, através da redução do salário, se criariam postos de trabalho suficientes. Escreve Keynes: "Não é nada plausível a afirmação de que o desemprego nos Estados Unidos em 1932 se devia ao fato de que os trabalhadores rejeitavam obstinadamente a redução dos salários nominais ou então ao fato de que eles pediam com a mesma obstinação salário real superior àquele que a produtividade do mecanismo econômico estava em condições de oferecer".

A realidade é que não *necessariamente* um sistema econômico, funcionando livremente com base em suas próprias leis, leva ao bem-estar de *todos* e à *plena* ocupação, como os fatos demonstravam (e demonstram). Com efeito, Keynes evidenciou que o nível de ocupação é determinado pela soma do *consumo* e dos *investimentos.* Conseqüentemente, se diminui o consumo ou se diminuem os investimentos, então crescerá o número de desempregados. Os

economistas clássicos haviam tecido loas à poupança. A poupança é certamente uma virtude individual, denotando espírito de sacrifício e inteligência de previsão. Entretanto, se todos poupam e ninguém investe, naturalmente toma consistência um fatal círculo vicioso: poupando, não se consome; a queda de consumo leva ao acúmulo sempre mais terrível de mercadorias não-vendidas nas lojas; a superprodução gera a paralisação das fábricas; a paralisação das fábricas significa a perda imediata de postos de trabalho, além da impossibilidade de novos investimentos.

Por todas essas razões, Keynes volta-se contra a poupança de tipo oitocentesco, enquanto, para ele, é evidente que aquela "virtude individual", do ponto de vista da sociedade, transforma-se em uma fonte de desastres, em "vício público". O que é preciso, diz Keynes, é que o indivíduo consuma, gastando o seu dinheiro em bens, talvez até pagáveis em prestações. O aumento do consumo porá em movimento a máquina econômica da nação, já que, para satisfazer à crescente demanda, os empreendedores investirão mais, com duas grandes conseqüências: por um lado, aumentarão os postos de trabalho, e, por outro lado, os recursos da nação (matérias-primas, instalações industriais, estradas e ferrovias, mão-de-obras etc.) serão usados de modo muito mais amplo.

Eis, portanto, o caminho para fugir da crise: *aumentar o consumo e os investimentos.* E, se os indivíduos não consomem, então se faz necessária a *intervenção* do Estado. Aliás, diz Keynes, a tarefa de estabelecer o volume dos investimentos "não pode ser deixada com tranqüilidade nas mãos dos particulares". O Estado não pode ser simples espectador dos comportamentos econômicos dos particulares nem, como sustentam os marxistas, tem a função de eliminá-los.

Afirma Keynes: "Consideramos por isso que uma socialização bastante ampla do investimento se revelará como o único meio capaz de garantir, pelo menos aproximadamente, o pleno emprego. O que não quer dizer que se devem excluir todos aqueles compromissos e as diversas fórmulas de vários tipos que permitem ao Estado cooperar com a iniciativa privada. Mas, fora disso, não parece haver nenhuma razão evidente para justificar um socialismo de Estado que assuma a maior parte da vida econômica da comunidade. Se for capaz de determinar o volume global de recursos consagrados ao aumento dos meios de produção e de garantir o mínimo básico de remuneração aos seus detentores, o Estado certamente já terá realizado todo o necessário".

Essas palavras, que podemos ler na *Teoria geral de ocupação, lucro e moeda,* significam que o problema do emprego pode ser resolvido sem que seja necessário a passagem da propriedade privada à propriedade coletiva dos meios de produção. Os governos,

portanto, diante de crises como a de 1929 e dos anos seguintes, não podem ficar de braços cruzados. *Devem intervir.* Dizia Keynes que se o governo houvesse pago aos desempregados para fazerem buracos nas estradas para depois enchê-los de novo, teria realizado uma ação economicamente inteligente, já que teria posto dinheiro em circulação e, conseqüentemente, teria reativado o consumo e reposto em movimento o sistema produtivo.

Com base nisso tudo, parecem claras as indicações de Keynes aos governos. O capitalismo deve ser reformado: o Estado deve intervir na economia e avocar a si "certos controles centrais (...) que agora, em seu conjunto, são deixados à iniciativa individual". Para Keynes, isso não significa que a iniciativa privada deva ser abolida; significa somente que, diante da iniciativa privada, não deve ser abolido o Estado: "O Estado deverá exercer função diretiva sobre a tendência para o consumo, em parte através do fisco, em parte através das taxas de lucro e talvez ainda de outros modos".

Essa política de intervenção do Estado sobre as questões econômicas foi rejeitada pela velha guarda, ao passo que a nova esquerda, como, por exemplo, de Roosevelt e dos homens do *New Deal,* fez suas as teorias de Keynes; já a direita econômica foi contra Keynes por toda parte. Com efeito, as reformas do capitalismo propostas por Keynes deviam parecer muito avançadas e temerárias para os conservadores. Ele sustentava que a diminuição da taxa de lucros permitiria (e que isso deveria ser feito) o desaparecimento dos "recebedores de rendas". Isso levaria à supressão da excessiva desigualdade de rendas. Essas são as propostas keynesianas para abolir "os dois vícios essenciais do mundo econômico", vale dizer, a desigualdade e o desemprego, salvando as instituições democráticas e a liberdade, bem como a riqueza moral (além de material) da iniciativa privada.

9. A filosofia do direito: jusnaturalismo: realismo jurídico; Kelsen e o juspositivismo

9.1. G. Radbruch e o jusnaturalismo

No desenvolvimento deste curso de história das idéias filosóficas, reservamos amplo espaço para a teoria política, para as argumentações visando legitimar determinado tipo de Estado ao invés de outro (o Estado totalitário ou o democrático) e para as relações existentes entre moral e normas jurídicas.

Em nosso século, as diversas teorias de filosofia do direito fixaram-se, substancialmente, em torno de três pólos principais: a) *o jusnaturalismo*; b) *o positivismo jurídico;* c) *o realismo jurídico.*

O jusnaturalismo — doutrina que desde os tempos antigos (basta pensar na "Antígona" de Sófocles) permeou toda a tradição ocidental — encontra em nosso século um representante de prestígio no alemão Gustav Radbruch (1878-1949). Para o jusnaturalismo, uma lei só é válida se for justa: se não for justa, *non est lex sed corruptio legis*. Em sua *Filosofia do Direito* (de 1932: estamos na Alemanha de Hitler; homem nobre e prestigioso, Radbruch acaba por perder sua cátedra), Radbruch escreve: "Quando uma lei nega conscientemente a vontade de justiça — por exemplo, concedendo arbitrariamente ou rejeitando os direitos do homem —, falta-lhe validade (...); os juristas também devem encontrar a coragem para rejeitar-lhe o caráter jurídico". E ainda: "Pode haver leis tão injustas e danosas socialmente que é preciso rejeitar-lhes seu caráter jurídico (...), já que existem princípios jurídicos fundamentais mais fortes do que toda normativa jurídica, a tal ponto que uma lei que os contradiga carece de validade". Em suma, para Radbruch, "onde a justiça não é sequer perseguida e onde a igualdade, que constitui o núcleo da justiça, é conscientemente negada pelas normas do direito positivo, a lei não apenas é direito injusto, mas em geral também carece de juridicidade".

Diante dessas expressões de Radbruch, como também diante do comportamento de Antígona, todos aprovam as intenções elevadas e humanitárias do jusnaturalismo e das "leis que os deuses puseram no coração dos homens". Mas como se poderá responder ao pedido de explicitar, enumerar e fundamentar uma vez por todas essas leis postas pelos deuses no coração dos homens? Em suma, o que é a justiça? Haverá critério absoluto que nos permita estabelecer de modo definitivo e universal o que é justo e o que é injusto? Esse é o problema de fundo do jusnaturalismo — e, ao mesmo tempo, a sua cruz.

9.2. O realismo jurídico de F. C. von Savigny a R. Pound

Para o *realismo jurídico* (corrente de pensamento que também possui raízes longínquas), o direito não se funda em um ideal de justiça nem se funde com os ordenamentos jurídicos constituídos. Ao contrário, o direito surge daquela realidade social onde os comportamentos humanos fazem e desfazem as normas de conduta. Direito não é a norma justa (por certa ética filosófica) ou a norma válida (segundo e em dado ordenamento), mas sim a regra eficaz que emerge da vida vivida pelos homens.

Integram essa corrente de pensamento a escola histórica do direito, de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) e do seu discípulo Georg F. Puchta (1797-1846), representantes daquele romantismo jurídico que vê no "espírito do povo" e no direito consuetudi-

nário as fontes primárias do direito; Hermann Kantorowicz (1877-1940), que, em *A luta pela ciência do direito,* de 1906, sustenta que, ao lado do direito estatal, existe com igual valor o "direito livre", vale dizer, o direito "produzido pela opinião jurídica dos membros da sociedade, pelas sentenças dos juízes e pela ciência jurídica: ele vive independentemente do direito estatal, sendo aliás o terreno onde nasce este último" (G. Fassò); Eugen Ehrlich (1862-1922), que, em *A fundamentação da sociologia do direito* (1913), escreve que "o centro de gravidade do desenvolvimento do direito (...) está (...) na própria sociedade" e que "constitui erro aquilo em que hoje muitos acreditam, ou seja, que todo o direito é produzido pelo Estado com suas leis. A maior parte do direito tem sua origem imediatamente na sociedade, enquanto é ordenamento interno das relações sociais, do matrimônio, da família, das corporações, da posse, dos contratos, da sucessão e nunca foi reduzido a normas jurídicas"; Phillip Heck (1858-1943), que, como representante principal da escola de Tubinga, quis contrapor à *jurisprudência dos conceitos* a *jurisprudência dos interesses,* onde as leis são consideradas como "as resultantes dos interesses de caráter material, nacional, religioso e ético que se enfrentam em toda comunidade jurídica e lutam por ser reconhecidos".

Esses são apenas alguns dos mais prestigiosos pensadores da tradição do realismo jurídico. Mais recentemente, quem defendeu essa corrente de pensamento melhor e mais radicalmente do que outros foi o jurista norte-americano Oliver Wendell Holmes (1841-1935), durante muitos anos juiz da Corte Suprema dos Estados Unidos. Holmes "foi o primeiro, precisamente no exercício de suas funções de juiz, a rejeitar o tradicionalismo jurídico das cortes e a introduzir uma interpretação evolutiva do direito, mais sensível às mudanças da consciência social" (N. Bobbio).

Ao lado de Holmes, devemos colocar aquele que é visto como o maior filósofo norte-americano do direito, ou seja, Roscoe Pound (1870-1964), que, nas *Interpretações de história jurídica* (1922), sustentou que se deve pensar o direito "não como um organismo, que cresce por causa e por meio de algumas propriedades a ele inerentes, mas sim (...) como um edifício construído pelos homens a fim de satisfazer aspirações humanas, que é continuamente consertado, restaurado e ampliado para atender ao crescimento ou à mudança das aspirações e também à transformação dos costumes". (Mais tarde, Pound orientou-se no sentido de um jusnaturalismo que não deixava de levar em conta a história.)

Outro conhecido realista jurídico norte-americano foi Jerome Frank (1889-1957), o qual afirmou que o desejo da certeza do direito equivale ao "desejo infantil" do pai: os que procuram a certeza do direito tentam satisfazer os desejos infantis encontrando precisa-

mente no direito "um sucedâneo do pai". Mas poder-se-á eliminar tão facilmente a questão da *certeza* do direito? E mais: em uma sociedade com forte mobilidade e sob impulsos inovadores mais diversos e contraditórios, que "novos" costumes o juiz deverá endossar?

Ademais, para que um *fato,* ou seja, um comportamento eficaz, ou seja ainda, um comportamento seguido por um grupo, se torne norma, precisa ser acolhido em determinado sistema jurídico como comportamento obrigatório, ou seja, como comportamento cuja violação implica em sanção. Mas "essa forma jurídica é atribuída ao direito consuetudinário pela lei, enquanto a ela se remeta, ou pelo juiz, enquanto extraia a matéria de sua decisão de um costume, ou ainda pela vontade concorde das partes" (N. Bobbio). Em suma, as normas que o juiz descobre em estado nascente na sociedade não são *ipso facto* normas jurídicas, tornando-se tais somente quando o juiz, com base em uma norma do sistema jurídico que o permita, os reconhece e a eles atribui força coativa.

9.3. Hans Kelsen: "ser", "dever ser" e a ciência dos valores

O *jusnaturalismo* reduz a validade da justiça, mas enquanto, por um lado, vemos que é difícil encontrar no curso da história um critério absoluto de justiça, por outro lado nos encontramos diante de leis juridicamente válidas e talvez eficazes (isto é, aplicadas), mas que a consciência de grupos e indivíduos consideram injustas. O *realismo* reduz a validade à eficácia, mas não é difícil perceber o fato de que a eficácia nem sempre é acompanhada da validade. A essas duas grandes correntes se contrapõe o *positivismo jurídico,* que tenta manter distintas a justiça, a validade e a eficácia do direito.

Essa é a posição de Hans Kelsen, que é positivista jurídico, mas não o é em sentido "ideológico": ele é positivista jurídico no sentido de que se orienta para o estudo científico do direito positivo. Em outros termos, o positivismo jurídico, em sua versão ideológica, sustenta que a justiça das normas se reduz ao fato de que elas são fixadas por quem tem a força para fazê-las respeitar. Como dizia Hobbes: *iustum quia iussum.* É ordenado por quem? Por quem tem a força. Portanto, para o positivismo jurídico ideológico, o "príncipe" é *criador de justiça.*

Kelsen, ao contrário, afirma que o que constitui o direito é a sua validade jurídica. E acrescenta que a norma jurídica, diferentemente de outras normas, se qualifica por sua coatividade, mas não sustenta de modo algum que o direito *válido* seja também o *justo.* Para Kelsen, o problema da *justiça* é problema ético, enquanto o problema jurídico é o problema da *validade das normas*

(ou seja, o problema de ver: 1) se a autoridade de que emanou esta ou aquela norma tinha ou não o poder legítimo para fazê-lo; 2) se a norma não foi anulada; 3) se é ou não compatível com as outras normas do sistema jurídico).

Hans Kelsen (nascido em 1881 em Praga e professor desde 1940 nos Estados Unidos, onde faleceu em 1973) é autor de obras como *Problemas capitais da doutrina do direito do Estado* (1911), *Teoria geral do Estado* (1925), *Os princípios filosóficos da doutrina do direito e do positivismo jurídico* (1928) e *Doutrina pura do direito* (1934), muito conhecida. As obras mais destacadas publicadas por Kelsen no seu período norte-americano são: *Teoria geral do direito e do Estado* (1945), *Sociedade e natureza* (1943), *Paz através do direito* (1944) e *A teoria comunista do direito* (1955).

De 1919 a 1929, Kelsen foi professor na Universidade de Viena, onde esteve em estreito contato com os pensadores neopositistas. (Deve-se recordar também que colaborou na redação da *Constituição* da jovem República Austríaca.) Juntamente com Max Weber, os neokantianos e os neopositistas vienenses, Kelsen distingue entre "juízo de fato" (ou descrição científica) e "juízo de valor": "A ciência não está em condições de pronunciar juízos de valor e, portanto, não está autorizada a isso. O que também se aplica à ciência do direito, ainda que esta seja considerada como uma ciência dos valores. A exemplo de toda ciência dos valores, ela consiste no conhecimento dos valores, mas não pode produzir esses valores; ela pode compreender as normas, mas não pode criá-las".

Se o conhecimento não pode criar os valores, então a função do estudioso do direito não é a de fundamentar um ideal de justiça. Como podemos ler em *A doutrina pura do direito,* a doutrina pura do direito é uma teoria que "pretende conhecer exclusiva e unicamente o seu objeto. Ela procura responder à pergunta 'o que é e como é o direito', mas não à pergunta 'como deve ser ou como se deve produzir o direito'. É ciência do direito, não política do direito". Eis, portanto, a primeira proposta de Kelsen: *delimitar* o direito em relação ao valor da justiça. Isso não significa *eliminar* a consideração ética do direito. Significa somente que a avaliação ética das normas jurídicas não é função da ciência jurídica (M. G. Losano). Em suma, o teórico do direito propõe-se e procura resolver problemas relativos à natureza e à função do direito.

Kelsen, portanto, parte da distinção kantiana entre ser e dever ser. Enquanto nós falamos da natureza através de proposições descritivas, já o direito é "dever ser". O nexo entre os fenômenos naturais é nexo causal, ao passo que a norma jurídica enuncia nexo entre acontecimentos através de um juízo que não se baseia no princípio de causalidade, mas sim em princípio que Kelsen chama de "imputação". Distinguindo a norma jurídica da lei natural,

Kelsen diz que a norma enuncia que, dado um acontecimento A (que é ilícito), *deve* seguir-se a ele um acontecimento B (a sanção). Entretanto, precisamente, o nexo entre o *ilícito* e a *sanção* não é nexo causal entre fenômenos naturais, que o pensamento simplesmente constata, mas muito mais uma *imputação* ou *atribuição* — realizada pela *vontade* de alguém — em conseqüência a um fato que, em si mesmo, não é sua *causa,* mas sim *condição* — e que o é porque uma vontade o colocou como tal.

E desde o início do pensamento de Kelsen aparece claramente que a vontade que quer a conseqüência enunciada pela sanção é *querida* pelo Estado (G. Fassò). O direito, portanto, se identifica com o Estado, que emprega a força para impedir o emprego da força na sociedade. Nesse sentido, o direito é "técnica social" e "organização da força".

9.4. "Sanção", "norma jurídica" e "norma fundamental"

Uma norma jurídica atribui (eis a *imputação*) uma conseqüência a uma condição. A conseqüência é a sanção e a condição é o ilícito. E, na opinião de Kelsen, o ilícito não é tal em si mesmo (no sentido de que existiriam comportamentos ilícitos *em si mesmos),* nem o é pelo fato de ser uma ação proibida por uma ordem. Na opinião de Kelsen, uma ação é ilícita quando a ela é atribuída uma *sanção.* Conseqüentemente, parece evidente que "o conceito de dever jurídico difere do conceito de dever moral pelo fato de que o dever jurídico não é o comportamento que a norma 'requer', que 'deve' ser observado. Ao contrário, o dever jurídico é o comportamento com a observância do qual se evita o ilícito, isto é, o oposto do comportamento que constitui uma condição para a sanção. Somente a sanção 'deve' ser aplicada".

Em outros termos, toda norma contém dois aspectos: por um lado, diz que dado indivíduo deve observar dada conduta (e esse é o *dever ser* da norma); por outro lado, diz que outro indivíduo deve exercer uma sanção no caso de ser violada a primeira norma. Escreve Kelsen: "Tomemos um exemplo: 'não se deve roubar; se alguém rouba, será punido'. Se admitimos que a primeira norma, que proíbe o furto, só é válida se a segunda norma relaciona uma sanção ao furto, nesse caso a primeira norma é certamente supérflua em uma exposição do direito. Se existe, a primeira norma está contida na segunda, que é a única norma jurídica genuína".

Uma norma, portanto, atribui uma sanção a um ilícito. Mas, para que o juiz seja obrigado a infligir uma sanção, deve existir uma norma ulterior, que, por seu turno, impute uma sanção pela falta de execução da primeira sanção: "Devem existir, portanto, duas normas distintas: uma que disponha que um órgão deve aplicar

uma sanção contra um sujeito e outra que disponha que outro órgão deve aplicar uma sanção contra o primeiro órgão, no ca-so de a primeira sanção não ser executada (...). O órgão da segunda norma, por seu turno, pode ser obrigado por terceira norma a aplicar a sanção disposta pela segunda e assim por diante".

E assim por diante... Mas não se pode retroceder ao infinito: deve haver uma norma que seja a última da série. E esta última é aquela que Kelsen chama de "norma fundamental", que se encontra na base da validade de todas as normas que constituem um ordenamento jurídico. Mas o que é essa norma fundamental? Ela não é norma *posta,* e sim *pressuposta.* Kelsen afirma que tal norma fundamental *logicamente* necessária e pressuposta é a *constituição,* que é "produtora de direito" pela razão que "o indivíduo ou a assembléia de indivíduos que aprovaram a constituição na qual se baseia o ordenamento jurídico é considerado autoridade produtora de direito".

Especifiquemos melhor: se se pergunta por que se realiza um ato coercitivo (um indivíduo põe outro em prisão), responde-se que esse ato foi prescrito por sentença judiciária. Mas por que é válida essa sentença judiciária? Porque foi criada em conformidade com uma lei penal. E esta tira a sua validade da constituição. Se nos perguntarmos então por que a constituição é válida, talvez remontemos a uma constituição mais antiga, até que "por fim chegaremos a uma constituição que é historicamente a primeira, ditada por um indivíduo usurpador ou por uma assembléia qualquer. A validade dessa primeira constituição é o pressuposto último, o postulado final, do qual depende a validade de todas as normas do nosso ordenamento jurídico".

A obra de Kelsen foi de grande valia para se entender o que é e como funciona o direito. Naturalmente, o positivismo jurídico anda de braços dados com o relativismo: não se diz o que é justo e o que é injusto; deixa-se livre a nossa consciência. Entretanto, em 17 de maio de 1952, quando deu sua última aula em Berkeley, Kelsen confessou abertamente não ter respondido à pergunta crucial: o que é a justiça?

Disse ele: "A minha única desculpa é que, a esse respeito, estou em ótima companhia: teria sido muita presunção fazer crer (...) que eu teria podido alcançar êxito onde falharam os pensadores mais ilustres. Conseqüentemente, não sei e não posso dizer o que é a justiça, aquela justiça absoluta que a humanidade procura. Devo me contentar com uma justiça relativa. Assim, posso dizer apenas o que é a justiça para mim. Como a ciência é a minha profissão e, portanto, a coisa mais importante de minha vida, a justiça é para mim aquele ordenamento social sob cuja proteção pode prosperar a busca da verdade. A 'minha' justiça, portanto, é

a justiça da liberdade, a justiça da democracia, em suma, a justiça da tolerância".

Na Itália, colocam-se nas pegadas de Kelsen os interessantes e agudos trabalhos de Norberto Bobbio (nascido em 1909) e de Uberto Scarpelli (nascido em 1924). Do primeiro, recordamos *A analogia na lógica do direito,* 1938; *Teoria da norma jurídica,* 1958; *Teoria do ordenamento jurídico,* 1960; *Estudos para uma teoria geral do direito,* 1970; *Jusnaturalismo e positivismo jurídico* (1965); *Semântica, moral e direito,* 1969; *A ética sem verdade,* 1982.

10. Chaïm Perelman e a "nova retórica"

10.1. O que é a teoria da argumentação

A *teoria da argumentação* ou *nova retórica* está de certa forma relacionada com a filosofia do direito, mas também é extremamente significativa para outros âmbitos de discursos diversos do direito, como, por exemplo, os da filosofia, da política ou da comunicação. Essa teoria foi elaborada por Chaim Perelman (nascido em 1912), professor da Universidade Livre de Bruxelas, que em 1958 publicou o *Tratado da argumentação: a nova retórica,* trabalho escrito juntamente com Lucie Olbrechts-Tyteca.

O problema da teoria da argumentação é o seguinte: além dos discursos expressivos e emotivos, além das deduções matemáticas e além das teorias científicas empiricamente provadas, existe amplo âmbito de *discursos* ou *argumentações* que não são em absoluto poesia, mas que, embora não tendo a força e a estrutura das provas demonstrativas, tendem, porém, a "persuadir" e "provar" uma tese qualquer.

Esse âmbito é vastíssimo: "Ocupa o campo de toda forma de discurso persuasivo, da pregação à arenga, da oração ao discurso, onde quer que a razão, entendida como faculdade de cogitar argumentos contra ou a favor de uma tese, é utilizada para sustentar uma causa, para obter um assentimento, para guiar uma escolha, para justificar ou determinar uma decisão. Nele está contido todo o discurso do filósofo que refuta os erros alheios e defende sua teoria quanto o discurso cotidiano de dois amigos que discutem entre si sobre o melhor modo de passar as férias. Sobretudo estão contidos os meios de prova não demonstrativos, isto é, os meios de prova que são próprios das ciências do homem, como o direito, a ética e a filosofia. Estaríamos tentados a definir a teoria da argumentação como a teoria das provas racionais não demonstrativas e, de modo ainda mais significativo, como a lógica (aqui, usando o termo 'lógica' em sentido amplo) das ciências não

demonstrativas. Onde estão em jogo valores, não importa se sublimes ou vulgares, a razão demonstrativa, à qual se refere a lógica em sentido estrito, é impotente: nada mais resta do que inculcar-lhes (ou impor-lhes) ou então encontrar para defendê-los (ou rejeitá-los) o que chamamos de 'boas razões'. A teoria da argumentação é o estudo das boas razões com que os homens falam e discutem de opções que implicam referência a valores, quando renunciaram a impô-los pela violência ou a arrancá-los com a coação psicológica, isto é, à imposição ou ao doutrinamento" (N. Bobbio).

Desse modo, distinguindo entre demonstração e argumentação, entre lógica em sentido estrito e retórica, a teoria da argumentação, prossegue Bobbio, se configura "como a tentativa de recuperação ou, se se preferir, como a descoberta (ou redescoberta) de território que permaneceu durante longo tempo inexplorado, depois do triunfo do racionalismo matematizante, entre o ocupado pela força invencível da razão e, opostamente, pela razão invencível da força".

Na realidade, como podemos ler no *Tratado da argumentação,* "ninguém poderá negar que a capacidade de deliberar e argumentar seja um sinal distintivo do ser racional". Entretanto, depois de Descartes, o âmbito da *racionalidade* permaneceu inexplorado. E ficou inexplorado porque, com Descartes e de Descartes em diante, a *razão* foi identificada com as "demonstrações capazes de estender, a partir de idéias claras e distintas e através de provas apodíticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas". Conseqüentemente, o raciocínio construído *more geometrico* torna-se o modelo da racionalidade, o único tipo de pensamento que "pode ter dignidade de ciência".

10.2. A "razoabilidade", não sendo "racionalidade", também não é "emotividade"

A teoria da argumentação, pois, representa *a ruptura da tradição da razão apodítica cartesiana.* Como escrevem Perelman e Olbrechts-Tyteca, "o nosso método diferirá (...) radicalmente do método dos filósofos que procuram reduzir os raciocínios em matéria social, política ou filosófica aos modelos fornecidos pelas ciências dedutivas e experimentais e que rejeitam como desprovido de valor tudo o que não se conforma a esquemas previamente impostos".

Assim, a *nova retórica* rompe com "uma concepção da razão e do raciocínio que nasceu com Descartes (e) que marcou a filosofia ocidental dos três últimos séculos". Essa ruptura, porém, significa ainda outra coisa: "a retomada (...) de antiga tradição, a da retórica

e da dialética gregas". Desse modo, pode-se compreender muito bem por que o *Tratado da argumentação* se remete "sobretudo ao pensamento renascentista e, para além dele, ao dos autores gregos e latinos que estudaram a arte de persuadir e convencer, a técnica da deliberação e da discussão. É por isso, também, que apresentamos o próprio tratado como *nova retórica*".

A esperança de Perelman e de Olbrechts-Tyteca é precisamente a de fazer "reviver uma tradição gloriosa e secular". Uma tradição de enorme importância, não apenas técnica (basta pensar nos tipos de argumentação que podem se mostrar eficazes nos tribunais ou nas técnicas modernas de propaganda), mas também filosófica, porque precisamente através do *estudo da retórica* tenta-se dizer que o homem não pode ser arbitrariamente reduzido à *emoção* dos gritos da alma ou, ao contrário, à *razão constritiva* dos raciocínios dedutivos.

A retórica, precisamente, pretende nos mostrar que, ao lado da *densidade racional,* existe no homem também a densidade do *razoável.* E encontram-se no âmbito do razoável aqueles valores éticos, políticos ou também religiosos, que são as coisas que mais contam para o homem. A nova retórica, portanto, pretende arrancar o mundo dos valores ao abismo do arbitrário e da pura emocionalidade, para levá-los àquela "razoabilidade" que lhes cabe propriamente. E os antigos gregos haviam-no compreendido, razão por que, conseqüentemente, afirmam Perelman e sua colaboradora, "a nossa análise diz respeito às provas que Aristóteles chama de dialéticas, provas que ele examina nos *Tópicos* e cujo emprego mostra na *Retórica*".

Por tudo isso, pode-se compreender muito bem o fato de que a teoria da argumentação se configure como *análise da estrutura, da função e dos limites do discurso persuasivo.* Essa análise determina e delimita "o campo do 'razoável', distinto tanto do racional puro quanto do irracional" (N. Bobbio). Mas, precisamente para cumprir essa tarefa, a *teoria da argumentação* não é discurso abstrato e vazio sobre pretensas capacidades humanas.

Claro, através dela, de alguma forma, chegamos também a uma imagem do homem, diferente, por exemplo, da imagem de Descartes. Mas chega-se a isso a partir do exame mais amplo possível dos tipos de argumentação persuasiva: "Nós pretendemos antes de mais nada caracterizar as diversas estruturas de argumentação" e "procuraremos construí-la (a teoria da argumentação) analisando os meios de prova de que se servem as ciências humanas, o direito, a filosofia; examinaremos argumentações apresentadas por jornalistas em seus jornais, por políticos em seus discursos, por advogados em suas perorações, por juízes nas motivações de suas sentenças, por filósofos em seus tratados".

10.3. **Argumentação e "auditório"**

Especificada a natureza da teoria da argumentação e depois de termos acenado para a sua relevância filosófica e para a antiga tradição que ela faz renascer, podemos dizer agora que aquilo que tipifica a *prova argumentativa* ou razoável em relação à prova racional é a referência a um *auditório: "toda argumentação se desenvolve em função de um auditório"*. Se o auditório da ciência e da matemática pretende ser auditório universal, constituído, pelo menos potencialmente, por todos os homens, já o auditório de um advogado, de um religioso, de um político, de um jornalista ou de um pedagogo é auditório limitado e histórico. Por isso, aquele que, com suas argumentações, quer provocar ou aumentar a adesão das mentes a alguma tese, "deve se preocupar em partir de premissas compartilhadas por seus ouvintes" (N. Bobbio).

Como podemos ler, ainda no *Tratado da argumentação,* o auditório é definível como *"o conjunto daqueles sobre os quais o orador quer influir por meio de sua argumentação"*. Todo orador, de modo mais ou menos consciente, pensa "naqueles que procura persuadir e que constituem o auditório ao qual seus discursos se dirigem". Assim, por exemplo, em discurso ao parlamento, um chefe de governo pode renunciar *a priori* a convencer os membros da oposição. Ou então, ao pedir uma entrevista, um jornalista não pensa no entrevistado, e sim no auditório constituído pelos leitores do seu jornal.

Quem argumenta, portanto, deve em primeiro lugar se preocupar em partir de *premissas geralmente compartilhadas por seus ouvintes.* "E essas premissas podem pertencer à categoria dos fatos ou à categoria dos valores (mais genericamente, ao domínio do real ou ao domínio do preferível). Em segundo lugar, deve-se proceder à escolha dos dados que devem servir para a argumentação e, através de sua interpretação e qualificação, à sua adequação aos objetivos que nos fixamos: aqui entram em jogo fluidez, indeterminação e plasticidade, que são próprias das noções de todas as linguagens não formalizadas (e também da maioria das linguagens científicas) e que constituem um dos elementos característicos do procedimento argumentativo. Por fim, não se pode deixar de dar certo relevo ao modo de apresentar os dados pré-selecionados, orientando-se para aquela forma de apresentação que se prevê possa melhor atingir os ouvintes: foi nesse aspecto puramente formal e exterior da técnica da argumentação (mas de modo algum irrelevante) que se deteve a retórica literária, restringindo ou esterilizando a grande tradição da retórica clássica. A forma literária com que são apresentados os argumentos nada mais é do que um aspecto da técnica de argumentação considerada em sua complexidade" (N. Bobbio).

Em conclusão, o *Tratado da argumentação* é o tratado da *lógica das provas não demonstrativas:* é o tratado da "lógica" que procura argumentar pró ou contra o opinável e o preferível. E isso porque, como se pergunta Perelman em *Retórica e filosofia,* "se existem campos de saber nos quais as provas dedutivas e experimentais podem não bastar e que nos deixam desorientados diante dos problemas por resolver, será que devemos renunciar a tratá-los racionalmente ou, ao contrário, devemos ampliar o sentido da palavra 'prova', de modo a englobar todos os procedimentos dialéticos e argumentativos que nos permitem estabelecer a nossa convicção?"

Ainda no campo da teoria da argumentação, além da obra de Perelman e de Lucie Olbrechts-Tyteca, deve-se mencionar também o trabalho de Stephen E. Toulmin *Os usos da argumentação* (1958); a obra *Filosofia e argumentação* (1959), de Henry W. Johnstone; o volume de vários autores (organizado por Johnstone e Maurice Natanson) *Filosofia, retórica e argumentação* (1965), bem como o ensaio intitulado "Retórica, magia e natureza em Platão", publicado por Viano em 1965 na "Rivista di Filosofia": trata-se de belo ensaio, dentre os muitos escritos que, nos últimos tempos, sob o estímulo da "nova retórica", têm sido dedicados à história da retórica.

Capítulo XXXIII

SIGMUND FREUD E O DESENVOLVIMENTO DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO

1. Da anatomia do cérebro à "catarse hipnótica"

Como escreveu Freud no opúsculo *Para a história do movimento psicanalítico* (1914), "a psicanálise é (...) criação minha". E essa *nova ciência* criada por Freud (e hostilizada inicialmente pela maioria e ainda hoje por não poucos), no curso de poucas décadas, estava destinada a exercer enorme e sempre mais maciça influência sobre a imagem do homem, suas atividades psíquicas e seus produtos culturais.

Não há "fato humano" que não tenha sido tocado e "abalado" pela doutrina psicanalítica: a criança torna-se uma "perversa polimorfa"; o "pecaminoso" sexo da tradição é alçado a primeiro plano para explicar a vida normal e, sobretudo, as doenças mentais; o Eu e o seu desenvolvimento são enquadrados em nova teoria; as doenças mentais são enfrentadas com técnicas terapêuticas antes impensadas; fatos como os sonhos, os lapsos, os esquecimentos etc. — geralmente vistos como fatos estranhos, mas irrelevantes para a compreensão do homem —, tornam-se brechas para se olhar nas profundezas do homem; fenômenos como a arte, a moral, a religião e a própria educação são iluminados pela luz que muitos ainda hoje consideram "abaladora".

Os costumes se transformam no encontro com a teoria psicanalítica e os próprios termos fundamentais da teoria psicanalítica (complexo de Édipo, repressão, censura, sublimação, inconsciente, superego, transferência etc.) já se tornaram parte integrante da linguagem comum e, bem ou mal, com maior ou menor cautela, mais ou menos a propósito, passaram a constituir instrumentos de interpretação do desenvolvimento mais amplo da vida.

Nascido de família judaica em Freiberg (na Morávia), Sigmund Freud (1856-1939) laureou-se em Medicina em Viena, em 1881, ainda que "nunca houvesse sentido particular propensão para a condição e o ofício de médico". Durante algum tempo, estudou anatomia cerebral. Entretanto, para ganhar a vida, teve que se dedicar ao estudo das doenças nervosas. Como escreveu em *A minha vida e a psicanálise* (1925), "atraído pelo grande nome de Charcot, que conquistara grande fama, decidi assumir primeiro a docência em doenças nervosas e, assim, transferir-me durante algum tempo para Paris". Charcot estava persuadido de que a histeria dependia de alteração psicológica e que o doente pudesse voltar ao estado de normalidade através da sugestão, em estado de hipnose, bem como de que, ainda através da hipnose praticada em sujeitos predispostos, se podia também gerar o ataque histérico.

Posteriormente, em 1889, com o objetivo de aperfeiçoar sua técnica hipnótica, Freud foi para Nancy, onde, como ele próprio conta, "fui testemunha das extraordinárias experiências de Bernheim com os doentes do hospital". Bernheim ordenou a um indivíduo sob hipnose que o agredisse depois de determinado tempo e não dissesse a ninguém o que lhe havia sido ordenado. O sujeito, com efeito, cumpriu o que lhe havia sido ordenado. Bernheim perguntou-lhe o por que do gesto. Inicialmente, o sujeito respondeu que não sabia explicar a razão, mas depois, com a insistência de Bernheim, afirmou que o fizera porque lhe havia sido ordenado pouco antes.

Voltando a Viena, Freud escreveu em 1894, juntamente com Josef Breuer, um relato sobre um caso de histeria curado por Breuer alguns anos antes: "A paciente apresentava quadro sintomático complexo: paralisia com contrações, inibições e estados de confusão (...). Submetendo a doente a profundo sono hipnótico, (Breuer) a fazia expressar o que, naqueles instantes, oprimia o seu espírito (...). Por meio desse procedimento, com longo e esforçado trabalho, Breuer conseguiu libertar a doente de todos os seus sintomas".

Em 1895, com base também em outras experiências, Breuer e Freud publicam os *Estudos sobre o histerismo,* sustentando que o sujeito histérico, em estado hipnótico, volta à origem do trauma, ilumina aqueles pontos obscuros que geraram a doença durante a sua vida e que estão ocultos em suas profundezas, percebe assim a causa do mal e, em uma espécie de catarse, se liberta do distúrbio. É assim que tem início a teoria psicanalítica, que depois Freud desenvolveria em escritos como *Totem e tabu* (1913), *Para além do princípio do prazer* (1920), *O Ego e o Id* (1923), *Casos clínicos* (1924), *Psicologia das massas e análise do Ego* (1921), *Futuro de uma ilusão* (1927) etc., além daquelas que, pouco a pouco, recordaremos

no texto. Sendo de ascendência judaica, Freud foi obrigado a emigrar da Áustria nazista para a Inglaterra, onde morreu de câncer no queixo, em 1939.

2. Do hipnotismo à psicanálise

Nos estudos sobre a histeria, Freud não se dera conta do fato de que, por detrás das neuroses, não agem excitação afetivas de natureza genérica, "mas somente de caráter sexual, tratando-se sempre de conflitos sexuais atuais ou de repercussões de acontecimentos sexuais passados". Entretanto, o hipnotismo lhe revelara a existência de certas forças e lhe fizera entrever um mundo diferente, que assim se abria às pesquisas de Freud.

Perguntava-se Freud: "Qual podia ser a razão por que os pacientes haviam esquecido tantos fatos de sua vida interior e exterior, mas podiam recordá-los, quando se lhes aplicava a técnica acima descrita?" A observação dos doentes dava uma resposta a essa interrogação: "Todas as coisas esquecidas, por algum motivo, tinham caráter penoso para o sujeito, enquanto haviam sido consideradas temíveis, dolorosas e vergonhosas para as aspirações de sua personalidade". E, "para tornar novamente consciente o que havia sido esquecido, era necessário vencer a resistência do paciente, através de contínuo trabalho de exortação e encorajamento".

Mais tarde, como veremos logo, Freud perceberia que essa resistência deveria ser vencida diversamente (através da técnica da "livre associação"). Mas, entrementes, havia surgido a *teoria da remoção.* Em todo ser humano operam forças, tendências ou impulsos que, freqüentemente, entram em conflito. Aparece a neurose quando o Ego consciente bloqueia o impulso, negando-lhe acesso "à consciência e à descarga direta": uma resistência "reprime" o impulso para a parte "inconsciente" da psique. Entretanto, "as tendências reprimidas, tornadas inconscientes, podiam obter descarga e satisfação substitutiva por vias indiretas, tornando desse modo inútil o objetivo da repressão. No histerismo de conversão, tal caminho indireto levava à esfera da inervação somática e o impulso reprimido ressurgia em uma parte qualquer do corpo, criando sintomas que eram, portanto, resultado de um compromisso; com efeito, eles constituíam uma satisfação substitutiva, ainda que deformada e desviada de seus fins pela resistência do Ego".

E foi precisamente a descoberta da repressão que levou Freud a modificar o procedimento terapêutico adotado com a prática hipnótica: na prática hipnótica, procurava-se fazer com que fossem "descarregados" os impulsos levados a um falso caminho; agora, porém, tornava-se necessário "descobrir as repressões e eliminá-

las por meio de obra de avaliação que aceitasse ou condenasse definitivamente o que o processo de repressão havia excluído". Substituída a prática terapêutica, Freud mudou também o seu nome: começou a usar o nome de "psicanálise" em lugar de "catarse" para o novo método de pesquisa e cura. E agora, diz Freud, "tomando a repressão como ponto de partida, podemos relacionar com ela todas as partes da teoria psicanalítica".

3. Inconsciente, repressão, censura e interpretação dos sonhos

Com a descoberta das repressões patogênicas e de outros fenômenos dos quais logo falaremos, "a psicanálise (...) se viu obrigada (...) a levar a sério o conceito de inconsciente". É o inconsciente que fala e se manifesta na neurose. Mas não é só isso, pois, para Freud, "o inconsciente é o próprio 'psíquico' e a sua realidade essencial". Desse modo, Freud subvertia a já inveterada e venerável concepção que identificava "consciente" e "psíquico".

Mas tanto a prática hipnótica anterior como os estudos sobre o histerismo, a descoberta posterior da repressão e as investigações que Freud vinha realizando sobre a gênese dos distúrbios psíquicos e das outras manifestações "não racionais" da vida das pessoas o convenceram sempre mais da realidade volumosa e determinante do *inconsciente*. É o inconsciente que está por detrás de nossas fantasias livres: é ele que gera os nossos esquecimentos e que cancela de nossa consciência nomes, pessoas e acontecimentos. Como é que queríamos dizer uma coisa e sai outra? Como é que pretendíamos escrever uma palavra e escrevemos outra? Onde encontramos a causa desses *atos falhos*, isto é, dos nossos lapsos? Não surgem eles "da contraposição de duas intenções diversas", uma das quais, precisamente a inconsciente, é "mais forte que nós"?

Foi na *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e, posteriormente, em *A mudança de espírito e suas relações com o inconsciente* (1905) que Freud apresentou brilhantes análises (muitas vezes, porém, consideradas muito discutíveis pelos críticos) de uma série de fenômenos (lapsos, distrações, associações imediatas de idéias, erros de impressão, esquecimento ou quebra de objetos, mudanças de espírito, amnésias etc.) nunca levados a sério pela "ciência exata" e por detrás dos quais Freud mostra a ação incessante de conteúdos que a repressão rejeitou da consciência e ocultou no inconsciente, sem, porém, conseguir torná-los inativos.

Freud já mostrara alguns anos antes a ação de conteúdos reprimidos para o inconsciente na *Interpretação dos sonhos* (1899). A Antigüidade clássica via os sonhos como profecias, ao passo que

a ciência da época de Freud os havia abandonado ao campo das superstições. Mas Freud resolveu levá-los para dentro da ciência: "Parecia absolutamente impossível que alguém que houvesse realizado trabalhos científicos sérios pudesse se revelar depois 'intérprete de sonhos'. Entretanto, não se levando em conta essa condenação do sonho, considerando-o ao contrário como um sintoma neurótico incompreendido, da mesma forma que uma idéia delirante ou obsessiva, prescindindo do seu conteúdo aparente e, por fim, tornando cada um de seus diversos elementos objeto da livre associação, chega-se a resultado inteiramente diferente".

O resultado é que, no sonho, há um "conteúdo manifesto" (aquele que recordamos e contamos quando acordamos) e um "conteúdo latente" (aquele sentido do sonho que o indivíduo não sabe reconhecer: "Ora, mas até onde voa a cabeça da gente!"). Pois bem, é precisamente esse conteúdo latente que "contém o verdadeiro significado do próprio sonho, ao passo que o conteúdo manifesto nada mais é do que máscara, fachada". O psicanalista é também — e, freqüentemente, sobretudo — intérprete de sonhos": deve refazer o caminho em direção ao conteúdo latente do sonho, conteúdo "sempre cheio de significado", a partir do conteúdo manifesto, "muitas vezes inteiramente insensato".

Por meio das livres associações, a técnica analítica "permite identificar o que está oculto". Então, encontramos nas raízes ocultas dos sonhos impulsos reprimidos que, dada a reduzida vigilância exercida pelo Ego consciente durante o sono, o sonho procura satisfazer: "o sonho (...) constitui a realização de um desejo", de desejo que a consciência reputa criticável ou talvez vergonhoso e que "tende a repudiar com estupefação ou com indignação".

Entretanto, não deve crer que a ação repressora do Ego cesse inteiramente durante o sono: "Uma parte dela permanece ativa, como censura onírica, proibindo ao desejo inconsciente manifestar-se na forma que lhe é própria". Em virtude da severidade da censura onírica, "os conteúdos oníricos latentes devem (...) se submeter a modificações e atenuações que tornam irreconhecível o significado proibido do sonho". Assim se explicam aquelas deformações oníricas às quais os sonhos devem as suas típicas características de confusão.

Em conclusão, "o sonho é a realização (mascarada) de um desejo (reprimido)". Por tudo isso, pode-se compreender muito bem por que, na opinião de Freud, "a interpretação dos sonhos é (...) caminho real para o conhecimento do inconsciente, a base mais segura de nossas pesquisas (...). Quando me perguntam como alguém pode tornar-se psicanalista, eu respondo: através do estudo dos próprios sonhos".

4. O conceito de "libido" e a sexualidade infantil

O tratamento das neuroses, a psicopatologia da vida cotidiana, a investigação sobre as mudanças de espírito e a interpretação dos sonhos levaram Freud ao mundo do *insconsciente.* Tudo o que acontece na história de um indivíduo nunca desaparece, tenha ele sido consciente ou nada tendo suspeitado. Assim como, na história da terra, as estratificações anteriores aprofundam, mas não desaparecem e assim como as camadas sucessivas de uma cidade multissecular continuam existindo, ainda que muitas vezes não visivelmente, da mesma forma também a psique é estratificada. E o recordar, o errar, o se esquecer e as neuroses encontram a sua *explicação causal* em impulsos rejeitados e desejos reprimidos no inconsciente, mas não cancelados.

Eis, porém, um problema inevitável: por que certos impulsos são rejeitados e por que certos desejos e certas recordações estão à disposição da consciência, ao passo que outros parecem, pelo menos na aparência, estar subtraídos a ela e reprimidos para o inconsciente? Deve-se ver a razão disso, diz Freud, no fato de que se trata de impulsos e desejos em flagrante contraste com os valores e as exigências éticas proclamados e considerados válidos pelo indivíduo consciente. Por isso, quando há incompatibilidade entre o Eu consciente (os seus valores, os seus ideais, os seus pontos de referência etc.) e certos impulsos e desejos, então entra em ação uma espécie de "repressão" que arranca essas coisas "vergonhosas" e "indizíveis" da consciência e as arrasta para o inconsciente, onde uma contínua "censura" procura evitar que aflorem novamente à vida consciente.

A repressão e a censura entram em ação pelo fato de que "devem" agir sobre desejos e recordações de natureza principalmente — e amplamente — sexual e, portanto, sobre coisas "vergonhosas", que não devem ser ditas, mas sim anuladas. Freud reconduz a vida do homem a uma *libido* originária, isto é, a uma energia relacionada principalmente com o desejo sexual: "Análoga à fome em geral, a *libido* designa a força com a qual se manifesta o instinto sexual, assim como a fome designa a força com a qual se manifesta o instinto de absorção do alimento".

Mas, enquanto desejos como a fome ou a sede não são "pecaminosos" e não são reprimidos, os impulsos sexuais o são para depois reaparecerem nos sonhos e nas neuroses. "A primeira descoberta à qual nos leva a psicanálise é que, regularmente, os sintomas morbosos estão ligados à vida amorosa do doente; essa descoberta (...) nos obriga a considerar os distúrbios da vida sexual como uma das causas mais importantes da doença". Os doentes não se percebem, mas isso acontece porque "eles carregam um pesado manto de

mentiras para se cobrirem, como se houvesse mau tempo no mundo da sexualidade". Trata-se de sexualidade reprimida, que explode em doença ou retorna em muitos sonhos. E é exatamente examinando esses sonhos que Freud descobre a sexualidade infantil. Com efeito, são os sonhos dos adultos que freqüentemente remetem a desejos não atendidos e não saciados da vida "sexual infantil".

A criança não está privada de instintos e muito menos de impulsos eróticos: "A função sexual existe (...) desde o início". A criança, diz Freud, apresenta desde a idade mais tenra as manifestações desse instinto: "Ela traz consigo essas tendências ao vir ao mundo e é desses primeiros germes que, no curso de uma evolução plena de vicissitudes e com numerosas etapas, que nasce a sexualidade dita normal do adulto".

Inicialmente, a sexualidade infantil é independente de função reprodutiva, a serviço da qual se colocará mais tarde. Ela serve, muito mais, para propiciar muitos tipos de sensações agradáveis. "A principal fonte do prazer sexual infantil é a excitação de certas partes do corpo particularmente sensíveis, além dos órgãos sexuais, a boca, o ânus, a uretra, assim como a epiderme e outras superfícies sensíveis". A sexualidade infantil, portanto, é "auto-erotismo", que se manifesta como "conquista do prazer", que encontra em "zonas erógenas" do corpo objeto de prazer.

O primeiro grau de organização dos instintos sexuais infantis "aparece sob o predomínio dos componentes orais", no sentido de que a sucção ou mamada dos recém-nascidos é um bom exemplo de satisfação auto-erótica propiciada por uma zona erógena (essa é a fase oral, que cobre o primeiro ano de vida); segue-se depois uma fase anal, dominada pelo prazer de satisfazer o estímulo das evacuações (a fase anal cobre o período do segundo e terceiro anos de vida); somente a terceira fase (a fase fálica: 4-5 anos) traz consigo o primado dos órgãos genitais, no sentido de que a criança procura satisfação tocando na genitália e experimenta novo e particular interesse pelos genitores. O menino descobre o pênis, descoberta que se acompanha pelo medo de perdê-lo (complexo de castração). E as meninas experimentam o que Freud chama "inveja do pênis". (Esses "complexos" podem se reapresentar na idade adulta, tornando-se causas de neurose.) Nesse ponto, aparece um processo ao qual, segundo Freud, cabe papel importantíssimo na vida psíquica. Trata-se da *crise edípica.*

5. O complexo de Édipo

Eis como Freud esclarece esse ponto central de sua teoria: "O menino concentra seus desejos sexuais na pessoa da mãe e concebe

impulsos hostis contra o pai, considerado como rival. Essa é também, "mutatis mutandis", a atitude da menina". Os sentimentos que se formam durante essas relações não são somente positivos, isto é, afáveis e plenos de ternura, mas também negativos, isto é, hostis. Forma-se um "complexo" (vale dizer, um *conjunto* de idéias e recordações ligadas a sentimentos muito intensos) certamente condenado a uma rápida rejeição. Mas, observa Freud, "no fundo do insconsciente, ele exerce ainda uma atividade importante e duradoura. Podemos supor que, com suas implicações, ele constitui o *complexo central* de toda neurose e podemos esperar encontrá-lo não menos ativo nos outros campos da vida psíquica".

Na tragédia grega, *Édipo,* filho do rei de Tebas, matou seu pai e tomou como mulher a sua própria mãe. Esse mito, diz Freud, "é a manifestação pouco modificada do desejo infantil contra o qual se ergue mais tarde, para esmagá-lo, a *barreira do incesto".* No fundo, o drama de *Hamlet,* de Shakespeare, apresenta "a mesma idéia de um complexo incestuoso, porém, mais bem mascarado". Na impossibilidade de satisfazer o seu desejo, o menino sujeita-se ao seu competidor, o pai de quem tem ciúme, o qual torna-se então o seu padrão interior. E, com a interiorização de um censor interno, a crise edípica passa. Mas, nesse meio tempo, instaurou-se o *Super-Ego* — e, com ele, a moral.

Ao estágio fálico, segue-se um período de latência, "durante o qual surgem as formações reativas da moral, do pudor e da repugnância". Esse período de latência dura até a puberdade, quando entram em função as glândulas sexuais e a atração pelo outro sexo leva à união sexual. Assim, estamos no período propriamente genital. De todas essas considerações, Freud deduz "ter em primeiro lugar desligado a sexualidade de seus laços demasiado estreitos com a genitália, definindo-a como uma função somática mais vasta, que tende, antes de mais nada, para o prazer e que só secundariamente se põe a serviço da reprodução. Em segundo lugar, incluímos entre os instintos sexuais também todos os impulsos somente afetuosos e amigáveis para os quais, na linguagem corrente, usamos a palavra 'amor' ".

Essa ampliação do conceito de sexualidade (que, ademais, é uma "reconstituição" do próprio conceito), tornando-a não mais completamente dependente dos órgãos genitais, permite que se considerem também as atividades sexuais não-genitais das crianças e também dos adultos (basta pensar na homossexualidade). Atividades não-genitais e, portanto, *perversas,* não voltadas para a geração. É então que se pode entender o significado (que não é significado moral) da expressão de Freud segundo a qual a criança é "uma perversa polimorfa".

6. O desenvolvimento das técnicas terapêuticas e a teoria da "transferência"

Escreve Freud: "As teorias da resistência e da repressão para o inconsciente, do significado etiológico da vida sexual e da importância das experiências infantis são os principais elementos do edifício teórico da psicanálise". E foram exatamente esses elementos que expusemos nas páginas anteriores.

Passando agora para outros núcleos importantes da própria teoria psicanalítica, podemos ver que, no que se refere à técnica terapêutica, Freud foi levado pelas experiências, que pouco a pouco se acumulavam ao longo de suas investigações, a descartar em primeiro lugar as técnicas hipnóticas e, depois, também a superar aquela ação "insistente e tranqüilizadora" exercida sobre o doente para que vencesse a resistência.

A técnica que se revelou mais adequada para Freud foi a da *livre associação* de idéias: o analista faz com que o paciente se estenda sobre o divã, em ambiente em que não exista luz muito intensa, de modo a colocar o paciente em situação de relaxamento; então, o analista coloca-se atrás do paciente e o convida "a manifestar tudo o que chega ao seu pensamento, renunciando a guiar o pensamento intencionalmente". Essa técnica não exerce pressões sobre o doente, constituindo um caminho eficaz para se descobrir a resistência: "A descoberta da resistência é o primeiro passo para a sua superação".

Obviamente, para que a análise se desenvolva no justo sentido, o analista precisa desenvolver "uma arte da interpretação, cujo emprego frutífero, para ter êxito, requer tato e experiência". O analista não força o paciente, mas o guia, chamando-o a deixar caminho livre para as idéias que lhe vêem em mente; por vezes, sugere a palavra, procurando ver que outras idéias e sentimentos ela suscita no paciente. E tudo é registrado e escrito pelo analista, não somente aquilo que o paciente diz, mas também as suas hesitações e, sobretudo, as suas resistências.

O analista, portanto, trabalha com as associações livres do paciente. Mas um papel primário na prática analítica tem a interpretação dos sonhos, que apresentam profunda ligação com desejos reprimidos no inconsciente, desejos que são quase sempre de natureza sexual. A análise "também se aproveita do fato de que são acessíveis ao sonho os elementos esquecidos da vida infantil para, por meio de sua interpretação, vencer a amnésia relativa aos fatos da infância". Desse modo, o sonho vem preencher parte da função que antes se atribuía ao hipnotismo.

Dissemos que "quase sempre" o desejo (que o sonho "reelabora" e "substitui por outra coisa") é de origem sexual: *quase sempre,* mas

nem sempre. Diz Freud: "Nunca afirmei o que freqüentemente se me atribui, isto é, que a interpretação onírica demonstra que todos os sonhos possuem conteúdo sexual (...). É fácil observar que a fome, a sede e outras necessidades criam sonhos de satisfação, do mesmo modo que qualquer impulso sexual ou infantil reprimido". São exatamente os sonhos das crianças que o provam; e, "sob o estímulo de prementes necessidades, também os adultos podem produzir semelhantes sonhos de tipo infantil".

Além da livre associação de idéias e além dos sonhos, o analista é intérprete dos atos falhos, dos lapsos, dos esquecimentos, dos sonhos de olhos abertos, das associações imediatas, enfim, de tudo o que constitui a "psicopatologia da vida cotidiana". É através dessas brechas e desses atalhos que o analista tenta fazer o paciente retornar ao seu inconsciente, aos estrangulamentos que causaram a doença e que, por vezes, põem o doente em estado de insuportável sofrimento.

Somente descobrindo a causa da doença é que se pode desatar seus nós: somente sabendo-se o que aconteceu é que se pode livrar o doente do sofrimento. Essa é a razão por que "o que era o Id deve se tornar o Ego". É "a transformação do inconsciente em consciente" o caminho da cura, ainda que às vezes possa ocorrer que o médico "tome a defesa da doença por ele combatida": trata-se dos casos nos quais "o médico deve admitir que o desembocar de um conflito na neurose representa a solução mais inócua e socialmente mais tolerável".

Essas são as técnicas terapêuticas elaboradas e usadas por Freud. O qual não tardou a perceber que "em todo tratamento analítico, sem qualquer intervenção do médico, se estabelece intensa relação sentimental do paciente com a pessoa do analista". Freud chamou tal fenômeno de "transferência". Esse fenômeno "assume logo no paciente o lugar do seu desejo de cura e, enquanto se limita a ser afetuoso e comedido, fornece a base para a influência do médico, constituindo o verdadeiro estímulo afetivo para o trabalho analítico comum".

Entretanto, esse fenômeno também pode se manifestar com hostilidade tal a ponto de "constituir o principal instrumento da resistência", pondo assim em perigo o próprio resultado do tratamento. Como quer que seja, "sem transferência, nenhuma análise é possível". A transferência é fenômeno humano geral. O analista identifica a transferência e a isola. "A transferência é tornada consciente para o doente pelo analista, sendo resolvida quando o paciente adquire a convicção de que, em seu comportamento determinado pela transferência, ele revive relações que provêm de suas mais antigas cargas afetivas voltadas para um objeto e pertencentes ao período reprimido de sua infância". É através

desse trabalho que a transferência torna-se o melhor instrumento da cura analítica, depois de ter sido a arma mais importante da "resistência": "A sua utilização e a sua exploração, contudo, constituem a parte mais difícil e importante da técnica analítica".

7. A estrutura do mecanismo psíquico: Id, Ego e Superego

Com base em tudo o que foi dito até agora, é fácil extrair a *teoria do mecanismo psíquico* proposta por Freud. O mecanismo psíquico é composto pelo Id (Es), o Ego e o Superego. O Id (em alemão, *Es,* pronome neutro demonstrativo que equivale ao Id latino, termo que Freud tomou de Georg Groddeck) é o conjunto dos impulsos inconscientes da *libido;* é a fonte da energia biológico-sexual; é o inconsciente amoral e egoísta. O *Ego* é a "fachada" do Id; é o representante inconsciente do Id; é a ponta consciente daquele *iceberg* que é o Id. O *Superego* se forma por volta dos cinco anos de idade e diferencia (por grau e não por natureza) o homem do animal; é a sede da consciência moral e do sentimento de culpa. O Superego nasce como interiorização da autoridade familiar e se desenvolve posteriormente como interiorização de outras autoridades, bem como interiorização de ideais, valores e modos de comportamento propostos pela sociedade através da substituição da autoridade dos genitores pela autoridade de "educadores, professores e modelos ideais". O Superego "paterno" torna-se um Superego "social".

O Ego, portanto, encontra-se num intercâmbio entre o Id e o Superego, entre os impulsos do Id, agressivos e egoístas, que tendem à satisfação irrefreável e total, e as proibições do Superego, que impõe todas as restrições e limitações da moral e da "civilização". Em outros termos, o indivíduo encontra-se sob o estímulo originário de uma energia biológico-sexual. Mas essas forças instintivas são reguladas por dois princípios: o princípio da realidade.

Pelo *princípio do prazer,* a *libido* tende a encontrar satisfação imediata e total. Nesse caminho, porém, ela encontra o censor representado pelo *princípio da realidade,* que força os impulsos egoístas, agressivos e autodestrutivos a encaminharem-se por outras vias: os caminhos da produção artística, da ciência e assim por diante — *os caminhos da civilização.* Entretanto, diante das repressões do princípio da realidade, o instinto não hesita, não se dá de modo algum por vencido e procura outros desembocadouros para a sua satisfação.

Então, não conseguindo se "sublimar" em obras de arte, êxitos científicos, realizações tecnológicas, educativas ou humanitárias e,

por outro lado, se os obstáculos que encontra são maciços e impermeáveis a qualquer desvio substitutivo, o impulso do instinto se transforma em neurose.

8. A luta entre Eros e Thanatos e o "mal-estar da civilização"

Para dizer a verdade, a questão do instinto, de suas formas e dos princípios que o estruturam constituiu autêntica preocupação para Freud, que no fim de sua obra chegou a falar de *instinto de vida* ou *Eros* e de *instinto de morte* ou *Thanatos*. O instinto de vida se expressa no amor, na criatividade e na construtividade. E o de morte se expressa no ódio e na destruição. E este último instinto é poderoso, pois o homem é agressivo: "Homo homini lupus: quem tem coragem de contestar essa afirmação depois de todas as experiências da vida e da história?" — pergunta-se Freud em *O mal-estar da civilização* (1929).

Existe no homem uma "cruel agressividade" que revela nele "uma besta selvagem, para a qual é estranho o respeito pela própria espécie". A realidade, na opinião de Freud, é que "graças a essa hostilidade primária dos homens entre si, a sociedade civilizada está continuamente ameaçada de destruição (... e) chega para cada um de nós o momento de deixar de lado, como ilusões, as esperanças que na juventude deposita nos próprios semelhantes e experimentar quanto a vida tornou-se dura e pesada por sua malevolência". Por isso, a condenação de Freud não é condenação à civilização simplesmente, mas uma condenação às repressões inúteis e excessivas, fontes de angústias e sofrimento.

É precisamente para aliviar esse sofrimento que Freud, com sua genealogia da civilização, apresenta maior consciência demistificadora de ideais e valores, para que estes, ainda que necessários para dominar o instinto de morte, não se transformem em instrumento de tormentos para a vida dos indivíduos. O homem renuncia a muito de sua felicidade para tornar possível uma vida associada (a civilização) não-autodestrutiva: "O Superego é o herdeiro do complexo de Édipo e o representante das aspirações éticas do homem". O Superego obrigou Édipo a cegar-se.

Pois o trabalho de Freud volta-se, precisamente para o seguinte: não negar a civilização, mas também não permitir que o Superego cegue o novo Édipo, isto é, faça o homem enlouquecer e lhe torne a vida insuportável e desumana. Se, por um lado, existem doenças (suportáveis) com as quais o homem deve aprender a coexistir, por outro lado o homem civilizado vendeu a possibilidade da felicidade "por um pouco de segurança". O importante é que a vida civilizada, em constante desenvolvimento, seja suportável.

Escreve Freud no fim de *O mal-estar da civilização:* "O problema fundamental do destino da espécie humana parece-me este: se e até que ponto a evolução civil dos homens conseguirá dominar as perturbações da vida coletiva provocadas por seus impulsos agressivos e autodestruidores. (...) Os homens ampliaram agora de tal forma o seu poder sobre as forças naturais que, utilizando-se delas, seria fácil exterminarem-se reciprocamente, até o último homem. E eles o sabem, daí boa parte de sua presente inquietude, infelicidade e apreensão. Então, deve-se esperar que a outra das duas 'potências celestes', o Eros eterno, faça esforço por afirmar-se na luta com seu adversário também imortal. Mas quem poderá prever se ele terá êxito e qual será o resultado?"

Ainda uma última observação: Freud reconheceu "grandes coincidências" entre suas doutrinas psicanalíticas e a filosofia de Schopenhauer, "que não só reconheceu o primado da afetividade e a extraordinária importância da sexualidade, mas também o mecanismo de repressão". Entretanto, diz Freud, são coincidências e não influências. Ele confessa só ter lido Schopenhauer "em uma época já muito avançada da (sua) vida". Ademais, confessa ainda Freud, "durante muito tempo evitei ler Nietzsche, outro filósofo cujos pressentimentos e cujas intuições freqüentemente coincidem, de modo surpreendente, com os laboriosos resultados da psicanálise, já que, mais do que interessar-me pela prioridade, importava-me ficar livre de toda influência". Por fim, no que se refere ao marxismo, Freud não se mostra nada seguro de que tal doutrina tenha encontrado "o caminho para nos libertar do mal". Com efeito, com a abolição da propriedade privada, tira-se do desejo humano de agressão um de seus instrumentos, certamente um instrumento forte, mas também certamente não o mais forte".

9. A "revolta" contra Freud e a psicanálise depois de Freud

9.1. A "psicologia individual" de Alfred Adler

Em 1910, nasceu a *Sociedade Internacional de Psicanálise,* cujo primeiro presidente foi Carl Gustav Jung. Nesse meio tempo, a psicanálise encontrava novos campos de fecunda aplicação. Th. Reik e o etnólogo G. Roheim desenvolviam as teses contidas no trabalho de Freud *Totem e tabu.* Otto Rank fazia da mitologia o objeto de seus estudos. O pastor protestante O. Pfister, de Zurique, que, no dizer de Freud, "considerou a psicanálise conciliável com uma forma sublimada de religiosidade", aplicou a psicanálise à pedagogia. Os êxitos, portanto, estavam ali. Mas, juntamente com

eles, ocorreram também as primeiras cisões importantes, que romperiam decisivamente a uniformidade da perspectiva freudiana.

O artífice da primeira cisão (1911) foi Alfred Adler (1870-1937), o fundador da "psicologia individual" e autor de obras como *O temperamento nervoso* (1912), *Conhecimento do homem* (1917) e *Práxis e teoria da psicologia individual* (1920). Ex-discípulo de Freud, Adler, a partir do *mesmo material* em que se baseava a teoria freudiana e enfrentando os *mesmos problemas* de Freud, construiu um sistema teórico que nega ponto por ponto o sistema de Freud, tanto que este diria, ironicamente, que "a doutrina de Adler, portanto, não se caracteriza tanto por aquilo que afirma, e sim muito mais por aquilo que nega".

A doutrina de Freud vê toda a atividade do homem em função do seu passado, ao passo que a de Adler a vê em função do seu futuro (G. Zunini). Adler afirma que não são os princípios do prazer e da realidade a guiar os comportamentos do indivíduo, e sim muito mais a sua "vontade de potência". Em toda fase do seu desenvolvimento, escreve Adler, "o indivíduo é guiado por seu desejo de superioridade, por uma busca de semelhança divina, pela fé em seu poder psíquico particular".

A dinâmica do desenvolvimento do indivíduo vive no dissídio entre o "complexo de inferioridade" que se desencadeia diante das tarefas a realizar e diante da competição com os outros, por um lado, e a vontade de afirmar a sua própria potência, por outro lado. No esforço pela própria "afirmação viril" e para superar o "complexo de inferioridade", afirma Adler, acontecem processos de "compensação": quando alguma atividade psíquica é inferior às expectativas da tarefa a enfrentar, então, como nos processos biológicos, se dá uma "compensação" por alguma outra atividade superior em relação à essa tarefa.

É com esse instrumental conceitual que Adler interpreta diversamente o "material" freudiano e tenta resolver diversamente os problemas diante dos quais se havia cimentado a psicanálise. Assim, não é o inconsciente que fala nos sonhos: eles expressam muito mais o projeto de vida do indivíduo, projeto que também ficaria claro nos atos falhos e que, na opinião de Adler, se manifestaria como "plano de vida" já por volta dos quatro ou cinco anos de idade. Adler também vê nos impulsos sexuais a vontade de potência em ação para dominar os outros. E a neurose é o sentimento de inferioridade do indivíduo que, diante das dificuldades, volta-se para si mesmo e exige compreensão dos outros, forçando-os a voltar para si as suas atenções.

A idéia central do sistema de Adler, portanto, é a "vontade de potência". A sua referência histórica mais imediata é o pensamento de Nietzsche, mas também o de Schopenhauer. Adler aplicou suas

teorias à arte e à educação. Em Viena, surgiram clínicas para a orientação social e asilos de infância inspirados nas idéias de Adler. Karl Popper trabalhou em uma dessas instituições. Um dia, em 1919, relatou a Adler um caso que não lhe parecia particularmente adleriano. Adler, porém, narra Popper, "sem qualquer dificuldade, o analisou nos termos de sua teoria dos sentimentos de inferioridade, sem sequer ter visto a criança. Um tanto desconcertado, perguntei-lhe como podia estar tão seguro. 'Por causa de minha experiência de mil casos', respondeu ele. Ao que eu não pude evitar acrescentar: 'Experiência que agora se tornou de mil e um casos!' ", encerra Popper, que citamos apenas para recordar que aí tem sua origem o critério de falsificabilidade popperiano.

9.2. A "psicologia analítica" de Carl Gustav Jung

Conhecido por seus estudos de psiquiatria, o suíço C. G. Jung (1875-1961) aproximou-se de Freud, mas, em 1913, dois anos depois da "secessão" de Adler, também Jung se afastou de Freud, propondo um influente sistema de idéias psicológicas que ele chamou de "psicologia dos complexos" ou "psicologia analítica". Foi Jung quem introduziu o termo "complexo", usando-o nos seus *Estudos de associação diagnóstica* (1906). Por "complexo", Jung entende "grupos de conteúdos psíquicos que, desvinculando-se da consciência, passam para o inconsciente, onde continuam existência relativamente autônoma, influindo sobre a conduta" (G. Zunini). E, embora possa ser negativa, essa influência também pode assumir valência positiva, quando se torna a razão para novas possibilidades de criação e de sucesso.

Jung usou a noção de complexo na diagnose das associações. Ele propunha diversas palavras, uma após a outra, a um sujeito que deveria responder imediatamente, com a primeira palavra que lhe viesse à mente. Jung, pois, evidenciou que o *tempo de reação,* isto é, o tempo que transcorre entre a apresentação da palavra e a resposta do sujeito, muda de palavra para palavra e que também é diferente a atitude do indivíduo diante de diferentes palavras. Por vezes, a reação é muito hesitante ou então apressada: estamos diante de reações que são indício de complexos, dos quais o sujeito não tem consciência.

Por esse caminho, mas também mediante o conteúdo das reações verbais e dos sonhos, Jung penetra no inconsciente. E investigações posteriores levaram-no àquela que representa talvez a sua descoberta fundamental, o "inconsciente coletivo". Para Jung, a estrutura da psique compreende a "consciência" e um "inconsciente pessoal", onde se conserva e agita o que a consciência quer reprimir, remover e cancelar. Mas, além da consciência e do inconsciente

pessoal, Jung identifica uma zona da psique que ele chama de "inconsciente coletivo".

Enquanto o inconsciente pessoal consiste fundamentalmente de *complexos*, o inconsciente coletivo é feito de *arquétipos*: "Os instintos (tendências inatas, não adquiridas) formam analogias muito próximas aos arquétipos. Tão próximas que há razões para supor que os arquétipos sejam as imagens inconscientes dos próprios instintos — em outras palavras, são *esquemas de comportamento instintivo*. Assim, não é mais arriscado admitir a hipótese do inconsciente coletivo do que admitir que existam instintos".

O inconsciente coletivo é hereditário, "idêntico em todos os homens e constitui um substrato psíquico comum, de natureza suprapessoal, que está presente em cada um de nós". Os arquétipos são esquemas de reações instintivas, de reações psíquicas obrigatórias, que se encontram nos sonhos, mas também nas mitologias e nas tradições religiosas, relacionando-se com características da natureza humana, como o nascimento, a morte, as imagens paterna e materna e as relações entre os dois sexos.

Outra temática relevante no pensamento de Jung é a sua teoria dos "tipos psicológicos". É com base na análise da controvérsia entre Freud e Adler que Jung consegue delinear a tipologia do "introvertido" e do "extrovertido". Freud seria extrovertido, Adler introvertido. Para o extrovertido, os acontecimentos externos a si mesmo são da máxima importância ao nível consciente. Em "compensação", ao nível inconsciente, a atividade psíquica do extrovertido concentra-se no seu próprio eu. Ao contrário, para o introvertido, o que conta é a resposta subjetiva do indivíduo aos acontecimentos e circunstâncias externas, ao passo que, ao nível inconsciente, o introvertido é impelido, com sentido de medo, para o mundo externo.

Embora não exista "tipo puro" Jung reconhece a extrema utilidade descritiva da distinção entre "introvertido" e "extrovertido": "todo indivíduo possui ambos os mecanismos — a introversão e a extroversão — e somente a predominância relativa de um ou de outro é que determina o tipo". *Tipos psicológicos* é de 1921. E é a partir desse período que Jung dedica a sua maior atenção ao estudo da magia, das diversas religiões e das culturas orientais (*Psicologia e religião,* 1940; *Psicologia e alquimia,* 1944; *O eu e o inconsciente,* 1945).

Analisando o seu trabalho no contexto de nossa civilização, Jung disse: "Não sou levado por excessivo otimismo nem sou amante dos ideais elevados, mas me interesso simplesmente pelo destino do ser humano como indivíduo — aquela unidade infinitesimal da qual depende o mundo e na qual, se estamos lendo corretamente o significado da mensagem cristã, também Deus busca o seu fim". Ficou célebre, tornando-se fonte de longas contro-

vérsias, a resposta que, em 1959, Jung deu a um entrevistador da BBC que lhe perguntou: "Acredita em Deus?" A essa pergunta, Jung replicou: "Não tenho necessidade de crer em Deus. Eu o conheço".

Diante do sistema de Jung, Freud afirmou: "Aquilo de que os suíços tinham tanto orgulho nada mais era do que a modificação teórica da psicanálise, obtida rejeitando o fator da sexualidade. Confesso que, desde o início, entendi esse 'progresso' como adequação excessiva às exigências da atualidade". Por seu turno, resumindo as várias forças e tendências psíquicas sob o conceito de energia, Jung não quis em absoluto negar a importância da sexualidade na vida psíquica, "embora Freud sustente obstinadamente que eu a negue". Diz ele: "O que eu procuro é estabelecer limites para a desenfreada terminologia sobre o sexo, que vicia todas as discussões sobre a psique humana, e situar então a sexualidade em seu lugar mais adequado. O senso comum voltará sempre ao fato de que a sexualidade é apenas um dos instintos biológicos e somente uma das funções psicofisiológicas, embora, sem dúvida, muito importante e de grande alcance".

9.3. Wilhelm Reich e a síntese entre marxismo e freudismo

Uma síntese entre marxismo e freudismo foi tentada por Wilhelm Reich (1897-1957). Laureando-se em Medicina, Reich ingressou na Sociedade de Psicanálise. Entretanto, as relações com Freud logo se desgastaram, talvez também pelo forte interesse que Reich mostrava pelo marxismo, tanto que se inscreveu no Partido comunista alemão. Em 1931, juntamente com outros amigos, Reich fundou o grupo *Sexpol,* destinado à consultoria médica em favor do movimento operário, consultoria relativa a questões sexuais e de higiene mental. De personalidade hipercrítica, sairia depois tanto do Partido comunista como da Sociedade de Psicanálise. Depois do advento de Hitler ao poder, refugiou-se nos Estados Unidos, onde o aguardava triste destino: foi preso em virtude de suas teorias e morreu na prisão, em 1957. Seus livros foram queimados.

Aquilo que, substancialmente, diferencia Reich de Freud é uma concepção diferente da natureza humana. Freud insistira no instinto Thánatos, isto é, o instinto de morte, os impulsos agressivos negativos, as forças psíquicas destrutivas e perversas. Para Reich essas idéias são teorias simplesmente metafísicas. Em sua opinião, a agressividade destrutiva não é parte integrante da "natureza humana", porém, muito mais o efeito flagrante da repressão social que inibe os instintos sexuais.

Em nossa sociedade, os instintos sexuais não conseguem se expressar naturalmente. Daí as perversões, a pornografia, a

agressividade contra si mesmo e contra os outros. Na opinião de Reich, a repressão dos instintos sexuais, como aliás de todo tipo de repressão, seria de natureza política. Conseqüentemente, o homem liberto das cadeias que o oprimem só poderá ser o homem de "outra" sociedade. Então, o que urge é um trabalho de conscientização das massas para que derrubem a atual sociedade. É precisamente aí que encontra seu motivo o acoplamento entre marxismo e freudismo realizado por Reich.

9.4. A psicanálise da infância em Anna Freud e Melanie Klein

Freud só tratou psicanaliticamente apenas de uma criança. Era sua filha Anna Freud quem se ocupava das crianças acima de três anos. Anna Freud reconhece que os fatores inconscientes e os impulsos instintivos, particularmente os sexuais, desenvolvem grande papel na vida da criança. Mas afirma que os fatores ambientais, como a relação da criança com os pais, não são indiferentes. O livro mais conhecido de Anna Freud é *O Ego e os mecanismos de defesa* (1937), que sustenta que o Ego se defende dos impulsos reprimidos no inconsciente através de cinco caminhos: a fuga na fantasia, sua negação nas palavras e nos fatos, a restrição do Ego, a identificação com o agressor e determinadas formas de altruísmo.

Anna Freud estudou crianças acima de três anos de idade. Já Melanie Klein, cujas concepções exerceram notável influência sobre os psicanalistas ingleses, estudou crianças abaixo dos três anos. Investigando sua atividade fantástica, bem como o modo como ela se expressa nas brincadeiras e na mímica, Klein estabeleceu que a crise edípica entra em ação muito antes do que pensava Freud.

E ainda: o primeiro objeto no mundo da criança é o seio materno. A necessidade de mamar é acompanhada pelo medo de não poder ser satisfeita. Nesse primeiro período, a criança é aterrorizada pelo temor de ser danificada (Klein chama esse sentimento de "posição persecutória"). Depois, por volta do terceiro mês, a criança teme poder destruir a pessoa que ama e da qual necessita (esse sentimento Klein o chama de "posição depressiva"). Em seguida, constatando que sua agressividade não é tão destrutiva e poderosa assim, a criança consegue superar a posição depressiva, tornando-se confiante e demonstrando mais segurança. Essa superação, porém, não ocorre uma vez por todas: as posições persecutória e depressiva podem voltar a explodir também na vida adulta.

9.5. A terapia não-diretiva de Karl Rogers

A contribuição de Karl Rogers para a psicoterapia é constituída por aquele conjunto de princípios gerais que, implicados em sua

experiência terapêutica, são conhecidos como *"terapia centrada no cliente" (Client Centered Therapy).* Trata-se de sistema aberto de teorias e hipóteses que enquanto tais são enunciadas em caráter provisório e submetidas incessantemente à prova na atividade clínica: "Sempre tive a convicção de propor minhas idéias em caráter provisório e como algo que pode ser aceito ou rejeitado".

Na teoria de Rogers, faz-se constante referência a uma *força de base* e a terapia é centrada na pessoa porque nela "existe uma força que tem direção fundamental positiva". Essa força, definida também como *tendência atualizante,* é a fonte originária de energia vital que impulsiona a pessoa em direção de seu desenvolvimento e de sua auto-realização. E, na relação terapêutica, dever-se-ia precisamente criar as condições para que essa força emerja e opere.

Outro dado referido ao processo terapêutico é a *experiência atual (experiencing),* relacionada com o processo total de nossa vida subjetiva, àquele filão constituído pelo fluir contínuo de sentimentos implícitos, em estágio pré-conceitual. É a ele que recorremos para fornecer dados à nossa experiência atual e permitir-lhe significados explícitos e conceituações. Ela se refere "ao dado sentido imediatamente e que é implicitamente significativo (...) para o sentimento que o sujeito experimenta ao ter uma experiência. É uma corrente contínua de sentimentos com alguns poucos explícitos. É algo dado no campo fenomênico de cada pessoa". "Quando me pergunto 'que tipo de experiência atual é esta?', há sempre uma resposta implícita, ainda que não tenha sido conceitualizada uma resposta explícita".

A experiência atual, pois, como dissemos, implica significados explícitos e possíveis conceituações. Quando Rogers considera a experiência clínica pessoal e a de seus colegas, bem como os dados fornecidos pela pesquisa, observa notável diferença no modo de experimentar do sujeito, segundo o estágio em que se encontra no processo de modificação e crescimento. Em um extremo do processo, existe a fixidez e a rigidez de quem é incapaz de viver a experiência imediatamente, no sentido de que é grande a distância do que se experimenta e de que os significados são formulados de modo estereotipado e impessoal. Os estágios intermediários são caracterizados pela intelectualização excessiva, pela referência ao que se experimenta naquele momento como se pertencesse ao passado, pelo temor de experimentar com sentimentos imediatos e, pouco a pouco, pela aceitação plena do que se experimenta, inclusive de sentimentos anteriormente negados.

"No estágio mais avançado do continuum, a característica mais relevante do processo de terapia é viver imediatamente o que se experimenta. Nesses momentos, o que se sente coincide com o

que se pensa, o 'si' é a consciência reflexa do que se experimenta e a vontade é a conseqüência natural do significado desse fluir de referências interiores. Nesse estágio, o sujeito é um processo fluido de experiências aceitas e integradas".

Desse modo, vai se modificando também o *conceito de si.* Tendemos a criar um conceito de nós mesmos aceitável para nós e para os outros, com base em valores provenientes do exterior e não originados de nossa experiência. Esses valores são mantidos de modo rígido e nos induzem a negar como nossas as experiências que não sejam compatíveis com eles. Esse conceito de si é rígido, distorcido e incompleto, porque dele excluímos experiências importantes e nos sentimos inseguros, em estado de vulnerabilidade e de *incongruência.*

"A incongruência é elemento fundamental da teoria que elaboramos. Refere-se à discrepância entre a experiência real do organismo e a imagem de si que o indivíduo tem quando se representa aquela experiência. Um estudante, por exemplo, pode experimentar globalmente (...) medo da universidade e dos exames que se realizam no terceiro andar de certo prédio, enquanto eles podem evidenciar uma sua inadequação fundamental. Já que o medo dessa inadequação está decididamente em contraste com o conceito que ele tem de si, essa experiência é representada em sua consciência de modo distorcido, como medo irracional de subir as escadas desse ou de qualquer outro prédio ou, logo, como medo irracional de atravessar as ruas". A modificação do conceito de si, portanto, é outro dado importante no continuum do processo terapêutico.

Mas como se põe o terapeuta nesse processo? Partindo da base do princípio inicial da *não-diretividade,* ele se põe em estado de autenticidade e *congruência,* "é profundamente ele mesmo e a sua experiência real é fielmente representada na sua consciência" *(autenticidade e congruência).* "Não vale agir de modo calmo e agradável quando, de fato, nos sentimos críticos e cheios de raiva. Não vale agir como se conhecêssemos as respostas a dar, quando não as conhecemos". "Gostaria de acrescentar que, embora sinta ter aprendido a fundo a verdade dessas proposições, não a utilizei de modo adequado".

O terapeuta sente que aceita sem condições todo aspecto da experiência do cliente e vive uma consideração positiva para com ele. Não expressa avaliações ou juízos *(aceitação incondicional).* Entra em relação empática com o paciente; considerada a experiência do cliente colocando-se no interior do seu mundo e do seu modo de experienciá-lo *(empatia).* "Sentir o mundo pessoal do cliente 'como se' fosse nosso, sem, porém, nunca perder essa qualidade do 'como se', isso é empatia; sentir a raiva, o medo, e a perturbação do cliente como se fossem nossos, mas sem acrescentar-lhes a nossa

raiva, o nosso medo e a nossa perturbação, essa é a condição que tentamos descrever". E a última condição, que resume todas, é a de que o cliente perceba a aceitação e a empatia do terapeuta. Para Rogers, não valem critérios externos de descrição do processo, mas critérios internos ao próprio cliente, com base no que pouco a pouco ele vai experimentando.

9.6. Rogers: a "comunicação autêntica", o indivíduo e o grupo

A partir de 1964, Rogers deixou o ensino universitário para se dedicar à experimentação com grupos. Essa experimentação se estendeu a inúmeros países europeus. Para Rogers, o grupo pode se tornar a situação eletiva para que se consiga ser realmente si mesmo, fora de papéis pré-constituídos.

Mas o que "faz" o grupo? É evidente que não basta a existência de várias pessoas juntas em um lugar ou sob denominação comum (por exemplo, turma escolar) para que exista um grupo. Nos primeiros dias de aula, a turma I-B é um grupo, mas somente em sentido formal. Para que ela se torne grupo real, devem se dar algumas condições: dentre elas, a essencial é a *comunicação autêntica*. Tanto para um grupo que vive uma experiência comum (a turma escolar) como para um grupo de cientistas que trabalham em um projeto comum, a comunicação autêntica é o fundamento da sua existência como grupo.

Mas como se realiza tal comunicação? A comunicação envolve toda a personalidade e se dá com toda a nossa atitude, não apenas verbalmente (por vezes, as palavras são escudos). E o que comunicamos entre nós? Aquilo que queremos parecer ou aquilo que somos realmente? Em nossa história psicológica, uma das coisas que aprendemos logo, sem nos darmos conta, é como agradar aos outros para sermos amados. A consideração e o amor dos outros nos fundamentam em nossa identidade: são a condição primária do nosso ser como pessoas.

Sendo assim, ser corajoso, bom, inteligente, forte, rico etc. (conforme os valores cultivados por nosso sistema sociocultural) significa *ser, existir*. Ocorre muito freqüentemente não mais nos sentirmos fortes, nem corajosos, nem inteligentes etc. (basta pensar na criança que se encontra diante de modelos muito maiores do que ela). Então, a única escapatória (em sistema de comunicação rígido, em que as exigências são vividas como excessivas) é procurar se adequar de algum modo, assumindo atitudes "como se" fôssemos corajosos, inteligentes, fortes etc.

Essa é a raiz do "querer parecer" (a si mesmo e aos outros), que nasce da falta fundamental de confiança em si e na possibilidade de

ser considerado e amado quando se é visto como o que se é. Desencadeia-se desse modo todo um mecanismo de atitudes e comportamentos, que se tornarão traços constantes de nossa personalidade, mas que *não são autênticos*. Nesse caso, a comunicação é distorcida, porque estamos impossibilitados de comunicar realmente a nós mesmos.

Na vida de cada dia, há muitos exemplos de comunicações entre "fantasmas" ou "máscaras". O mal-estar, por vezes o drama da incomunicabilidade e da alienação, está nesse não-encontro entre indivíduos que não conseguem ser o que são: por um lado, não podemos nos reconhecer no indivíduo fictício (mas tão habitual que se manifesta automaticamente) que comumente usamos nas relações com os outros; por outro lado, não conseguimos encontrar a nossa verdadeira individualidade, porque não a deixamos emergir e agir, perdendo-a então de vista. Em suma, sabemos que não somos aquele indivíduo que se move, fala e age com os outros; mas não conseguimos entender quem somos realmente.

Em grupo formal, coexistem indivíduos com personalidades estruturadas em bases mais ou menos autênticas e, portanto, com diversas capacidades de comunicação autêntica. Na formação de verdadeiro grupo, a dificuldade consiste em facilitar o máximo possível tal tipo de comunicação. Mas de que modo? Operando no sentido inverso o mecanismo que construiu a máscara defensiva.

É preciso poder criar e usufruir de atmosfera de liberdade e de aceitação espontânea do outro, sem pôr condições. Por liberdade, entende-se ser livre do ter que parecer a qualquer custo inteligente, esperto, espirituoso etc., para *poder contar,* para ter valor. Liberdade do medo de ser e se mostrar como aquilo que se é e liberdade de viver a experiência de que *mesmo assim* somos aceitos e estimados. A aceitação espontânea e calorosa dos outros ajuda-nos a nos aceitarmos e a sermos o que somos. E, portanto, a crescermos com base em nossa personalidade real. "Cheguei ao ponto de sentir que, quanto mais o indivíduo é compreendido e aceito profundamente, mais ele tende a deixar cair as falsas fachadas com que enfrentou a vida e mais se move em direção positiva, de melhoramento".

Esse é o primeiro passo para nos sentirmos livres e plenos, verdadeiramente dentro de nossos próprios sentimentos, emoções e reações, para viver as situações como pessoas vivas, comunicando coisas verdadeiras com toda a nossa pessoa. Então, seja o que for que se diga ou se faça, se está verdadeiramente comunicando. Com base nisso, um grupo consegue achar o fio condutor de sua própria estruturação. E isso constitui verdadeiramente um ponto de chegada.

Quanto ao poder dentro do grupo, quando se estabelecem as condições descritas, ele não é mais expressão de liderança no sentido autoritário ou autorizado. Trata-se de poder que, paradoxalmente, se distribui no momento em que se cede: é o poder de favorecer no outro o sentido de sua força de base, de sua energia vital e de suas reais capacidades, fazendo-o sentir que tem poder e que pode assumi-lo para o seu crescimento interior e intelectual.

Capítulo XXXIV

O ESTRUTURALISMO

1. Uso científico e uso filosófico do termo "estrutura"

O termo "estrutura" circula hoje tranqüilamente dentro do intercâmbio lingüístico das ciências naturais, das ciências matemáticas e das ciências histórico-sociais. Assim, por exemplo, falamos de estruturas lógicas e de estruturas lingüísticas; temos em física a estrutura nuclear do átomo e, em astrofísica, discorremos sobre a estrutura do universo; em matemática, fala-se de estruturas de pertença (nos conjuntos), de estruturas algébricas (grupos, relações, corpos, isto é, leis de composição), de estruturas espaciais ou topológicas. Temos ainda a estrutura do corpo humano em anatomia e as estruturas sociais e econômicas evidenciadas por sociólogos e economistas. Estudamos as estruturas moleculares e as estruturas químicas e assim por diante.

Em linha geral e com cautela, podemos dizer, nas pegadas de Piaget, que uma estrutura é *um sistema de transformações que se auto-regulam*. Em essência, uma estrutura é um conjunto de leis que definem (e instituem) um âmbito de objetos ou de entes (matemáticos, psicológicos, jurídicos, físicos, econômicos, químicos, biológicos, sociais etc.), estabelecendo relações entre eles e especificando os seus comportamentos e/ou as suas maneiras típicas de se desenvolverem. É isso, em suma, o que se pode dizer sobre o uso do conceito de estrutura dentro das ciências.

Mas também existe um *uso filosófico* ou um conjunto de usos filosóficos do conceito de estrutura. Trata-se precisamente dos usos elaborados por pensadores como Lévi-Strauss, Althusser, Foucault e Lacan, que, voltando-se contra o existencialismo, o subjetivismo

idealista, o humanismo personalista, o historicismo e o empirismo grosseiramente factualista (com todo o terror que ele tem pela "teoria"), deram origem a um movimento de pensamento, ou melhor, a uma *atitude*, precisamente a atitude estruturalista, apresentando soluções bem diferentes (das propostas pelas filosofias citadas) para urgentes *problemas filosóficos* relativos ao sujeito humano ou "eu" (com a sua pretensa liberdade, a sua pretensa responsabilidade e o seu pretenso poder de fazer a história) e ao desenvolvimento da história humana (e o seu pretenso *sentido*).

Em poucas palavras, os estruturalistas pretenderam inverter a direção em que andava o saber *sobre* o homem, decidindo destronar o sujeito (o eu, a consciência ou o espírito) e suas celebradas capacidades de liberdade, autodeterminação, autotranscendência e criatividade em favor de "estruturas" profundas e inconscientes, onipresentes e onideterminantes, isto é, de estruturas onívoras em relação ao "eu". E isso a fim de tornar *científicas* as "ciências humanas".

Escreve Lévi-Strauss em *Critérios científicos nas disciplinas sociais e humanas* (1964): "Não existem as ciências exatas e naturais, por um lado, e as ciências sociais e humanas, por outro. Há dois modos de abordagem, dos quais apenas um tem caráter científico: o das ciências exatas e naturais que estudam o mundo, no qual as ciências humanas procuram se inspirar quando estudam o homem enquanto parte do mundo. A outra abordagem, das ciências sociais, vale-se naturalmente de técnicas tomadas às ciências exatas e naturais, mas as relações que ligam desse modo umas às outras são extrínsecas e não intrínsecas. Em relação às ciências exatas e naturais, as ciências sociais estão na condição de clientes, ao passo que as ciências humanas aspiram a se tornar alunas".

Mas quando essas alunas que são as ciências humanas crescem, descobre-se então que elas "só podem se tornar ciências deixando de ser humanas". E aqui encontramos o ponto de intersecção em que se torna possível identificar melhor a *atitude* estruturalista. Com efeito, o estruturalismo não se qualifica como um conjunto compacto de doutrinas (não existe uma "doutrina" estruturalista): ele se caracteriza muito mais por uma polêmica comum mantida pelos estruturalistas contra o subjetivismo, o humanismo, o historicismo e o empirismo. Podemos dizer assim: o *estruturalismo filosófico* é um leque de propostas díspares que encontram contudo sua unidade em um protesto comum contra a exaltação do eu e a glorificação do finalismo de uma história humana feita ou, de qualquer forma, guiada ou co-criada pelo homem e por seu esforço.

Desenvolvendo-se na França a partir da década de 50, o protesto estruturalista teve como seu alvo mais *imediato* o

existencialismo, cujo humanismo (com o papel primário que ele atribui ao *eu* "condenado a ser livre" e criador de história) é logo acusado, entre outras coisas, de não ser nada científico, antes, pelo contrário, de ser completamente refratário a toda uma série de resultados científicos que proclamam inequivocamente a falsidade de imagem do homem construída pelo humanismo existencialista, transmitida e defendida por todo espiritualismo e por qualquer idealismo.

De Saussure em diante, a lingüística estrutural mostrou os complexos mecanismos (fonológicos, sintáticos etc.) da estrutura que é a linguagem, dentro de cujas possibilidades se move o nosso pensamento; a etnolingüística (Sapir e Whorf) mostrou como e em que medida a nossa visão do mundo depende da linguagem que falamos; o marxismo evidenciou o peso da estrutura econômica na construção do indivíduo, de suas relações e de suas idéias; a psicanálise mergulhou nosso olhar na estrutura inconsciente que sustenta os fios dos comportamentos conscientes do nosso eu; a antropologia e as ciências etnográficas põem a nu sistemas compactos de regras, valores, idéias e mitos que nos plasmam desde o nascimento e nos acompanham até o túmulo. E uma historiografia renovada, sobretudo sob os estímulos de Bachelard (é central a sua idéia de "ruptura epistemológica"), nos põe diante de uma história do saber como *desenvolvimento descontínuo* de estruturas que *informam* o pensamento, a prática e as instituições de diversas épocas e, com isso, de segmentos culturais diferentes da história do homem.

Diante de tudo isso, diante da lúcida consciência da tenaz representada pela onipresença e onipotência de estruturas psicológicas, econômicas, "epistêmicas" ou "psicológicas" e sociais, continuar falando de "sujeito" ou "eu" ou "consciência" ou "espírito" livre, responsável, criativo e construtor da história, quando não é ignorância, é brincadeira (da qual devemos "sorrir") ou é engano, derivado de antiengano (que é preciso desvelar).

Desse modo, o estruturalismo se configura como a filosofia que pretende erigir-se com base em nova consciência científica (lingüística, econômica, psicanalística etc.) e que, por seu turno, traz a consciência da redução da liberdade em um mundo sempre mais "administrado" e "organizado": ele é a consciência dos *condicionamentos* que o homem descobre e — digamos — dos *obstáculos* que talvez ele próprio tenha criado e cria no caminho de sua livre e criadora iniciativa.

Para sintetizar, podemos dizer que, para o estruturalismo filosófico, a categoria ou idéia de fundo não é o *ser,* mas a *relação;* não é o *sujeito,* mas a *estrutura.* A exemplo das peças do jogo de xadrez, das cartas do jogo de cartas ou então dos entes lingüísticos,

matemáticos ou geométricos, os homens não têm significado e "não existem" fora das relações que os instituem, os constituem e especificam o seu comportamento. Os homens, os sujeitos, são *formas* e não *substâncias*.

O humanismo (e "o existencialismo é um humanismo", como dizia Sartre) exalta o homem, mas não o explica. Já o estruturalismo, ao contrário, pretende explicá-lo. Mas, explicando-o, o estruturalismo proclama que o homem está morto. Nietzsche afirmou que Deus está morto; hoje, os estruturalistas afirmam que o homem é que está morto. E teria sido morto pelas *ciências* humanas. A ciência do homem não é possível sem anular a consciência do homem. Como escreveu Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem,* "o fim último das ciências humanas não consiste em constituir o homem, mas em dissolvê-lo".

2. Claude Lévi-Strauss e o estruturalismo em antropologia

2.1. As estruturas elementares do parentesco

Nascido em Bruxelas em 1908, mas vivendo depois em Paris, Claude Lévi-Strauss, depois de ter deixado a Faculdade de Direito, laureou-se em filosofia em 1931. Desiludido da orientação idealista da filosofia, Lévi-Strauss decide dedicar-se à antropologia, seguindo então os seminários de marcel Mauss no Museu Etnográfico de Paris. É com Mauss que Lévi-Strauss aprende a considerar o mundo "primitivo" como algo que não tem nada de irracional. Em 1935, indo ensinar em São Paulo, no Brasil, realiza suas primeiras investigações sobre os "selvagens" da Amazônia e do Mato Grosso.

Aproximando-se do funcionalismo de Radcliffe-Brown e de Malinowski, que se ocupavam da *função* desenvolvida pelos fatos humanos (ritos, mitos, instituições etc.) no interior de uma cultura, Lévi-Strauss pouco a pouco afastar-se-ia dele em virtude do fato de considerar as pesquisas — apesar de tudo, apreciáveis — dos funcionalistas como muito setoriais e circunscritas aos fins conscientes e identificáveis junto a um grupo social, ao invés de orientá-las para o estudo de estruturas inconscientes e gerais encontráveis em qualquer sociedade, coisa que Lévi-Strauss passava a conceber como fundamental.

Decisivo, nessa direção de pensamento, foi o encontro de Lévi-Strauss com o estruturalismo lingüístico da Jakobson e Trubetzkoy. Podemos ler em *Antropologia estrutural* (1958): "O nascimento da fonologia (...) não somente renovou as perspectivas lingüísticas (...); em relação às ciências sociais, a fonologia tem a mesma função

renovadora que a física nuclear, por exemplo, teve para o conjunto das ciências exatas". E a fonologia teria essa função renovadora porque, "em primeiro lugar, passa do estudo dos fenômenos lingüísticos *conscientes* ao estudo de sua infraestrutura *inconsciente,* recusa-se a considerar os *termos* como entidades independentes, tomando como base da análise as *relações* entre os termos, e introduz a noção de *sistema*".

Desse modo, a lingüística se mostra como ciência em condição de oferecer *estudo rigoroso de um fenômeno humano:* com ela, "pela primeira vez, uma ciência social consegue formular relações necessárias". O sucesso da lingüística estrutural não pode, portanto, lembra Lévi-Strauss, deixar de interessar às disciplinas limítrofes, as quais devem ver se a aplicação dos métodos que levaram ao sucesso da lingüística também não as levará ao sucesso.

E Lévi-Strauss verificou essa hipótese em *As estruturas elementares do parentesco* (1949). Abrindo novas perspectivas, ele abandonou o estudo monográfico e setorial das relações de parentesco nesta ou naquela cultura, estudo que, por mais longe que fosse, não permitia obter leis de validade universal, capazes de dominar a maior variedade dos modos e das relações de parentesco. Utilizando o modelo da lingüística (usando estatísticas, conceitos e técnicas lógico-matemáticas). Lévi-Strauss conseguiu evidenciar relações e estruturas constantes subjacentes à variedade e à complexidade diversa dos sistemas de parentesco.

"No estudo das relações de parentesco (...), o sociólogo se encontra em situação formalmente semelhante à do lingüista fonólogo: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significado; eles também só adquirem tal significado na condição de integrarem-se em sistemas; os 'sistemas de parentesco', assim como os 'sistemas fonológicos', são elaborados pelo intelecto no estágio do pensamento inconsciente; por fim, a ocorrência, em regiões do mundo distantes entre si e em sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, regras de matrimônio, comportamentos igualmente prescritos entre certos tipos de parentes etc., leva a crer que, em ambos os casos, os fenômenos observáveis decorrem da existência de leis gerais, mas ocultas".

Existe, portanto, uma *razão oculta* que guia e estrutura o caos (que o é só *aparentemente*) dos fenômenos humanos. Com efeito, partindo da idéia de que "as regras do matrimônio e os sistemas de parentesco devem ser considerados como uma espécie de linguagem, isto é, um conjunto de operações destinadas a assegurar, entre os indivíduos e os grupos, certo tipo de comunicação" e supondo que "a mensagem seja aqui constituída pelas *mulheres do grupo* que *circulam* entre os clãs, as estirpes ou as famílias", Lévi-Strauss conseguiu estabelecer que as regras de matrimônio

observáveis nas sociedades humanas "representam modos de assegurar a circulação das mulheres no seio do grupo social, isto é, substituir um sistema de relações consangüíneas, de origem biológica, por um sistema sociológico de aquisição de parentesco".

Em outros termos, o que Lévi-Strauss demonstra é que "a finalidade profunda das estruturas segundo as quais os 'primitivos' constroem as suas relações de parentesco consiste em impedir que cada clã familiar isoladamente se feche em si mesmo. Consiste em obrigar todos os clãs a instituirem relações matrimoniais tais que cada família seja induzida a intercambiar suas mulheres com outras famílias — e segundo estruturas tais que se possa manter sempre viva e aberta a obrigação de realizar essa troca" (S. Moravia).

É evidente que em uma enconomia pobre como a dos primitivos, essa regra, que amplia progressivamente os laços de parentesco, amplia também as relações de solidariedade e colaboração, salvando cada grupo do isolamento que acabaria por levá-lo a um estado de beligerância com todo outro grupo, em virtude da escassez de meios de subsistência.

2.2. Um "kantismo sem sujeito transcendental"

Essa interpretação das estruturas elementares do parentesco, se de um lado consegue pôr ordem em uma ilimitada série de fenômenos à primeira vista desconexos ou, de qualquer modo, nunca vistos de perspectiva de um *princípio único,* de outra parte explica a *proibição universal do incesto*. Essa proibição não deve ser explicada com argumentações de tipo biológico ou com razões morais. Ela é muito mais conseqüência da estrutura inconsciente e universal que impõe a instauração das relações abertas de parentesco. Escreve Lévi-Strauss: "A proibição do incesto não é tanto uma regra que proíbe casar com a mãe, a irmã ou a filha, e sim, muito mais uma regra que obriga a dar a outros a mãe, a irmã e a filha. É a regra do dom por excelência." Desse modo, o homem passa de uma dimensão natural para uma dimensão cultural. E, "se a proibição do incesto e a exogamia têm função essencialmente positiva, se a sua razão de ser é a de estabelecer entre os homens um laço sem o qual eles não poderiam erguer-se acima da organização biológica, para alcançar a organização social, então é preciso reconhecer que lingüistas e sociólogos não apenas empregam os mesmos métodos, mas se dedicam ao estudo do mesmo objeto. Com efeito, desse ponto de vista, exogamia e linguagem têm a mesma função fundamental: a comunicação com os outros e a integração do grupo". E essa comunicação com os outros se especifica no sentido de que a proibição da união com mulheres mais próximas "entrega" estas últimas a homens sempre mais distantes — e, desse modo, *o*

grupo se amplia sempre mais. Na realidade, toda união matrimonial torna outras impossíveis para a geração posterior.

E, nesse ponto, não devemos rejeitar uma questão relevante para a pesquisa filosófica: trata-se do fato de que Lévi-Strauss considera as formas estruturais do parentesco por ele evidenciadas não tanto e não só como instrumentos heurísticos ou modelos corroborados pela experiência, porém, muito mais como formas dotadas de verdadeira *consistência ontológica.* Elas seriam produtos variados de uma dotação psíquica *comum* e *inata* da humanidade. Conseqüentemente, os fenômenos antropológicos são vistos como material exemplificatório que não pode deixar de atestar as formas invariáveis do "espírito humano".

Como disse Paul Ricoeur, o estruturalismo de Lévi-Strauss se configura desse modo como um *kantismo sem sujeito transcendental:* há um inconsciente (de tipo kantiano e não freudiano) formado de categorias, que constituiria a matriz de todas as outras estruturas. Com base nisso, pode-se compreender também a polêmica antihistoricista de Lévi-Strauss: a história não tem nenhum sentido, nela não existe um fim, nem se desenvolve de modo contínuo e progressivo; o que opera nela são estruturas inconscientes e não homens, com seus fins declarados e seus objetivos claros, os quais são apenas aparências. Tampouco existe uma lei de progresso a guiar a história humana em sua globalidade: cada "zona de história" tem "seqüência própria" e com a "codificação diferencial do antes e do depois".

Não pode haver na história transformação real, progresso verdadeiramente arrebatador e inovador. Ao contrário, diz Lévi-Strauss, existem *sociedades frias,* que não pensam em se desenvolver nem pretendem transformar suas próprias condições de vida. A essas sociedades frias, que ele identifica em algumas populações primitivas, Lévi-Strauss contrapõe as *sociedades quentes,* ou seja, as sociedades civilizadas e evoluídas. E, em *Tristes trópicos* (1955) e também em *Antropologia estrutural*, ele diria que a vida dos primitivos é melhor, mais autêntica e mais harmonizada com a natureza do que a dos povos civilizados.

A ação humana é toda uma ação regulada pelas poucas normas "formais" que o estruturalismo faz emergir. A história humana é como um jogo de xadrez, com peças que se deslocam segundo as indicações das regras. As mais diversas configurações das peças no tabuleiro podem parecer arbitrárias e sempre "novas" para o observador externo que ignore as regras. Mas não é assim para quem conhece as regras. E o estruturalista pretende captar as regras que, "encastoadas no espírito da humanidade", estruturam não apenas as configurações da vida social dos homens, mas também os seus produtos mentais.

2.3. A estrutura dos mitos

Essa tese, vale dizer, a idéia de que existem estruturas "psicológicas" profundas, estruturas elementares do pensamento humano, Lévi-Strauss demonstra-a, de um lado, com o exame do *pensamento selvagem* e, de outro, com a *análise dos mitos.*

Em seus estudos sobre os "primitivos", Lucien Lévy-Bruhl acentuara os aspectos emocionais da mentalidade dos povos primitivos, sustentando que encontramos nela uma quase ausência de funções lógicas. Pois bem, em *O pensamento selvagem* (1962), com base em rica documentação, Lévi-Strauss sustenta a falsidade da posição de Lévy-Bruhl. O pensamento "selvagem", diz ele, não é de modo algum menos lógico do que o pensamento do homem "civilizado", o que pode ser visto na catalogação que os "primitivos" fazem dos fenômenos naturais ou em suas classificações totêmicas.

O pensamento selvagem é ordenação da natureza que revela racionalidade bem clara. Igualmente, uma rígida lógica estrutural revelam-na os *mitos,* analisados por Lévi-Strauss nos quatro volumes das *Mitológicas* (*O cru e o cozido,* 1964; *Do mel às cinzas,* 1966; *A origem dos bons modos à mesa,* 1968; *O homem nu,* 1972). O mito freqüentemente é considerado como o espaço da fantasia e da arbitrariedade. Mas Lévi-Strauss afirma que ele é uma estrutura lógico-formal que dá lugar a produtos (os mitos) com os quais a mente humana ordena, classifica e dá sentido aos fenômenos.

Estudados ao nível de sua organização sintática, desdobrados em seus elementos e considerados em suas relações, geralmente binárias, conjuntivas, opositivas etc. (o herói e a vítima, o amigo e o inimigo, o pai e a mãe, o cru e o cozido etc.), os mitos, aparentemente diversos e sem vinculações, podem ser agrupados e ordenados, provenientes de diversas sociedades. O que Lévi-Strauss faz é "trazer à luz não tanto o que há *nos* mitos (...) porém, muito mais o sistema de axiomas e postulados que definem o melhor código possível, capaz de dar significado comum a elaborações inconscientes, inerentes a espíritos, sociedades e culturas escolhidos entre os mais distantes uns dos outros".

Existe, portanto, a lógica dos mitos, que é imanente à própria mitologia. E "os esquemas míticos apresentam eminentemente o caráter de objetos absolutos". Portanto, escreve Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*, "nós não pretendemos (...) mostrar como os homens pensam nos mitos, mas, ao contrário, como os mitos se pensam nos homens, sem que eles se dêem conta. E talvez (...) convenha ir ainda mais longe, abstraindo de todo sujeito para considerar que, de certo modo, os mitos se pensam *entre si*".

Por detrás da "aparente contingência" e da "incoerente diversidade" das regras do matrimônio, Lévi-Strauss, em *As estruturas*

elementares do parentesco, evidenciou "um pequeno número de princípios simples, graças à intervenção dos quais um conjunto muito complexo de usos e costumes, à primeira vista absurdos (e geralmente assim considerados), são reconduzidos a sistema significante". E, na visão do estruturalismo, mais "decisiva" ainda parece a Lévi-Strauss a investigação sobre os mitos, já que eles não têm função prática evidente", de modo que, "se o espírito humano aparece determinado inclusive nos seus mitos, então, com muito maior razão, deve sê-lo em toda parte".

Essencialmente, a intenção que anima tanto *As estruturas elementares do parentesco* como a análise dos mitos é sempre a mesma: "Redigir um inventário dos espaços mentais, reduzir a uma ordem dados aparentemente arbitrários e alcançar um nível em que se revela uma necessidade imanente às ilusões da liberdade".

3. Michel Foucault e o estruturalismo na história

3.1. "Estruturas epistêmicas" e "práticas discursivas"

Embora declare não ser estruturalista (e todos os mais conhecidos estruturalistas declaram que não o são), Michel Foucault (nascido em 1926) é um dos mais significativos estruturalistas contemporâneos. Aliás, como escreveu o filósofo italiano Júlio Preti, ele é "particularmente importante, já que, com plena consciência teórica e polêmica, levou o posicionamento estruturalista precisamente para o 'campo' tradicional reservado à cultura humanista e por ela zelosamente guardado: a história, particularmente a história da cultura e das idéias".

Autor do *Nascimento da clínica* (1963) e, dois anos antes, de *A História da loucura na época clássica* (1961) — obra que foi saudada pelo estruturalista Roland Barthes como a primeira aplicação do estruturalismo à ciência histórica —, Foucault não quis escrever uma história da psiquiatria entendida como história das medidas relativas ao tratamento prático dos doentes mentais, mas como uma reconstrução do modo pouco racional, na verdade, com que os "normais" e "racionais" homens da Europa Ocidental deram expressão ao seu medo da não-razão, estabelecendo de modo repressivo o que é mentalmente "normal" e, ao contrário, o que é mentalmente "patológico".

O período clássico (séculos XVII-XVIII), que vai de Descartes ao iluminismo, passa por ser o "século da Razão", mas esse século da Razão teme a ameaça ao racional e a caricatura do racional, defendendo-se da loucura simplesmente enclausurando os loucos e tratando-os muito pior que os animais. A Razão do período clássico veta "outro" modo de ser e teme uma linguagem diferente da sua: é uma Razão repressiva. Mas o mundo da experiência do Renas-

cimento e o sentido de demência que se tem mais tarde, a partir de 1800, são coisas bem diferentes. A história da loucura, portanto, nos mostra *unidades de significação* que "são limites a partir dos quais os homens de um período histórico pensam, compreendem e avaliam" (C. P. Beterls).

Seja como for, é com *As palavras e as coisas* (1966) que Foucault exemplifica, de modo já considerado clássico, a abordagem estruturalista ao estudo da história. Também ele rejeita o mito do progresso: a continuidade na qual o homem ocidental pretende representar o seu glorioso desenvolvimento é continuidade que não existe. A história não tem sentido, a história não tem fins últimos. *A história é,* antes, *descontínua.*

E, no que se refere à história da cultura, ela é *in-formada* ou governada por típicas *estruturas epistêmicas* (ou *epistemas*), que agem no nível inconsciente, permeando e qualificando os mais diversos campos do saber de um período cultural que se distingue e tipifica precisamente com base em sua estrutura epistêmica, estrutura que o historiógrafo pode buscar naquelas *práticas discursivas* que são "aquilo que foi produzido (...) em termos de conjuntos de sinais", ou seja, os modos como são "repartidas" e "significadas" as áreas do saber (S. Moravia).

Mas o que é, mais precisamente, uma estrutura epistêmica? Diz Foucault: "Quando falo de 'epistemas', entendo todas as relações que existiram em certa época entre os vários campos da ciência. Penso, por exemplo, no fato de que, a certo ponto, a matemática foi utilizada para pesquisas no campo da física, de que a lingüística, ou melhor (...), a semiologia, a ciência dos sinais, foi utilizada pela biologia (para as mensagens genéticas), de que a teoria da evolução pôde ser utilizada ou servir de modelo para os historiadores, os psicólogos e os sociólogos do século XIX. Todos esses são fenômenos de relações entre as ciências ou entre os vários 'discursos' nos vários setores científicos que constituem o que eu chamo 'epistema' de uma época".

E Foucault chamou a ciência que estuda tais discursos e tais *epistemas* de *arqueologia do saber.* E essa ciência "arqueológica" mostra exatamente que não há qualquer progresso na história e que não existe aquela continuidade de que se orgulha todo historicismo. O que a arqueologia do saber mostra é uma sucessão descontínua de *epistemas*, com a afirmação e a decadência de *epistemas* em uma história sem sentido.

3.2. As estruturas epistêmicas da história do saber ocidental

"O meu problema", escrevia Foucault, está em "substituir a forma abstrata, geral e monótona da 'mudança', na qual se pensa

de bom-grado a sucessão, pela análise dos *tipos diferenciais de transformação*". E isso implica duas coisas: 1) "colocar entre parênteses todas as velhas fórmulas de genérica continuidade, através das quais comumente se atenua o fato selvagem da mudança (tradição, influência, hábitos de pensamento, grandes formas mentais, construções do intelecto humano), e, ao contrário, fazer surgir obstinadamente toda a vivacidade da diferença: estabelecer meticulosamente a separação"; 2) "colocar entre parênteses todas as explicações psicológicas da mudança (gênio dos grandes inventores, crise da consciência, aparecimento de nova forma do intelecto) e definir com mais atenção as transformações que não digo tenham provocado, mas sim *constituído* a mudança; em suma, substituir o tema do *devir* (forma geral, elemento abstrato, causa primeira e efeito universal, confusa mistura do idêntico com o novo) pela análise das *transformações* em sua especificidade".

Em *As palavras e as coisas,* Foucault distingue, na história do saber ocidental, *três estruturas epistêmicas* que se sucedem sem continuidade alguma. A primeira é a que se conservou até o Renascimento; a segunda é a que se impôs nos séculos XVII e XVIII; a terceira se afirmou no século XIX. Mas o que tipifica essas diversas *estruturas epistêmicas,* que, por seu turno, qualificariam três diversas épocas culturais?

Na primeira estrutura, "as palavras tinham a mesma realidade do que significavam": o que as coisas são pode-se ler nos sinais do livro da natureza. Assim, por exemplo, pela forma externa pode-se ver o que é um animal ou uma planta. Igualmente, no caso da moeda, "os sinais que indicavam e mediam as riquezas deviam ter, eles próprios, valor real; para (...) os economistas do Renascimento (...), a idoneidade da moeda para medir as mercadorias e o seu poder de troca baseava-se em seu valor intrínseco".

Por volta de fins do século XVI e princípio do século XVII, porém, ocorre profunda transformação, no sentido de que o *discurso* rompe os laços que o uniam às coisas. Os sinais diretamente perceptíveis, quando não são ídolos enganadores, se configuram somente como pequenos auxílios para que o sujeito cognoscente possa chegar a uma representação da realidade. Assim, por exemplo, Lineu não classifica mais, como se fazia antes, com base em sinais que se supunha retratassem a coisa ("este pássaro caça à noite", "este animal vive na água" etc.), mas sim com base na identidade e nas diferenças a analisar e descobrir. Da mesma forma, em economia, não existe mais o valor intrínseco do metal; passa-se muito mais para a representatividade da moeda. A esse respeito, Foucault cita Cipião de Grammont: "A moeda não tira o seu valor da matéria de que é composta, mas sim de sua forma, isto é, da imagem ou marca do príncipe".

Por fim, em fins do século XVIII, o saber assume novo aspecto: ele não se detêm nem se reduz à representação do visível, mas busca nova dimensão do real, vale dizer, a da estrutura oculta. O pensamento e o saber se retraem do âmbito da *representação* visível para sondar o das estruturas ocultas. Assim, por exemplo, é a estrutura da linguagem ou o sistema gramatical que dá sentido às palavras; é a função biológica que se torna o princípio da classificação dos seres vivos na anatomia comparada; não é o dinheiro, e sim o trabalho necessário para produzir um bem que se torna a medida do valor desse bem. Essas, portanto, as *estruturas epistêmicas* que, de modo inconsciente, estruturaram as *práticas discursivas* (só aparentemente livres) dos homens em três diversas e descontínuas épocas da história do saber no Ocidente.

4. Jacques Lacan e o estruturalismo na psicanálise

4.1. O inconsciente é estruturado como linguagem

Levantando-se contra a tendência que a psicanálise, especialmente a norte-americana, passou a manifestar depois de Freud, isto é, a tendência a readaptar os indivíduos à ordem existente, Jacques Lacan (1901-1981) pretendeu praticar a via do "retorno a Freud". E esse retorno ao "espírito" dos ensinamentos de Freud (e não à "letra", como faz Otto Fénichel em sua obra *Teoria psicanalítica da neurose)*, como mostra Lacan em seus *Escritos,* reunidos em 1966, é "o retorno ao estudo da função da palavra e do significante no sujeito que os oculta" (J. M. Palmier).

Escreve Lacan na *Intervenção sobre a transferência* (1952) que, "contra Esíodo, para quem as doenças mandadas por Zeus avançam sobre os homens em silêncio, Freud assumiu a responsabilidade de nos mostrar que são as doenças que falam e de nos fazer entender a verdade do que dizem". Existem, portanto, doenças que falam — e a análise é a escuta de suas palavras.

Desse modo, o inconsciente não é a sede dos instintos, mas o lugar privilegiado da palavra: "O inconsciente é aquele capítulo de minha história que está marcado por um branco e ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser encontrada: as mais das vezes, já está escrita em outro lugar. Ou seja, nos monumentos. E o monumento é o meu corpo, vale dizer, o núcleo histérico da neurose, no qual o sintoma histérico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez sabida, pode ser destruída sem grave perda. E também nos documentos de arquivo, que são as recordações da minha infância, impenetráveis como eles quando não conheço sua proveniência. E

na evolução semântica, que corresponde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é próprio, assim como ao meu estilo e ao meu caráter. E na tradição, inclusive nas lendas que, de forma exorcizada, veiculam a minha história. Enfim, nos traços que conservam inevitavelmente dessa história as distorções tornadas necessárias pela recordação do capítulo adulterado com os capítulos que o enquadram e cujo sentido será restabelecido por minha exegese".

Existem, portanto, doenças que falam. É o incosciente que fala porque sofre — e, quanto mais sofre, mais fala. E a função da análise não é a de restabelecer uma relação entre o sujeito e a realidade, e sim muito mais fazer com que o sujeito consiga compreender a verdade do inconsciente. O Id ("Ça", diz Lacan) fala. Mas o seu discurso é indecifrável para o sujeito consciente: *"é o discurso do Outro"*. "Seguindo Freud, nós ensinamos que o Outro é o lugar da memória, por ele descoberto sob o nome de inconsciente". O inconsciente fala. E, por isso, "o inconsciente se estrutura como linguagem", ou seja, funciona como linguagem estruturada: "o 'sésamo' do inconsciente está em ter o efeito de palavra, em ser estrutura de linguagem".

Conseqüentemente, se o Id funciona como uma linguagem estruturada, "a lingüística pode nos servir de guia, já que é esse o seu papel no ápice da antropologia contemporânea, ao qual não podemos permanecer indiferentes". Claro, Freud não conhecia a lingüística estrutural. E, no entanto, afirma Lacan, ele se comportou como lingüista. E esse seu modo de trabalhar encontraria a sua expressão mais flagrante na afirmação da estrutura gramatical do sonho. O mecanismo do sonho e os produtos oníricos podem ser comparados a hieróglifos. Lacan compara Freud a Champollion. Antes de Champollion, os hieróglifos eram uma língua presumida e perdida, mas Champollion conseguiu ver as peças e as regras do jogo.

Esse foi o caminho aberto por Freud: o inconsciente fala. E Freud procurou decifrar a sua linguagem no sonho, na neurose, na loucura (que é discurso sem objeto, ou melhor, discurso cujo sujeito, mais do que falar, é falado). Não sou *eu* que falo, mas *id* que fala. No princípio era o Verbo e não a Ação: a lei do homem é a lei da linguagem e do significante que o percorre inteiramente. E o significante cria em torno do homem uma rede tão densa a ponto de constituir a constelação que preside o seu nascimento (J. M. Palmier).

E o sintona neurótico deve ser considerado como o significante de um significado reprimido da consciência do sujeito: "símbolo escrito na areia da carne e no véu de Maia". A repressão, portanto, não é repressão de uma coisa, mas de um discurso estruturado, que funciona fora do sujeito consciente: "Eu penso onde não sou e sou onde não penso". Por isso, a psicanálise ensina o sujeito a reconhe-

cer as folhas em branco de sua história. Escapa ao sujeito a verdade de sua própria história: o ego e o id estão desconectados. O objetivo da análise é o de ensinar ao sujeito a verdade que lhe escapa e que o imobiliza na repetição. E somente reconhecendo a verdade do discurso do inconsciente é que o sujeito "é restituído à plenitude da dimensão histórica de sua existência. Se o psicanalista conduz o sujeito a algum lugar, é para uma decifração que pressupõe uma lógica que já está no inconsciente".

4.2. O estágio do espelho

A problemática aprofundada por Lacan é muito ampla (fundamentação da psicanálise como ciência, confronto da psicanálise com a lingüística, análise dos contatos de inconsciente, desejo etc., a questão da posição do psicanalista na atual sociedade, o problema da formação do psicanalista, a crítica da psicanálise depois de Freud, a crítica do comportamentalismo etc.). E, aqui, não é o caso nem o lugar de passar-lhe revista, em toda a sua amplitude. Entretanto, devemos pelo menos acenar a duas questões: a do "estágio do espelho" e a da análise do "desejo".

Parece que, inicialmente, a criança não tem a experiência do seu corpo como de totalidade unitária. Aliás, parece que a experiência primária constitui muito mais a angústia do corpo desagregado. Ora, com a teoria do estágio do espelho, Lacan mostra que a construção do sujeito não é resultado imediato de uma percepção, e sim um acontecimento que requer a mediação da imagem do corpo. O estágio do espelho pode ser decomposto em três etapas fundamentais. No primeiro momento, a criança percebe a imagem no espelho como algo de real, que tenta pegar. Depois, compreende que se trata de imagem e não de ser real. Por fim, reconhece a imagem no espelho como a sua própria imagem. Desse modo, a criança aprende a forma completa do seu corpo como imagem externa a si mesma, em uma fase anterior àquela em que ele terá a noção de esquema corpóreo.

Em outros termos, com o *estágio do espelho,* Lacan representa um momento genético fundamental da formação do ego, quando a criança se encontra entre o sexto e o décimo-oitavo meses de idade. Nesse estágio, a criança percebe na própria imagem ao espelho ou na imagem do outro uma *forma* na qual antecipa uma unidade corporal que não reconhece e não pode reconhecer por outra via. Ela se identifica com essa sua *imagem.*

Do imaginário, entretanto, não se pode dizer absolutamente nada se ele não for capturado pelas cadeias do simbólico. O imaginário vem antes, mas o simbólico, é primário: somente no simbólico (isto é, com a "linguagem") o homem se humaniza (ou se

desumaniza). O homem se ilude de criar essa ordem simbólica, mas só quando é capturado por ela nasce pela segunda vez.

Como escreve Lacroix, "Lacan é estruturalista enquanto sobrepõe ao mundo real e ao mundo imaginário terceiro mundo, o mundo do símbolo, que baseia um e outro. Aquilo a que, em última análise, Freud nos leva é a enormidade dessa ordem em que entramos e em que nascemos segunda vez, saindo do estágio justamente denominado *infans,* sem palavra. A universalidade dessa linguagem, o fato de poder ser traduzida em todas as línguas, deriva da simplicidade do significado, já que os símbolos psicanalíticos, nascidos do encontro entre desejo e linguagem, quaisquer sejam a multiplicidade e a diversidade de suas formas, se referiam todos às relações do parentesco, à vida e à morte".

4.3. **Necessidade, demanda, desejo**

O conceito de *desejo* é ponto central na teoria de Freud. Mas Lacan considera que ele é ainda muito impreciso. E é por isso que tenta compreendê-lo, colocando-o em contato com a *necessidade* e a *demanda.* A *necessidade* é essencialmente fato fisiológico (necessidade de água, de ar, de açúcar). A necessidade é satisfeita pelo objeto que alcança. É bem verdade que, entrando nas redes da linguagem (simbólica), a necessidade nunca se encontra em estado puro, enquanto a ela podem se misturar a demanda e o desejo.

Mas o que é a *demanda?* Ela "é demanda de presença e de ausência. É antes de mais nada de amor". A demanda é apelo dirigido ao Outro. Entretanto, freqüentemente ela se apresenta mascarada pela necessidade. E quem não sabe reconhecer esse mascaramento pode até responder à necessidade, mas não responde à solicitação de amor. Assim, por exemplo, quando a criança pede um doce, parece estar exprimindo uma necessidade, enquanto, freqüentemente, trata-se de demanda de amor dirigida à mãe: a criança pede o doce, mas o que quer é o amor. A mãe pode recusar-lhe o doce, mas, com um abraço, dar-lhe o amor. Mas também pode dar-lhe o doce, negando-lhe o amor.

Também pode acontecer, porém, que a demanda de amor seja sempre desconhecida, ainda que se satisfaçam as necessidades da criança. Quando isso acontece, a criança não amada rejeita o alimento com que se a empanturra. E o rejeita porque não tem amor, procura-o e não o obtém, recebendo em seu lugar aquela "papa asfixiante". A mãe "confunde os seus cuidados com o dom do seu amor". E, assim, a criança nutrida recusa o alimento. E começa aquilo que se chama "anorexia mental", que não raramente se conclui com o suicídio.

A necessidade, portanto, é fato substancialmente fisiológico. Já a demanda é demanda de amor. E o desejo? Eis o hermético texto de Lacan: "O desejo se produz no além da demanda, porque, articulando a vida do sujeito às suas condições, ela desbasta a necessidade; mas ele também se encontra no seu aquém, porque, demanda incondicionada pela presença e pela ausência, ela evoca a falta de ser sob as três figuras do nada que constitui o fundo da demanda de amor, de ódio que chega a negar o ser do outro e do indizível daquele que se ignora em sua solicitação". O texto, como ademais Lacan, é impenetrável. Contudo, o que se pode dizer é que o desejo não é demanda de amor e que, ademais, ele não se satisfaz com um objeto, como se fosse uma necessidade. Escreve Lacan: "O desejo do homem é desejo do Outro". Ele, comenta Palmier, é desejo de outro desejo, é desejo de fazer o outro reconhecer o seu desejo.

Nos últimos anos de sua vida, Lacan não ocultava o seu lúcido pessimismo. Não há receitas para a vida, repetia ele. "O homem é um ser dilacerado pela sua condição. Não existem receitas que o reconciliem de modo algum com coisa alguma". O que se pode esperar? "Absolutamente nada. Não há nenhuma espécie de esperança. Pelo menos eu não tenho". E não há esperança de se alcançar uma teoria que "atribua lugar preciso e definitivo a cada um dos elementos entre os quais o homem está dilacerado".

Ainda nos últimos anos de sua vida, também é interessante notar que Lacan confessava ter perdido o seu duelo mais importante, com a Igreja católica. "A estabilidade da religião vem do fato de que o *sentido* é sempre religioso". Afirmava ele que a religião "é feita precisamente para curar os homens; ou melhor, feita de propósito para que não percebam o que não vai bem". O "sentido" é sempre religioso. Por isso, a religião vence no confronto com a psicanálise: esta, com a descoberta do inconsciente, ilumina a dispersão do sentido e as dilacerações incomponíveis do ego.

5. Por que, para o estruturalismo, "o homem está morto"?

Se os estruturalistas se houvessem limitado à descoberta e à prova de estruturas, leis ou conjunto de leis que governam fenômenos antropológicos, econômicos, históricos ou psíquicos, como, por outro lado, é também o caso das estruturas semiológicas de Roland Barthes (1915-1980) ou, se também o quisermos, do estruturalismo de Jean Piaget (1896-1980), eles provavelmente não constituiriam, no final das contas, grande problema para a filosofia.

Entretanto, pelo menos os chamados "quatro mosqueteiros" do estruturalismo, isto é, Althusser, Lévi-Strauss, Foucault e

Lacan, não conceberam o estruturalismo *somente* como um princípio heurístico, como um cômodo método para examinar pedaços de realidade ou aspecto da realidade, de modo a evidenciar estruturas latentes, ordenadoras e explicadoras de amplas zonas de fenômenos privados de ordem e, portanto, não compreendidos.

O fato é que os estruturalistas levados em consideração neste capítulo (quanto a Althusser, veja-se o capítulo dedicado a *O marxismo depois de Marx)* foram além; formularam genuínas *teorias filosóficas* sobre a história e sobre o homem e, assim fazendo, não só se ergueram contra todas as filosofias historicistas (idealismo, marxismo etc.), que vêem na história uma continuidade que encarna uma "razão" (além do mais, evolutiva e progressiva), mas também se configuraram como força de choque contra determinada concepção do homem, visto como pessoa ou, de qualquer forma, como sujeito livre, consciente, autodeterminado, responsável, criativo e que, com o seu esforço, a sua inteligência e a sua vontade, cria a história. Pois os estruturalistas procuram precisamente despedaçar a imagem do homem típica tanto da tradição cristã como da tradição consciencialista e idealista que, a partir de Descartes, chega até nossos dias e como da tradição ético-política ocidental (*em parte* também marxista) que sempre viu no esforço, na consciência e na vontade humana o motor da história.

Para Althusser, a defesa do humanismo significa unicamente fechar os olhos diante das descobertas "científicas" fundamentais de Marx. Este, fora de qualquer dúvida, teria mostrado de que modo a estrutura determina os sujeitos humanos. São as relações reais de produção que determinam as relações ilusórias ou ideológicas entre as consciências: escreve Althusser que "os indivíduos são somente os efeitos da estrutura" e que "o sujeito *nada mais é do que o suporte das relações de produção*". Na opinião de Althusser, a ética da vontade e do esforço é unicamente mais um engano, é ideologia, sentenciando: "A moral está na sua essência ideológica".

Por seu turno, Lacan quis dizer que, depois das humilhações devidas a Copérnico e a Darwin, Freud infligiu ao "homem" a sua terceira grande humilhação, pois é precisamente através de Freud que sabemos que o homem é *agitado, vivido e habitado* por um inconsciente que o percorre, que falha e que o homem não entende. É aqui que Lacan se aproxima de Heidegger. O sujeito e a consciência não estão mais no centro do mundo do homem: a consciência é "deslocada" e o sujeito é "descentrado"; existe *outro centro* que fala e estrutura a consciência. O inconsciente não é a sede de instintos briguentos e brutais que precisam ser amansados pelo domador que é a consciência racional; o inconsciente é a verdadeira voz do ser humano, que é preciso saber escutar. O inconsciente não é afloramento inoportuno ou o grito raivoso de instintos reclusos: ele

é a verdadeira linguagem da humanidade. "Eu penso onde não sou e sou onde não penso".

E eis o que, em uma conversação com P. Caruso, disse Foucault a propósito do pensamento antropológico-humanista tradicional: "Parece-me que esse pensamento se está desfazendo, desagregando-se sob os nossos olhos. Em grande parte, isso se deve à orientação estruturalista. À medida que nos damos conta de que todo conhecimento humano, toda existência humana, toda vida humana e, talvez, até toda herança biológica humana estão presas dentro de estruturas, isto é, dentro de um conjunto formal de elementos que obedecem a relações que são descritíveis por qualquer, o homem, por assim dizer, deixa de ser o sujeito de si mesmo, de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto. Descobre-se que o que torna o homem possível, no fundo, é um conjunto de estruturas que, naturalmente, ele pode pensar e descrever, mas do qual não é o sujeito, a consciência soberana. Essa redução do homem às estruturas que o circundam parece-me característica do pensamento contemporâneo".

A história do homem não é escrita (isto é, feita) pelo homem, ela é decidida alhures: "Como pode o homem coincidir com uma vida que, com suas malhas, suas pulsações, sua força oculta, transcende incessantemente a experiência imediata em que ele a capta? Como pode se identificar com um trabalho cujas exigências e leis se lhe impõem com rigor que sente estranho a si? Como pode ser o autor de uma linguagem que há milênios forma-se sem ele, cujo sistema ele não consegue compreender (...) e dentro da qual é obrigado a inserir suas palavras e os seus pensamentos, como se eles não pudessem fazer mais nada senão animar por breve tempo um segmento da trama infinita das possibilidades?"

Para Foucault, *o homem é uma centelha, um fugaz luzeiro no oceano das possibilidades permitidas por aquelas correntes profundas que são as estruturas.* Aliás, segundo Foucault, "antes do fim do século XVIII, o homem não existia, pelo menos não diversamente da força vital, da fecundidade do trabalho, da dimensão histórica da linguagem. Ele é criatura recentíssima, saída das mãos demiúrgicas do saber há menos de duzentos anos". E, para que possam existir as ciências do homem, assim como elas hoje se configuram, a imagem do homem que nos é habitual deve desaparecer. Escreve ainda Foucault em *As palavras e as coisas:* "Hoje, podemos pensar somente no vazio deixado pelo desaparecimento do homem".

E mais: para ele, "a todos os que pretendem falar ainda do homem, do seu reino e de sua verdadeira libertação", só se pode contrapor um "riso filosófico". A realidade, em sua opinião, é que "o homem é uma invenção que a arqueologia do nosso pensamento não tem dificuldade em atribuir a uma época recente. E que talvez

também nem tenha dificuldade em declarar próximo o seu fim. (...) Em nossos dias, mais do que a ausência ou morte de Deus, proclama-se o fim do homem (...). O homem está por desaparecer".

O objetivo da pesquisa de Lévi-Strauss, como sabemos, é o de "transformar as ciências humanas em ciências". Mas a realização desse objetivo implicou na inserção do sujeito (do homem, da consciência ou da pessoa) em *esquemas rígidos*. São esses esquemas, isto é, as estruturas, que nos fazem compreender "o ser como realmente ele é e não como nos aparece", escreve Lévi-Strauss em *Tristes trópicos*. E é assim que "a consciência se torna (...) o inimigo oculto das ciências humanas". Assim, pode-se compreender por que, falando da fenomenologia e do existencialismo, Lévi-Strauss afirma que "aquela promoção de preocupações pessoais à dignidade de categorias filosóficas periga muito levar a uma metafísica de senhoritas (...). Ao invés de abolir a metafísica, a fenomenologia e o existencialismo introduzem dois métodos para a criação de álibis".

Para Lévi-Strauss, existem estruturas e normas (sociais, míticas ou lingüísticas) autônomas da vontade humana. E, se estudamos o homem cientificamente, isto é, se indagamos os produtos da atividade humana com método científico, então o homem não se constitui, ele é "dissolvido". O homem não é senhor de sua própria história. Ele não age, mas é "agido" por forças estruturantes inconscientes. O homem, como disse Foucault, está por desaparecer. E Lévi-Strauss acrescenta: "No início do mundo, o homem não existia — e não existirá também no fim".

6. É "irracional" o "racionalismo" estruturalista?

O anti-humanismo dos estruturalistas foi assim denunciado por Michel Dufrenne: "Entre concepções disparatadas como a ontologia de Heidegger, o estruturalismo de Lévi-Strauss, a psicanálise de Lacan ou o marxismo de Althusser há uma temática comum que, essencialmente, se baseia na abolição do sentido vivido e na dissolução do homem".

Naturalmente, a provocação filosófica estruturalista não passou incólume pela arena do pensamento contemporâneo, tendo sofrido ataques provenientes de várias partes, não apenas dos filósofos que, de um modo ou de outro, queriam reafirmar a centralidade do homem livre e artífice da história. Prescindindo de observações críticas mais pormenorizadas como, por exemplo, as concernentes a questões de determinação precisa de fatos históricos, a principal censura é a de ter metafisicizado (ontologizado) aquilo que pode ser um bom princípio heurístico: com efeito, uma coisa é dizer que "procuramos estruturas latentes em condições de expli-

car cientificamente estes ou aqueles fatos" e outra bem diferente, ao contrário, é sustentar que "estas ou aquelas estruturas são a realidade, são estruturas absolutas".

Um programa científico não deve ser confundido com resultado metafísico. E, "quando não se distinguem as duas atitudes mentais, chega-se ao ponto (depois de tantas polêmicas contra o irracionalismo do 'vivido') de identificar a ciência com a religião. Não por acaso Lévi-Strauss acena várias vezes, com uma ponta de mistério, para "aquele hóspede presente entre nós, embora nenhum de nós tenha sequer sonhado em convidá-lo para as nossas discussões: o *espírito humano'*. Na realidade, esse hóspede ou, como o chama logo em seguida o mesmo Lévi-Strauss, esse 'fantasma imprevisto' sempre se manteve distante das discussões científicas sérias: se ele intervém nas sessões espíritas de antropologia cultural, não é preciso muito para adivinhar quem o evocou. Então, para que serve exaltar o estruturalismo como reação contra o bergsonismo e contra o idealismo subjetivo se tal reação tem por resultado unicamente nos fazer aproximar de um idealismo objetivo, ainda por cima pejado de tons romântico-existencialistas?" (S. Timpanaro).

No que se refere a Lacan, independentemente do fato de ter sido afastado da Sociedade psicanalítica internacional, deve-se dizer que a publicação de seus *Escritos* provocou uma onda de críticas. Assim, somente para exemplificar, o psicólogo francês Didier Anzieu observou que os *Escritos* de Lacan não ensinam nada de novo, que o estágio do espelho é um equívoco, que a ortodoxia freudiana de Lacan é um mito e que ninguém se afastou tanto de Freud quanto Lacan. Embora Lacan tenha sido e continue sendo idolatrado pelos "lacanianos", para Didier Anzieu só se pode sentir melancolia diante do naufrágio intelectual de Lacan.

Com J. Piaget, podemos dizer que as *estruturas epistêmicas* de Foucault não se distinguem, no fundo, dos "paradigmas" de que fala Thomas Kuhn em sua *Estrutura das revoluções científicas*. E as críticas que podem ser feitas a Kuhn também podem ser repetidas para Foucault. Com efeito, escreve Piaget: "As *epistemai* sucessivas não podem ser deduzidas umas das outras formalmente, nem dialeticamente, e não procedem umas das outras por filiação, nem genética nem histórica. Em outros termos, a última palavra de uma 'arqueologia' da razão é de que a razão se transforma sem razão e que as suas estruturas aparecem e desaparecem por mutações fortuitas ou emergências momentâneas, do mesmo modo que raciocinavam os biólogos antes do estruturalismo cibernético contemporâneo". Na opinião de Piaget, no final das contas, Foucault é irracionalista.

E, analogamente a Piaget, o próprio Sartre, contra quem se dirigiram as críticas mais ásperas dos estruturalistas ("Sartre é

prisioneiro do seu Cogito", escreveu Lévi-Strauss), pagou os estruturalistas na mesma moeda, acusando-os de serem prisioneiros de esquemas de modo algum explicativos. Assim, por exemplo, diz Sartre, Foucault não nos revela os aspectos mais interessantes, vale dizer, "o modo como os homens passam de um pensamento a outro".

Foi assim que se procurou desmascarar os resultados irracionalistas de uma filosofia que, em nome de uma "razão oculta", pretendeu condenar a "razão consciente".

Décima quarta parte

O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA E AS TEORIAS EPISTEMOLÓGICAS NO SÉCULO XX

"No campo daqueles que buscam a verdade, não existe nenhuma autoridade humana. Quem quer que tente se erigir em magistrado é logo arrastado pelas risadas dos deuses".

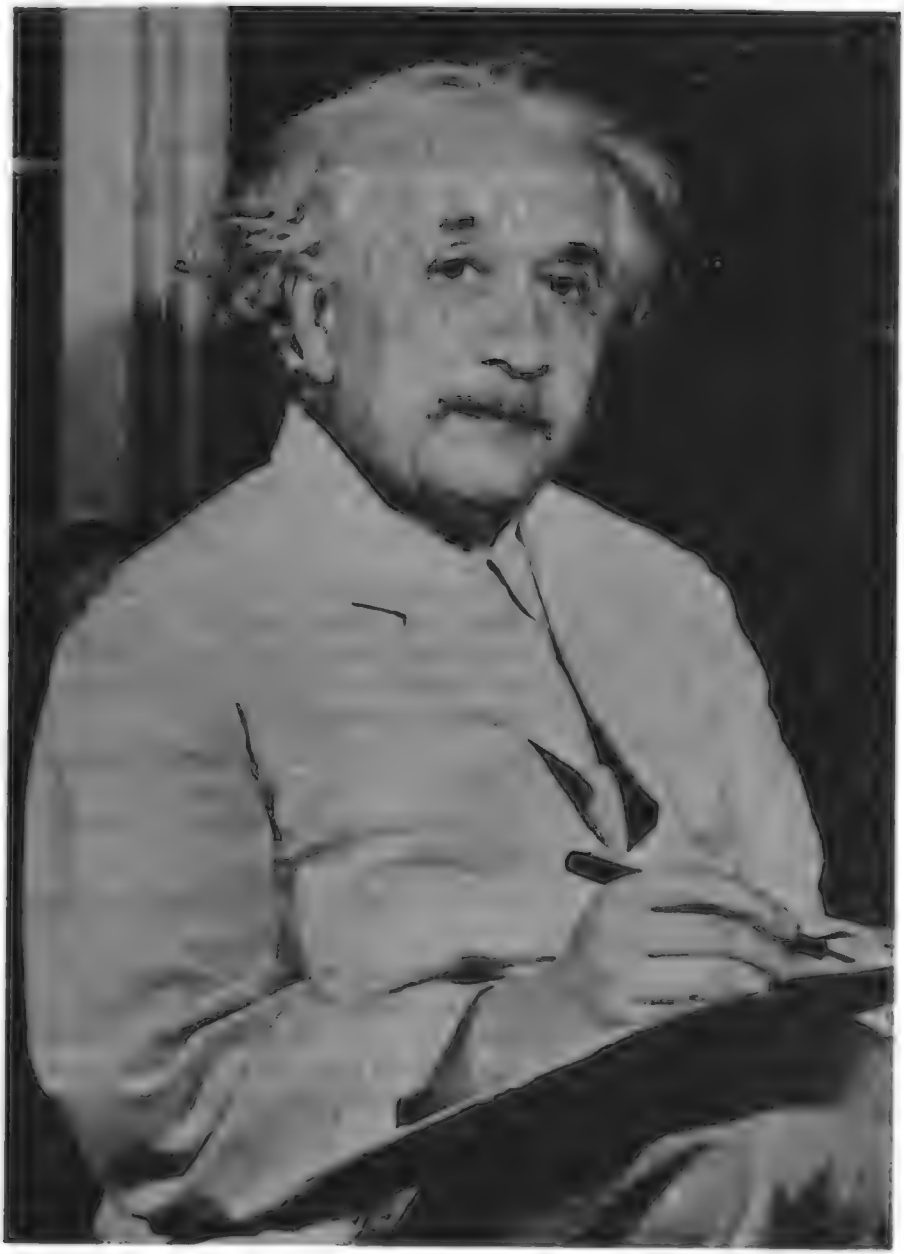
Albert Einstein

"A ciência é falível porque a ciência é humana".

Karl Popper

"A razão deve obedecer à ciência, à ciência mais evoluída, à ciência que evolui (...). A aritmédica não se baseia na razão. É a doutrina da razão que se baseia na aritmética elementar".

Gaston Bachelard



Albert Einstein (1879-1955), um dos maiores cientistas de todos os tempos, criador da "teoria da relatividade".

Capítulo XXXV

LÓGICA, MATEMÁTICA, FÍSICA E BIOLOGIA NO SÉCULO XX

1. O desenvolvimento da lógica e da matemática no século XX

1.1. A "pesquisa sobre os fundamentos" e a descoberta da "antinomia das classes"

Como vimos no capítulo dedicado ao desenvolvimento das ciências no século XIX, um grupo de geniais matemáticos, a partir de Cauchy e chegando até Weierstrass, empenhara-se em programa de *rigorização conceitual* das noções fundamentais do cálculo infinitesimal (limite, infinitésimo, continuidade, infinito matemático etc.). Esse programa, com Weierstrass e sua escola, chegou ao que foi chamado de "aritmetização da análise", isto é, à redução dos conceitos fundamentais da análise (a matemática que tem como ponto cardeal a teoria dos "números reais") aos conceitos da aritmética (a matemática que tem como ponto cardeal a teoria dos números inteiros positivos, isto é, dos números naturais e, por extensão, dos números racionais). Ora, dado que era sabido que a geometria podia ser reconduzida à análise (por meio das operações que constituem a geometria analítica), a aritmética (à qual, precisamente, era reduzida a análise) vinha a se configurar como "base natural" de todo o edifício matemático.

Tal processo de redução de toda a matemática à aritmética encontrou o seu ponto culminante na obra de Peano, que, em 1899, propôs a sua já clássica axiomática da aritmética elementar. O sistema axiomático de Peano consta de cinco axiomas, formulados com a ajuda de três primitivos, que são: *número, zero*, *sucessor*

imediato de. Podemos enunciar os axiomas de Peano do seguinte modo: 1) o zero é um número; 2) o sucessor imediato de um número é um número; 3) o zero não é sucessor imediato de nenhum número; 4) dois números quaisquer têm sucessores imediatos diversos; 5) toda propriedade de que gozem o zero e o sucessor imediato de todo número que goze da propriedade dada pertence a todos os números. (Este último axioma expressa aquilo que é chamado de "princípio de indução matemática").

Ora, como já sabemos pelo que foi dito naquele mesmo capítulo sobre as ciências no século XIX, exatamente no período em que Peano trabalhava em seu projeto, havia estudiosos como Frege e Cantor que, não convencidos da "naturalidade" da base constituída pela aritmética, procuravam conduzir a própria aritmética a base ainda mais profunda, reduzindo o conceito de número natural ao conceito lógico de *classe,* de modo que a lógica das classes apresentava-se como a teoria mais adequada para a investigação sobre os fundamentos da matemática.

Essa idéia, vale dizer, o fato de que a definição de número possa ser dada em termos de classes (Frege e Russell) ou, para recorrer a Cantor, em termos de conjuntos, sem que se seja capaz de "contar" os elementos dessas classes ou conjuntos, pode ser ilustrada muito sumariamente como fazemos a seguir. Dadas duas classes, A e B, tais que a cada elemento de A se possa fazer corresponder um elemento de B e vice-versa, diz-se então que eles têm a mesma "potência" ou o mesmo "número cardeal". Desse modo, através da execução da operação puramente mecânica de pôr em correspondência biunívoca os elementos das duas classes, nós podemos vir a saber, sem saber contar, se as duas classes têm ou não a mesma cardealidade, ou seja, *o mesmo número de elementos.*

Conseqüentemente, parece legítimo definir o número cardeal de uma classe A como a característica possuída em comum por todas e somente as classes cujos elementos possam ser postos em correspondência biunívoca com os elementos de A. E, mais em geral, como escreve Russell nos *Princípios da matemática* (1903), podemos dizer que, "matematicamente, um número nada mais é do que uma classe de classes equipotentes". Essa definição de número, entre outras coisas, permitiu a Cantor trabalhar nas relações existentes entre conjuntos infinitos e estabelecer toda uma hierarquia de sua cardealidade, descobrindo coisas interessantes e contra-intuitivas, como, por exemplo, que o conjunto dos números naturais tem a mesma potência que o conjunto dos números relativos e dos números racionais (e isso é contra-intuitivo pelo fato de que até mesmo entre 0 e 1 estão contidos infinitos números racionais, vale dizer, infinitas frações próprias p/q, onde p é menor que q).

Mas, deixando de lado esses e outros interessantíssimos resultados técnicos obtidos por Cantor, deve-se dizer que, em 1903, Bertrand Russell publicou o seu *Princípios da matemática,* convencido de que "a matemática e a lógica são idênticas" e de que "toda a matemática pura trata exclusivamente de conceitos definíveis em termos de número muito pequeno de conceitos lógicos fundamentais". Através do contato com a obra de Frege e o conhecimento da técnica lógica de Peano, Russell elaborou as teses desse livro empenhando-se no grandioso programa de *efetiva* construção de toda a matemática a partir da lógica, programa que Russell realizou juntamente com Alfred N. Whitehead nos três grandes volumes intitulados *Principia mathematica,* saídos entre 1910 e 1913.

Foi esse o modo pelo qual Russell procurou levar a efeito a intenção de Frege de construir toda a matemática sobre bases lógicas. Nesse meio tempo, ou seja, entre 1901 e 1902, Russell pusera em crise a lógica das classes e, com isso, atingira no coração a fundamentação da aritmética que Frege efetuara, precisamente com base na lógica das classes. Isso ocorreu com a descoberta de uma antinomia que mostrava como uma proposição, legítima nos fundamentos da aritmética de Frege, era, no entanto, autocontraditória.

Eis, em largas pinceladas, a antinomia de Russell. Consideremos um conjunto que não tenha a si mesmo como elemento (o conjunto dos livros sobre a mesa; o conjunto desses livros não é um livro) e chamemos esse conjunto de *normal.* Ainda que os conjuntos mais usuais sejam *normais,* não se pode excluir que exista algum conjunto *não-normal.* Assim, por exemplo, o conjunto de todos os conjuntos é ele próprio conjunto e, no entanto, não é normal. Agora, formemos o conjunto I de todos os conjuntos normais e perguntemo-nos se ele é normal. Pois bem, suponhamos que I contenha a si mesmo como elemento: então, ele é normal (porque os elementos de I são unicamente conjuntos normais) e, como conjunto normal, não pode conter a si mesmo como elemento. Suponhamos, ao contrário, que I não contenha a si mesmo como elemento: então, por definição, ele é normal, mas, junto com todos os conjuntos normais, deve ser elemento de I e, portanto, conter-se a si mesmo como elemento. Assim, tanto na primeira como na segunda hipótese se cai, portanto, em uma contradição.

Russell parafraseou o seu paradoxo, um tanto humoristicamente, com este exemplo: definamos um barbeiro de aldeia como *aquele que faz a barba de todos aqueles que não se barbeiam sozinhos.* Os paradoxos lógicos encontram um protótipo antigo no paradoxo do mentiroso: "Epimênides, o cretense, diz que todos os cretenses são mentirosos". Russell comunicou a Frege por carta a descoberta dessa antinomia. Frege tentou remediar os problemas

por ela causados no próprio cerne do seu sistema, mas, no fundo, não se convenceu com suas próprias tentativas de salvação e viveu os últimos anos de sua vida sem confiança no valor de todo o trabalho que realizou.

Depois da descoberta da antinomia de Russell, foram formuladas outras ainda, levando a não se aceitar de modo ingênuo o conceito de conjuntos e a colocar de modo axiomaticamente rigoroso a teoria dos conjuntos. Esse foi o caso de Zermelo, que, tendo descoberto a antinomia das classes independentemente de Russell, desenvolveu em 1908 uma primeira teoria axiomática dos conjuntos. A ela seguiram-se outras axiomatizações dos conjuntos: a de Skolem, a de Fraenkel, a de Von Neumann e a de Bernays. E, por seu turno, persuadido de que o surgimento das antinomias se devesse a um mau uso da linguagem, Russell (que, como platonista, acreditava na existência objetiva dos entes matemáticos, cujas propriedades e relações o matemático devia descobrir; e, na sua opinião, as contradições não podiam existir no objetivo mundo dos entes matemáticos) propôs que se resolvesse o problema das antinomias através da *teoria dos tipos,* exposta em apêndice aos *Princípios da matemática.* Essa teoria se resume a prescrições de caráter lingüístico. Nós, diz Russell, distinguimos os nossos predicados em vários *tipos:* os predicados de tipo *zero* são nomes de indivíduos; os predicados de tipo *um* são propriedades de indivíduos, ou seja, se referem a classes de indivíduos; os predicados de tipo *dois* se referem às classes de classes de indivíduos e assim por diante. Feita essa distinção, Russell propõe a seguinte regra com o objetivo de evitar as antinomias: pode-se atribuir um predicado de *tipo n* somente a um objeto de *tipo n — 1.* Em outros termos, um conceito não pode nunca aparecer como predicado em uma proposição cujo sujeito seja de *tipo* igual ou maior do que o do próprio conceito. Muito sumariamente, essa a idéia de Russell.

Entretanto, seja as várias axiomatizações da teoria dos conjuntos seja a teoria dos tipos de Russell deixavam grandes problemas em aberto. As primeiras, é verdade, evitam as antinomias conhecidas, mas não garantiam contra outras possíveis antinomias. A segunda, também não garantindo contra o surgimento de outras antinomias (como as "semânticas", a primeira das quais foi formulada por Richard em 1905), não podia impedir que se construíssem proposições não-paradoxais que, no entanto, não observavam em absoluto a teoria dos tipos.

1.2. O "programa" de Hilbert e os "teoremas" de Gödel

Frege, Peano e Russell (ainda que, depois, este último suavizasse um pouco a sua posição) eram, essencialmente, platonistas:

acreditavam em um mundo "objetivo", existente por si mesmo, de entes e relações matemáticas, que o pesquisador deve *descobrir* e não inventar. Já a escola formalista, ou seja, a que tem à sua frente David Hilbert, sustenta que um ente matemático existe quando for definido de modo não-contraditório. Conseqüentemente, a demonstração de não-contraditoriedade das teorias matemáticas torna-se o problema central da pesquisa matemática.

Um modo de provar a não-contraditoriedade de uma teoria matemática era o de encontrar um "modelo" dos axiomas da teoria dentro de uma teoria já existente e que, por concordância unânime, era considerado como coerente. Esse caminho, praticado pelo próprio Hilbert em seu *Fundamentos da geometria* (1899, obra em que Hilbert axiomatiza de modo rigoroso a geometria euclideana), já fôra trilhado pelo italiano Beltrami quando construiu modelos euclideanos das geometrias não-euclideanas. Todavia, por mais engenhoso e útil pudesse parecer, esse procedimento não ia à raiz da questão: não resolvia o problema, limitando-se a deslocá-lo, já que, ficando sempre no caso do nosso exemplo, ninguém pode garantir que a geometria euclideana (não interpretada com base em um "universo" de objetos físicos) seja não-contraditória.

Devido a tudo isso, ou seja, devido à descoberta das antinomias, devido à agora admitida crise da força de base de evidência intuitiva, devido às dificuldades da orientação logicista (Frege e Russell), devido à diferente concepção da natureza dos entes matemáticos e devido ao fato de que atribuir a prova da não-contraditoriedade de um sistema formal a outra teoria de cuja não-contraditoriedade não estamos certos, devido a tudo isso, portanto, Hilbert, com dois relatórios de 1922-1923, propõe o chamado "programa hilbertiano", voltado para o oferecimento de uma prova não mais "relativa" (a outro sistema), mas "direta" e "absoluta" de um sistema axiomático. E como, depois de todo o trabalho anterior, a matemática "clássica" se reduzia a três grandes sistemas axiomáticos — o da aritmética, o da análise e o dos conjuntos — e como, ademais, as pesquisas realizadas no século XIX faziam com que se considerasse fundamental a "teoria aritmética", então era natural que Hilbert partisse da demonstração da coerência da aritmética para depois estender tal coerência ao âmbito da análise e ao âmbito dos conjuntos.

Naturalmente, axiomatizando a aritmética, deve-se reconhecer (o que, depois de Frege, era ineludível) a necessidade de explicitar escrupulosamente todos os ingredientes e mecanismos lingüísticos e lógicos através dos quais se organiza e desenvolve a teoria (quanto mais não seja, para nos garantir contra aquelas contradições que possam brotar do próprio instrumental lógico com que deduzimos os teoremas da teoria). Isso leva à *formalização*

completa da teoria cuja coerência se quer provar. E, aqui, devemos atentar para o fato de que a formalização de uma teoria não deve ser confundida com aquele aspecto dos sistemas formais — ademais, não essencial — que é a simbolização.

Formalizar uma teoria significa explicitar as peças da linguagem admitida, bem como as normas de formação das formas expressivas admissíveis e as normas de manipulação dessas fórmulas admissíveis. Desse modo, a teoria assume a forma de *puro cálculo,* que prescinde dos significados associáveis aos seus símbolos e às suas expressões. Sendo assim, a não-contraditoriedade de uma teoria se identifica com a impossibilidade de, aplicando as normas de manipulação admitidas, se obter uma cadeia demonstrativa em que apareça uma proposição e a sua negação, isto é, uma contradição.

Assim, a axiomatização completa de uma teoria comporta a formalização também da lógica utilizada para construí-la. Mas, assim fazendo, com que meios a *metamatemática* de Hilbert poderia submeter a lógica a uma análise crítica, a não ser com a própria lógica? Não haverá talvez o perigo de círculo vicioso? Ou então, para demonstrar a não-contraditoriedade de uma teoria, será talvez necessário recorrer à evidência, àquela intuição que tantas suspeitas havia atraído?

A idéia de Hilbert é de que com nada não se faz nada, razão por que certa circularidade é quase inevitável. Entretanto, Hilbert procurava se valer de procedimentos — os chamados *métodos finitísticos* — que, embora pertencendo àquela aritmética que se pretende fundamentar, seriam de tal forma seguros a ponto de não comprometer o resultado das demonstrações. Tais métodos finitísticos se reduzem a elementares e intuitivos procedimentos de tipo combinatório, que são usados, por exemplo, para manipular sempre um número finito de objetos e funções bem determináveis. Assim, a intuição pertence à tentativa de Hilbert de fundamentar a matemática, mas não para estabelecer — por intuição, precisamente — as propriedades de determinados entes matemáticos, mas sim concernindo unicamente à efetuação de operações muito simples, tão seguras e elementares a ponto de serem aceitas na base de qualquer pesquisa teórica.

As idéias de Hilbert foram acolhidas por geniais matemáticos, dentre os quais podem-se mencionar Paul Bernays (1888-1977), Jacques Herbrandt (1908-1931), Wilhelm Ackermann (1898-1962) e Johann von Neumann (1903-1957). Durante a década de 20, depois de alguns êxitos iniciais, pensava-se que o programa de Hilbert pudesse verdadeiramente ser levado a bom termo. Em 1928, Hilbert propusera, nesse meio tempo, o problema da abrangência da teoria dos números, ou seja, perguntara-se se os

axiomas de Peano a respeito da teoria elementar dos números eram ou não capazes de demonstrar ou rejeitar toda proposição daquela teoria.

Em 1931, Kurt Gödel (1906-1978) demonstrou, em seu escrito *Proposições formalmente indecidíveis dos "Principia Mathematica" e de sistemas afins,* que *não é possível* construir uma teoria axiomática dos números que goze do caráter completo pretendido por Hilbert. Mas as coisas foram além disso, pois, desse primeiro resultado, Gödel extraiu o corolário: um cálculo lógico, com potência suficiente para formalizar a aritmética elementar, se for coerente, é tal que, nele, é indemonstrável a fórmula que expressa a sua coerência. Assim, não se pode obter a coerência da aritmética usando os instrumentos pertencentes ao sistema formal com que se expressa a aritmética.

Esse resultado determinava claramente a falência do programa hilbertiano (já que os métodos finitísticos usados por Hilbert para a demonstração da não-contraditoriedade da aritmética também são formalizáveis no interior do sistema axiomático da aritmética). Em suma, Gödel, mostrou que era impossível uma prova puramente sintática da não-contraditoriedade de um sistema formal, pelo menos tão rico a ponto de expressar a aritmética elementar. Desde então, a garantia da coerência dos sistemas formais ou cálculos passa a ser buscada em interpretações que sejam "modelos" de tais cálculos.

1.3. A semântica de Tarski e o intuicionismo de Brouwer

Devemos mencionar aqui o ensaio de Alfred Tarski (nascido em 1902) *O conceito de verdade nas linguagens formalizadas* (1934), sobre a *semântica dos sistemas formais* (que, em seguida, se desenvolveria a ponto de se tornar aquele importante ramo da lógica-matemática constituída pela "teoria dos modelos"). Precisando o conceito de "verdade" (verdade como consonância com os fatos: "a afirmação 'a neve é branca' só é verdade se a neve for branca"; entre outras coisas, Tarski nos diz que, se tivermos uma definição de verdade como consonância de afirmações com fatos, não temos um critério de verdade e sempre podemos nos enganar ao dizer que uma teoria é verdadeira) e o conceito de "conseqüência lógica" (que é uma noção semântica e não sintática, como a de "derivabilidade"), Tarski investiga as relações que podem se estabelecer entre as linguagens formalizadas e os conjuntos de objetos sobre os quais tais linguagens podem ser interpretadas de modo a dar origem a proposições verdadeiras sobre aqueles objetos. Depois dos resultados alcançados por Gödel, a semântica lógica adquiriu importância sempre mais central, já que é possível demonstrar

que, se um cálculo admite um modelo, então esse cálculo é coerente. E assim consegue-se ter prova de coerência de tipo semântico.

Mas não é possível encerrar estas notas sobre a matemática em nosso século sem uma menção ao intuicionismo. Se os platonistas como Frege vêem os entes matemáticos como entes existentes em si mesmos e a serem descobertos e se os formalistas como Hilbert pensam que um ente pode ser considerado como matematicamente existente se definido sem contradições, o holandês Jan Luitzen Egbertus Brouwer (1881-1966) e seus seguidores, entre os quais Arend Heyting (nascido em 1898), sustenta que um ente deve ser considerado como matematicamente existente só quando se consegue construí-lo, isto é, somente sob a condição de que sejamos capazes de dar um exemplo dele ou de indicar o procedimento que, através de um número infinito de passagens, nos permite chegar a semelhante exemplo.

Essa concepção, a concepção *intuicionista,* veta o recurso ao *infinito atual.* Quando se fala de infinito, não se fala do modo como dele se fala na teoria dos conjuntos, mas sim unicamente no sentido de que, por exemplo, todo ponto que tenha sido eventualmente alcançado pode ser superado. O infinito é potencial e nunca atual. O infinito atual não é construtível. Por outro lado, se a existência de um ente matemático significa a sua efetiva construção, ou seja, a ocorrência da sua constituição, então aquele tipo de demonstração conhecida como "lei do terceiro excluído" ("para toda proposição p, ou p ou não p") não pode ser aceito.

É óbvio que, trabalhando-se a partir da aceitação das regras dos intuicionistas, isto é, construindo um a um os entes matemáticos, então se evitam os perigos das antinomias. Mas, no início, por volta da década de 20, o intuicionismo não foi compreendido e, com sua carga polêmica, parecia querer jogar ao mar muito da matemática clássica. Hoje, as coisas já mudaram: o intuicionismo mostrou toda a sua fecundidade, constituindo uma das correntes mais interessantes da matemática contemporânea.

2. O desenvolvimento da física no século XX

2.1. Questões gerais

Já sabemos que o desenvolvimento da física no século XIX se presta a esquematização bastante simples, em termos de sucesso e posterior queda do programa de pesquisa mecanicista. No que se refere à física do século XX, porém, evidentemente não são possíveis avaliações de conjunto tão claras assim. Entretanto, pelo que se pode ver, não parece que a pesquisa física atual esteja seguindo

um caminho de desenvolvimento descritível com tanta linearidade. Quando muito, podemos dizer que, até agora, a pesquisa se caracterizou por dualismo fundamental de programas.

O primeiro desses programas se desenvolveu nas primeiras décadas do século, a partir da crise da mecânica, no seu impacto com o eletromagnetismo e em torno do paradigma relativista einsteiniano. No fim do século XIX, a partir do estudo dos fenômenos de interação entre a matéria e as radiações, desenvolvia-se o outro programa, de caráter quantista. Os dois programas, embora convergindo por vezes (com efeito, existe também uma quantística relativista), essencialmente se referem a dois níveis bem diversos de observação: efetivamente, ambas as teorias admitem a física clássica como a melhor aproximação para os valores das grandezas, dentro dos limites de nossa experiência cotidiana, mas a quantística torna-se necessária para fenômenos a níveis microscópicos (por exemplo, fenômenos atômicos, nucleares ou subnucleares) e a relatividade para velocidades e distâncias muito grandes, como, por exemplo, em escala astronômica.

Conseqüentemente, os dois programas devem ser estudados separadamente, já que uma unificação entre eles ainda não parece próxima, embora não tenha sido observado e sequer hipotizado algum motivo de incompatibilidade entre eles. Ademais, juntamente com a teoria dos *quanta,* desenvolveu-se também a pesquisa sobre o núcleo e suas partes, que é extremamente difícil de descrever em termos elementares, mas à qual também não podemos deixar de acenar. Finalmente, descreveremos sumariamente também as novas relações que se instituíram entre a física e as outras ciências da natureza nos últimos anos e, assim, falaremos da gênese e da constituição de algumas disciplinas de "fronteira".

2.2. Einstein e as teorias da relatividade

Na passagem entre os dois séculos, muitas tentativas haviam sido feitas para recompor o contraste entre as teorias de Maxwell e Newton. A última tentativa realizou-a H. Poincaré, que, como já vimos, aceita a teoria de Lorentz e o princípio da relatividade clássica, segundo o qual os fenômenos físicos devem respeitar as mesmas leis se observados de sistemas de referência que se movem um em relação ao outro com movimento retilíneo e uniforme, mas conserva a idéia do éter como realidade física. As obras de Lorentz e de Poincaré apareceram entre o fim do século XIX e o início do século XX.

Em 1905, porém, Albert Einstein (1879-1955) publica os fundamentos da nova teoria resolutiva, conhecida como *teoria da relatividade estrita,* no histórico artigo *Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento.* Eis o núcleo central da teoria: "Os fenômenos

da eletrodinâmica, bem como da mecânica, não possuem propriedades correspondentes à idéia de repouso absoluto. Eles sugerem muito mais que (...) as próprias leis da eletrodinâmica e da ótica sejam válidas para todos os sistemas de referência para os quais valem as equações da mecânica. Erigiremos essa conjectura (...) ao estado de postulado e, ademais, introduziremos outro postulado, que é apenas aparentemente inconciliável com o primeiro, isto é, que a luz se propaga sempre no espaço com velocidade definida, que é independente do estado de movimento do corpo emitente". O primeiro postulado elimina a exigência do éter. Ademais, ele seria incompatível com o segundo se fossem mantidas as transformações de Galileu: então, Einstein substituiu estas pelas de Lorentz, formulando-as independentemente a partir dos dois postulados.

Essa teoria comporta numa reformulação dos tradicionais conceitos de espaço e tempo. Com efeito, com base nisso podem-se demonstrar teoremas que se mostram em contraste com a "experiência comum", como, por exemplo:

— a duração de um fenômeno sobre um corpo em movimento é maior do que a duração do mesmo fenômeno sobre um corpo em repouso;

— dois fenômenos simultâneos em relação a um observador podem não sê-lo em relação a outro e vice-versa;

— o comprimento de uma régua se reduz na direção do seu movimento;

— a massa de um corpo aumenta com a sua velocidade;

e, sobretudo, aquela famosa lei que está na base de tantos fenômenos nucleares, segundo a qual:

— a massa equivale a uma quantidade de energia dada pela fórmula $E = mc^2$ (E é energia; m é a massa; c é a velocidade da luz).

Tudo isso permitiu numerosos e acuradíssimos controles, que possibilitaram fortes corroborações à teoria. A passagem da mecânica clássica à relatividade estrita foi dada por Kuhn como um dos melhores exemplos de "revolução científica" entendida como transição de um paradigma a outro, não cumulativa, mas com nova fundamentação teórica global.

A relatividade estrita afirmou-se em curto espaço de tempo, superando obstáculos e oposições. Mas, apenas onze anos depois, o próprio Einstein propõe nova teoria que, generalizando-a, supera a anterior. Com efeito, removendo a limitação a movimentos retilíneos uniformes, ele afirma que as leis da física são as mesmas se observadas de qualquer sistema de referência, ainda que acelerado, desde que se leve em conta também os efeitos do campo gravitacional eventual: é o núcleo da "teoria da relatividade geral".

Para chegar a esse resultado, Einstein parte da constatação de que a massa de um corpo é a mesma se medida segundo a lei da

gravitação universal ou a segunda lei da dinâmica (a massa inercial é igual à massa gravitacional): daí deriva a possibilidade de referir todo efeito aceleratório a oportunos campos gravitacionais, eventualmente aparentes, que modificam a estrutura geométrica do espaço. Por essa razão, em última análise, todo problema físico deve ser resolvido através do estudo das propriedades geométricas do espaço.

Essa teoria contém a teoria "estrita" como caso-limite: conserva, portanto, todas as conseqüências da anterior e lhe acrescenta outras, que a expõem a controles experimentais ulteriores. Dentre eles, além das trajetórias exatas de vários planetas, recordamos a deflexão de um raio de luz por ação de um campo gravitacional (A. S. Eddington, 1919) e o deslocamento das linhas espectrais da luz emitidas por estrelas de grande massa (W. S. Adams, 1924). Abriu-se aí um caminho de desenvolvimento de "ciência normal", que, por um lado, consiste na elaboração da sempre mais árdua parte matemática e, por outro, na submissão da construção teórica a verificações experimentais sempre mais acuradas e, até agora, sempre com resultado positivo. Dentre os numerosos experimentos atualmente em estudo, grande interesse se concentra na eventualidade de detectar as ondas gravitacionais de origem cósmica, assim como se detectam hoje as ondas eletromagnéticas.

2.3. A teoria dos *"quanta"*

Outro caminho de pesquisa, diferente, nasce também, como já dissemos do estudo dos fenômenos de interação entre a matéria e as radiações. *Quanto* foi o termo cunhado por Max Planck (1858-1947) para a solução de um problema de emissão eletromagnética: o problema do "corpo negro" (conceito abstrato, matemático, que indica um objeto que absorve toda a energia radiante incidente, transformando-a em calor). A função que expressa a energia emitida por um corpo negro na variação da temperatura (J. Stefan, 1879) se mostrara incompatível com a termodinâmica e, portanto, com a mecânica clássica.

A solução de Planck (1900) consistiu em hipotizar que a energia não é emitida ou absorvida sob forma de radiação da matéria com continuidade, isto é, por valores quaisquer, mas somente por múltiplos inteiros de certa quantidade, iguais ao produto entre a freqüência υ da radiação e certa constante h, a constante de Planck: a quantidade h υ é precisamente chamada "quanto de energia" e a constante h "quanto de ação". O que nos interessa do ponto de vista conceitual é que Planck chega à sua descoberta recusando-se a tentar adaptar as teorias existentes à evidência experimental contrária: nesse sentido, ele é comparável à Einstein.

E foi exatamente Einstein quem realizou a primeira comprovação da teoria de Planck. Ele hipotizou que qualquer radiação é quantizada e chamou de "fóton" a partícula correspondente a uma radiação de freqüência υ , tendo a energia h υ e a quantidade de movimento $\frac{h\upsilon}{c}$: isso lhe permitiu enquadrar o efeito fotoelétrico na teoria, fornecendo-lhe assim a corroboração. Em 1923, teria êxito em uma análoga operação em relação à difusão dos raios x ou υ, por parte de elétrons (efeito Compton).

Logo, fundiu-se com os estudos sobre a quantística o estudo da estrutura do átomo, iniciado por J. J. Thomson (1856-1940) em 1897, com a descoberta do elétron, cuja carga foi determinada por R. A. Millikan (1868-1953) entre 1908 e 1911. Logo, foram propostos dois modelos diferentes para o átomo: segundo J. B. Perrin (1870-1942), ele é formado por um núcleo central em torno do qual giram os elétrons (1901); segundo Lord Kelvin (1824-1907), há nele uma distribuição uniforme de carga positiva, no interior da qual se encontram os elétrons em condições de equilíbrio (1902). Tratava-se de dois programas diferentes de pesquisa científica em competição: um "nuclear" e o outro "não nuclear". Foi E. Rutherford (1871-1937), com a histórica experiência do feixe de partículas α (núcleos de hélio) contra uma finíssima chapa de ouro, quem fez prevalecer o primeiro programa (1911).

Surgia então a questão de saber qual era a situação dos elétrons em torno do núcleo. A primeira resposta veio em 1913 de N. H. Bohr (1885-1962): ele hipotizou que os elétrons girassem segundo órbitas circulares bem precisas, calculáveis segundo as leis da quantização energética e que os átomos absorvessem e emitissem energia através de saltos dos elétrons de uma órbita para outra, respectivamente mais alta ou mais baixa. Esse modelo foi logo aperfeiçoado (1916) por A. J. W. Sommerfeld (1868-1951).

As primeiras corroborações, mas também parciais desmentidos, provieram de experimentos de espectroscopia. Entretanto, a histórica experiência (1921-1922) de O. Stern (1888-1969) e de W. Gerlach (nascido em 1889) deu à teoria de Bohr e a toda a quantística uma de suas mais substanciais confirmações. É claro que essas idéias para os níveis microscópicos contrastam com as de Maxwell para os níveis macroscópicos. Mas foi o próprio Bohr a superar a contradição potencial, propondo (1916) que se interpretasse a teoria de Maxwell como uma descrição estatística do que acontece com grande número de componentes elementares.

Essa foi a primeira enunciação daquele "princípio de correspondência" que representa uma das chaves para compreender e aplicar a teoria dos quanta. A idéia não é muito diferente daquela

que, no século anterior, permitira superar o contraste potencial que se evidenciara entre a termodinâmica macroscópica e a mecânica clássica aplicada microscopicamente.

Em 1924, a teoria se enriqueceu ainda mais, graças a L. V. de Broglie (nascido em 1892): ele hipotizou que, como a cada onda eletromagnética corresponde um corpúsculo, também a qualquer partícula, com massa em repouso de m_0 e velocidade v, corresponde uma onda de comprimento $\lambda = \frac{h}{m_0 \upsilon}$ construindo assim a base para um novo filão de estudo teórico, a chamada *mecânica ondulatória.*

Com base experimental sempre mais ampla, constatava-se que, no estudo dos fenômenos mecânicos e eletromagnéticos, não é possível renunciar nem ao modelo corpuscular nem ao modelo ondulatório. A partir disso, foi ainda Bohr quem teorizou que todo fenômeno, na realidade, apresenta dois aspectos, ambos verdadeiros e reciprocamente complementares e excludentes. Essencialmente, esse é o *princípio de complementaridade,* base da lei quantitativa de indeterminação formulada por W. Heisenberg (1901-1976), que estabelece limites precisos na possível *determinação simultânea* de grandezas que se referem aos dois aspectos complementares. Para exemplificar, é impossível determinar, em dado instante, a posição e o momento (isto é, o produto entre velocidade e massa) de uma partícula com precisão máxima ao mesmo tempo: quanto mais se determina uma grandeza, só com menor precisão é possível precisar a outra e vice-versa. A mecânica ondulatória encontrou sua sistematização teórica com E. Schrödinger (1887-1961), que determina a equação à qual deve obedecer a onda de De Bloglie (1926). E M. Born (1882-1960) interpretou tal equação de onda como um dado de significado probabilístico.

Chegamos assim às bases da interpretação de toda a teoria dos quanta em sentido indeterminista, ou seja, uma visão bem diversa daquela que havia prevalecido para a mecânica clássica no século anterior. Não que houvesse faltado alguma concepção oposta, como, por exemplo, a chamada das "variáveis ocultas", que tendia a referir a indeterminação observada à existência de algumas variáveis não conhecidas.

A interpretação vencedora, todavia, foi a "interpretação de Copenhaga", que se difundiu talvez também graças ao papel desempenhado pela figura de Bohr, tanto no centro de pesquisa de Copenhaga (fundado e dirigido pelo próprio Bohr e no qual trabalharam Heisenberg, Born, P. A. M. Dirac [nascido em 1902], W. Pauli [1900-1958] e muitos outros dentre os mais prestigiados estudiosos da época) como nos congressos organizados a partir de 1911 por E. Solvay (1838-1922) e continuados depois de sua morte.

Na *Lógica da descoberta científica,* Popper estigmatiza esse tipo de concepção, porque põe limites de princípio ao conhecimento possível e, portanto, à própria pesquisa científica de base. Ele assume posição análoga em relação à insuperabilidade da velocidade da luz formulada por Einstein. E observa que só se pode fazer progredir o conhecimento procurando ir além dos limites atuais e não impondo-se a permanecer aquém deles.

A teoria dos *quanta* encontrou sua primeira axiomatização em 1927 graças a Dirac e P. Jordan (nascido em 1902) e uma segunda, mais geral, elaborada por volta de 1930 por J. Von Neumann (1903-1957). A partir daí, o estudo da quantística consistiria, mais do que em qualquer outra coisa, na extensão de suas aplicações e na revisão de sua formulação de modo mais acurado, sem qualquer crítica aos princípios fundamentais. Como no caso da relatividade, portanto, abre-se um período de "ciência normal", pelo menos nos limites dentro dos quais tal termo é aplicável a uma ciência em período em que ela é dominada por dois paradigmas ao invés de apenas um.

Entre 1925 e 1940, foram desenvolvidas e estudadas as primeiras equações que aplicam juntas as duas teorias fundamentais, através de, entre os autores mais conhecidos, Schrödinger, Pauli, Dirac, O. Klein, W. Gordon e E. Majorana (1906-1938). As pesquisas nesse setor ainda estão em curso, mas as numerosas e contínuas tentativas de construir uma teoria unificada da natureza não desembocaram até hoje em algum resultado significativo, embora nelas se tenham empenhado estudiosos como Einstein e Heisenberg.

Entretanto, podemos encontrar posteriores inovações de fundo no setor no qual o único limite que os pesquisadores encontraram foi o da instrumentação técnica, ademais em rápida evolução. Estamos falando do setor da estrutura interna do núcleo.

2.4. Física atômica, nuclear e subnuclear

Depois da descoberta do elétron e da estrutura nuclear do átomo, a atenção dos físicos concentrou-se neste último. Com efeito, em 1925, Pauli formulou o *princípio de exclusão* que permite posicionar os elétrons em torno do núcleo de modo coerente com as descobertas da química. E, a partir desse momento, o estudo das estruturas eletrônicas se tornaria da competência dos químicos. E foi ainda Bohr quem chamou de "prótons" as partículas de carga positiva presentes no núcleo.

As experiências de F. W. Aston (1887-1945) nos anos de 1919/1920 sobre os isótopos (descobertos em 1913 por F. Soddy, 1877-1956) fizeram surgir a exigência de terceiro tipo de partículas,

pesadas e eletricamente neutras: os "nêutrons", cuja existência foi demonstrada experimentalmente por J. Chadwick (1891-1974) em 1932. Foram então propostos os primeiros modelos do núcleo (H. A. Bethe, nascido em 1906; G. C. Wick, nascido em 1909; mas, sobretudo, Bohr com J. A. Wheeler, nascido em 1911).

Entretanto, esse quadro complicou-se rapidamente com a descoberta de grande número de novas partículas elementares, a começar pela família dos "mésons", cujo primeiro componente fora teorizado por Heisenberg e Majorana e que foi detectado experimentalmente por H. Yukawa (nascido em 1907), em 1935.

É notável a história de outra partícula elementar: o "neutrino". Ela fora cogitada por Pauli em 1930, para fazer dar certas as contas relativas a certos fenômenos radiativos, mas a teoria foi formulada de tal modo a não permitir de modo algum a sua detecção com o instrumental disponível na época. Tratava-se, portanto, de teoria que tinha todo o aspecto de "hipótese ad hoc" para salvar a teoria dos *quanta* de evidências aparentemente contraditórias. Somente cerca de trinta anos depois se pôde ter a prova experimental da existência do neutrino e, portanto, o ingresso efetivo da teoria no âmbito da ciência.

A descoberta do nêutron implicou a introdução de terceiro tipo de força, além da força gravitacional e da força eletromagnética: a "interação forte". E o estudo do neutrino evidenciou a quarta: a "interação fraca". Durante décadas, sucederam-se as tentativas de unificar as teorias das quatro forças fundamentais da natureza; até agora, porém, só foram alcançados resultados parciais.

Entretanto, encontra-se mais avançado o processo de simplificação dos componentes elementares da natureza: as mais de cem partículas que foram teorizadas e experimentadas da década de 30 até hoje parecem poder ser reconduzidas a combinações de poucas partículas subelementares (3,4,5,6...), chamadas "quarks", hipotizadas em primeiro lugar por M. Gell-Mann (nascido em 1924). A primeira teoria nesse sentido foi formulada recentemente e ainda mais recentes são os primeiros dados experimentais significativos a respeito. O conjunto da questão, porém, ainda não está muito claro, esperando-se resposta mais precisa em futuro que se almeja não esteja muito distante.

Rápida, porém, foi a contribuição dos estudos nucleares às aplicações técnicas. O caminho aberto por Rutherford, experimentando o bombardeamento dos núcleos com partículas menores, revelou-se muito fértil, especialmente a partir da década de 30, com a disponibilidade de aparelhos em condições de dar aos projéteis velocidades elevadas (R. J. van der Graaf, 1901-1967; E. O. Lawrence, 1901-1958).

Dentre os experimentadores desse período, destacam-se o casal Irene (1897-1956) e Frédéric (1900-1958) Joliot-Curie e o grupo de Roma, dirigido por E. Fermi (1901-1954) e composto por E. Amaldi (nascido em 1908), E. Segré (nascido em 1905), B. Pontecorvo (nascido em 1913), F. Rasetti (nascido em 1901). Majorana e Wick. Nessas pesquisas, descobriu-se logo que um átomo de urânio atingido por prótons pode se romper em duas partes, libertando alguns nêutrons e enorme quantidade de energia (a fissão nuclear, 1938: O. Hahn, 1879-1968, e F. Strassmann, nascido em 1902) e que, em determinadas condições, os nêutrons liberados podem romper outros núcleos de urânio em sucessão contínua (reação em cadeia, teoria de 1939, sobretudo de H. von Halban e J. B. Perrin). Essas duas descobertas levariam Fermi à pilha atômica (1942) e outros à bomba atômica (1945). A teoria para as duas diversas aplicações é a mesma: no primeiro caso, a reação em cadeia torna-se lenta com a colocação de determinadas substâncias entre os vários blocos de urânio, as quais diminuem a velocidade de difusão dos nêutrons, ao passo que, no segundo caso, ela ocorre com enorme velocidade, desenvolvendo a energia em brevíssimo tempo. A primeira está na base do funcionamento das centrais eletronucleares, dos motores a propulsão nuclear e de tantas outras aplicações pacíficas; a segunda, ao contrário, de mortíferos engenhos bélicos.

Mas a bomba a fissão nuclear não é o mais poderoso engenho destrutivo até agora construído: na década de 50, foi experimentada e logo reproduzida em numerosos exemplares uma bomba que se baseia na agregação de diversos núcleos de hidrogênio para obter hélio e muita energia (a fusão nuclear). Felizmente, essa bomba nunca foi experimentada no homem. Entretanto, ainda não se conseguiu controlar essa reação nuclear, fazendo-a desenvolver-se lentamente: se isso fosse possível, o problema energético estaria resolvido por séculos. As pesquisas nesse campo ainda continuam.

2.5. A interdisciplinaridade e as disciplinas "de fronteira"

A partir do começo do século XIX, assistimos a um processo de progressiva especialização dos cientistas. E hoje assistimos aos efeitos exasperados disso. Entretanto, seria erro ver nisso um caráter distintivo da ciência avançada: a divisão dos conhecimentos em disciplinas é freqüentemente pura convenção e a especialização foi preço caro que se pagou pela vertiginosa rapidez do processo. Como demonstrou Popper, a ciência se origina dos problemas e os problemas geralmente não se enquadram nos esquematismos disciplinares. Assim, devem ser entendidas como oportunas correções da anômala situação na qual se encontra a pesquisa científica

atual duas realidades metolodógicas que emergiram neste século e hoje caracterizam as pesquisas atuais.

A primeira é a instituição de equipes formadas por estudiosos de culturas e formações diversas. Ótimos exemplos da validade e da proficuidade desse modo de atuar podem ser encontrados nos recentes progressos da pesquisa biomédica, particularmente os que levaram à biologia molecular. Entre os físicos que se arriscaram no setor, juntamente com médicos, químicos e biólogos, recordamos M. Delbrück (nascido em 1906), F. H. C. Crick (nascido em 1916) e os já citados Bohr, Schrödinger e Jordan. Outra figura simbólica, pela mutiplicidade de seus campos de interesse, é a do químico, físico e biólogo Linus Pauling (nascido em 1901).

A segunda realidade é constituída pelo nascimento e desenvolvimento das disciplinas "de fronteira", ou seja, a cavaleiro entre os setores disciplinares tradicionais: dentre elas, recordamos a química-física, a astrofísica, a bioquímica, a biofísica, a geofísica e outras. Essas disciplinas, verdadeiramente novas, ao invés de contribuírem para maior setorialização, constituem, juntamente com as equipes interdisciplinares, canais através dos quais as disciplinas e os pesquisadores voltam a se comunicar depois de cerca de um século e meio de separação. E, assim, encontramos uma nova tendência na direção daquela unicidade da pesquisa científica, que estava se perdendo no século passado.

3. A biologia depois de Darwin

3.1. O "neodarwinismo": A. Weismann e H. de Vries

Em essência, Darwin afirmara duas coisas: 1) que as espécies evoluem, que elas não são imutáveis, que elas se desenvolvem gradualmente, dando assim origem às diferentes espécies; 2) que o mecanismo essencial da evolução das espécies é dado pela seleção natural: o "ambiente" pressiona as "variações" dos indivíduos, descarta os indivíduos com variações desfavoráveis e preserva os indivíduos que, na "luta pela existência", possuem as condições mais adequadas para se adaptarem ao ambiente.

Ora, está claro que a seleção *só pode agir se existirem diferenças individuais transmissíveis aos descendentes,* já que, se os indivíduos de uma espécie fossem todos iguais ou as características pelas quais diferem não fossem transmissíveis por hereditariedade, então a teoria de Darwin não poderia existir. Ora é um dado de fato que os indivíduos de uma espécie são diversos uns dos outros. Mas, nesse ponto, erguem-se duas grandes questões: a) Quais são as causas das diferenças individuais? b) Se essas diferenças são hereditárias, então de que modo elas se transmitem aos descendentes?

Como se pode ver pelas últimas edições de *A origem das espécies,* Darwin se pronunciara pela hereditariedade das características adquiridas pelos organismos sob a ação do ambiente. Com isso, aproximava-se de Lamarck, ainda que negasse a idéia do lamarckismo de que uma tendência interna dos organismos os impele ao aperfeiçoamento. (Essa idéia, de certa forma, veio a ser defendida pelo suíço Karl Wilhelm von Nagëli (1817-1891): com sua teoria da "ortogênese", que fala de uma força psicoquímica análoga à força de inércia da mecânica.)

O zoólogo alemão August Weismann (1834-1914), um dos mais combativos representantes do "neodarwinismo", lançou-se contra a proposta neolamarckista, rejeitando totalmente a influência do ambiente e relançando a idéia da hereditariedade das características adquiridas. Confirmando sua concepção, ele cortou o rabo de ratinhos recém-nascidos de inúmeras gerações sucessivas vendo que todos os ratinhos continuavam nascendo com o rabo normal, sem transmitir essa característica adquirida.

Esses experimentos de Weismann e outros experimentos ainda mais acurados corroboraram a teoria de que as variações (cor, altura etc.) sobre as quais atua depois a seleção não provêm do ambiente (que instruiria o organismo), mas sim de dentro do próprio organismo. No *Ensaio sobre a hereditariedade e suas questões biológicas conexas* (1892), Weismann distinguia entre o *germoplasma,* responsável pela transmissão das características hereditárias, e o *soma,* o plasma do corpo.

O germoplasma, dizia Weismann, é a parte mais importante do organismo: com efeito, é o germoplasma que determina as formas e as características assumidas pelo plasma do corpo. O corpo serve apenas para nutrir o germoplasma de modo a tornar possível a sua reprodução. Aí, na opinião de Weismann, se encontra a razão por que as modificações do soma (como o rabo cortado dos ratinhos) não são hereditárias. Embora movendo-se entre questões difíceis e novas, Weismann (tentou explicar a origem da variabilidade, atribuindo a responsabilidade por ela à reprodução sexual: a reprodução sexual une dois patrimônios hereditários em uma mistura (que Weismann chamou de "anfimissos") que seria fonte de variabilidade. (Mais tarde, embora limitando o seu alcance, a genética confirmaria a teoria de Weismann, no sentido de que cada fecundação recombina os genes existentes em uma população.) Essa foi a contribuição de Weismann.

Nesse meio tempo, o botânico holandês Hugo de Vries (1848-1935), observando uma planta ornamental, a *Oenothera lamarchiana,* que se tornara silvestre nos campos da Holanda, deu-se conta de que, além do tipo "normal" da espécie, existiam, na população de planta, indivíduos fortemente diferentes do tipo

normal, por características como a estatura (havia espécimes anões e espécimes gigantes), pela forma das folhas e assim por diante. De Vries fez com que esses indivíduos "estranhos" se reproduzissem e constatou que suas características aberrantes se retransmitiam às gerações posteriores.

De Vries captara a evolução em curso: além dos indivíduos normais, uma espécie produz também indivíduos *vistosamente* não-normais (um percentual de 1 ou 2%). A essas variações vistosas (que se retransmitem hereditariamente), De Vries dá o nome de "mutações". Darwin observara algumas dessas variações de grande porte; delas já lhe haviam falado também os cultivadores, que as chamavam *sports*. Entretanto, ele não lhes havia dado grande importância, pois sua idéia era de que a seleção atua em pequenas variações, de volumes mínimos.

De Vries corrigiu então essa concepção, propondo, com base em suas observações, a idéia da "evolução por saltos": toda espécie, em certa época de sua existência, produz mutações, isto é, indivíduos que se afastam bastante da norma. E a seleção atua sobre esse material fortemente variado ("mudado"), com a conseqüência de que, a partir de uma espécie originária, podem se desenvolver várias espécies, talvez até, encontrando condições favoráveis, em ambientes bem díspares.

Embora sustentando que as mutações são essencialmente independentes do ambiente, De Vries ignorava contudo, as causas dessas mutações. Eis, portanto, as duas contribuições mais relevantes do "neodarwinismo": a variabilidade é independente do ambiente: a seleção opera sobre variações vistosas, isto é, sobre "mutações", sobre características recentemente aparecidas.

Todavia, ainda restavam problemas. E tratava-se de grandes problemas. Com efeito, a teoria da evolução encontra um de seus pontos cardeais nas dessemelhanças ou variações que, no interior de uma espécie, distinguem os vários indivíduos. Conseqüentemente, ela não podia evitar as interrogações levantadas anteriormente e, apesar das contribuições de pesquisadores como Weismann e De Vries, precisava voltar a tais interrogações: por que razões surgem as variações e de que modo elas se transmitem na reprodução? São esses os problemas que no início do século XX dariam início àquela nova disciplina que, em 1906, recebeu o nome de genética.

3.2. A descoberta dos cromossomos e a "redescoberta" das leis de Mendel

A genética se enquadra na teoria evolutiva enquanto essa teoria se encontrava na necessidade de explicar os mecanismos da herança biológica. Como sabemos, pelo capítulo sobre o desenvol-

vimento do pensamento científico no século XIX, já em 1866 Mendel descobrira as leis que constituem o fundamento da genética. Ele chegou a enviar os resultados de suas pesquisas a Nägeli, que, no entanto, não percebeu sua importância.

Mendel cruzou e fertilizou artificialmente uma variedade alta e uma baixa de ervilhas doces, obtendo sementes que produziam plantas altas e baixas na proporção de 3 por 1. De 1/4 das plantas assim obtidas se reproduziam somente plantas baixas, ao passo que, dos 3/4 de plantas altas, uma parte (25% do total da segunda geração) produzia somente plantas altas, ao passo que os 50% restantes, reproduzindo-se, davam lugar a 75% de plantas altas e 25% de plantas baixas. Essa é a primeira lei de Mendel: *a lei da segregação.*

Ademais, cruzando-se plantas ou animais que diferem em mais de uma dupla de características, então estas se recombinam de todos os modos possíveis. Essa é a segunda lei de Mendel: *a lei da independência.* Assim, por exemplo, se cruzamos ervilhas de sementes amarelas e lisas com ervilhas de sementes verdes e ásperas, obteremos, na primeira geração, plantas com sementes que apresentam as duas *características dominantes,* por exemplo, amarelas e lisas; na segunda geração, obteremos quatro tipos de indivíduos, que expressam as quatro combinações possíveis, duas já introduzidas no cruzamento e duas *novas:* amarelo-lisa, amarelo-áspera, verde-lisa e verde–áspera.

Descobertas talvez em antecipação no tempo, as leis de Mendel foram redescobertas no começo do século XX. E os tempos já estavam maduros para se perceber a sua importância e captar a sua fecundidade. Com efeito, entre 1870 e 1880, o alemão Walther Flemming (1843-1905), usando uma substância colorante (a "cromatina"), descobriu que, no interior do núcleo da célula, havia objetos filiformes, os *cromossomos.* E viu que, no momento crucial da divisão da célula (a mitose), cada cromossomo produzia uma cópia de si mesmo.

Flemming publicou essas suas descobertas em 1882. Continuando as pesquisas do citólogo alemão, o belga Edward van Beneden (1846-1910) demonstrou que os cromossomos são em número fixo e constante para cada espécie animal ou vegetal: as células do homem contêm 46, isto é, 23 pares; o milho tem 20, isto é, 10 pares; a mosca 12, ou seja, 6 pares; a drosófila (o mosquitinho do vinagre, que depois se tornaria o herói da genética) 8, ou seja, 4 pares. (Cada um dos dois cromossomos que constituem um par provém respectivamente do pai e da mãe.) Ademais, Van Beneden descobriu que, na formação das células sexuais (o óvulo e o espermatozóide), a divisão dos cromossomos (para formar a nova célula) não era precedida pela duplicação. Se não se verificasse esse

processo, a meiose, ocorreria que, a cada nova geração, o indivíduo que se origina da união de duas células teria bagagem dupla de cromossomos.

Nesse ponto, são redescobertas as leis de Mendel. Então, todos esses estudos sobre os cromossomos subitamente se iluminam e toda uma série de descobertas anteriores se inserem em um quadro racional e consistente. Foi assim que, em 1902, o citólogo norte-americano Walter S. Sutton (1876-1916) observou que os cromossomos se comportam como os fatores hereditários de Mendel: toda célula possui um número fixo de pares de cromossomos e cada um deles transfere a capacidade de determinar características físicas de uma célula para outra. De cada par de cromossomos do novo organismo, um cromossomo provém da mãe, através do óvulo, ao passo que o outro cromossomo provém do pai, através do espermatozóide. E essa mistura de cromossomos que se tem a cada geração tende a trazer novamente à luz as características recessivas postas anteriormente em silêncio por uma característica dominante. E combinações sempre novas produzem as variações de características que serão depois exploradas pela seleção natural.

3.3. **Dentro dos cromossomos: os genes**

Mas as coisas não ficaram por aí, pois, no período situado entre 1910 e 1920, o zoólogo norte-americano Thomas Hunt Morgan (1866-1945) mostrou que, nos cromossomos (que, como sabemos, estão no interior do núcleo da célula), estão localizados de modo ordenado os *genes*. Estes, concebíveis como partículas materiais, do tamanho de grande molécula de proteína, constituem o patrimônio hereditário do indivíduo. Eles "são capazes de se reproduzir conservando sua própria individualidade, sua independência em relação aos outros genes e, portanto, a capacidade de se recombinar de todos os modos possíveis, bem como a capacidade de dar origem às características de que são representantes" (G. Montalenti).

Morgan trabalhou com a *Drosophila melanogaster,* inseto que tem somente quatro pares de cromossomos e que se desenvolve, do ovo ao estado adulto, em apenas doze dias. As pesquisas com a drosófila revelaram que as características que habitualmente são herdadas juntas, por vezes, no entanto, se separam. Esse fato foi interpretado por Morgan no sentido de que o cromossomo que contém os genes se dividiu entre as posições determinantes daquelas características e, depois, se uniu a fragmento semelhante proveniente de outro cromossomo dividido.

Em 1927, no entanto, Hermann Joseph Muller, discípulo de Morgan, publicou descoberta sensacional: bombardeando com raios X os gametas (vale dizer, espermatozóides e óvulos nos animais,

grânulos de pólen e óvulos nas plantas), obtém-se altíssimo percentual de mutações. Essa foi uma descoberta de grande alcance, pois abriu caminho para pesquisas relativas ao processo de mutação e à natureza e estrutura do gene.

Antes da Segunda Guerra Mundial, a genética estabelecera, portanto, que: 1) os genes representam as características hereditárias; 2) os genes se localizam nos cromossomos em ordenamento linear; 3) os cromossos são constantes em cada espécie, por número e qualidade; 4) tais estruturas são constantes e, no entanto, suscetíveis de variações; 5) "tais variações, isto é, as *mutações,* se distinguem em três categorias: *gênicas,* constituídas pela passagem de um gene isolado a um estado alélico; *cromossômicas,* isto é, variações estruturais de um cromossomo isolado, com variações conseqüentes na ordem linear dos genes; *genômicas,* isto é, variações no número dos cromossomos, que são possíveis em certas condições e com determinadas limitações" (G. Montalenti).

Nesse meio tempo, crescera a biologia molecular. O próximo grande salto adiante seria constituído pela descoberta do código genético, que leva a análise ao interior do gene. Tudo isso testemunha o grande esforço humano para prender na malha da razão a vida e o seu desenvolvimento. A esse respeito, deve-se dizer que, se a teoria da evolução é uma tentativa de compreender a história da vida, outro problema inevitável — também este com fortes implicações filosóficas — era e é o da origem da vida. Em suma, continua a velha controvérsia sobre a geração espontânea: a vida provém da matéria ou "omne vivum e vivo"?

Hoje, já se sabe que, a partir das bactérias, nenhum organismo nasce por geração espontânea. É bem verdade que a descoberta dos vírus filtráveis (ultravírus) parece constituir um passo sério na direção da abiogênese. Entretanto, sendo esses vírus parasitas, não é possível ver neles a origem da vida, enquanto pressupõem a existência de organismos mais complexos, como as células, das quais são parasitas.

Mais interessante foi a proposta feita recentemente por H. C. Urey em 1952-1953 e experimentada por S. Miller em 1953-1957, relativa à formação de compostos orgânicos complexos, como os aminoácidos, que são as moléculas fundamentais das proteínas, que, por seu turno, constituem os elementos basilares do protoplasma. Durante vários dias, Miller submeteu uma mistura de água, hidrogênio, metano e amoníaco a uma centelha elétrica proveniente de corrente de alta freqüência e obteve moléculas complexas como aminoácidos, uréia etc. Obviamente, essa experiência não é suficiente para decidir a questão da origem da vida. O problema continua aberto. Aqui, é suficiente apenas propô-lo.

3.4. O código genético

Durante longo tempo, os geneticistas estudaram as características hereditárias, preocupando-se em esclarecer o mecanismo de sua transmissão de um indivíduo para outro, mas deixando de investigar a natureza das moléculas que funcionam como "vetores" dessa transmissão. Conheciam-se macromoléculas como as proteínas e os ácidos nucléicos e hipotizava-se que esses elementos exerciam papel fundamental do fenômeno, mas uma aproximação experimental ao problema das bases moleculares da hereditariedade não se deu antes da década de 40.

Por volta de 1944, O. T. Avery (1877-1955), do Instituto Rockfeller de Nova Iorque, obtivera boas provas de que os traços hereditários seriam transmitidos por uma célula bactérica a outra através do ácido dexossirebonucléico (DNA). Por outro lado, há bastante tempo já se sabia que o núcleo das células animais, que contém os cromossomos e, portanto, os genes, era o elemento subcelular mais rico em ácidos nucléicos e, sobretudo, em DNA. Mas macromoléculas de DNA são polímeros constituídos de resíduos de ácido fosfórico, um açúcar (ou seja, dexossirebosio) e bases azotadas (ou seja, adenina, guanina, citosina e timina).

No início da década de 50, nas pegadas do trabalho de Linus Pauling, que esclarecera a estrutura das proteínas, macromoléculas helicoidais constituídas de combinações diversas de uma vintena de *aminoácidos,* foi enfrentado o problema da macromolécula de DNA, que se supunha devesse ser uma estrutura helicoidal constituída de combinações diversas de quatro *nucleotídeos* diferentes. Cada nucleotídeo é composto por um resíduo de ácido fosfórico, uma molécula de dexossirebosio e uma das quatro bases azotadas.

Tais pesquisas eram realizadas com métodos químicos e cristalográficos. Foram importantes para a solução do problema os dados recolhidos por E. Chargaff (nascido em 1905), que demonstrara, em exemplares diversos de DNA, a igualdade dos resíduos de timina e adenina e a dos resíduos de citosina e guanina. A idéia de dispor os componentes moleculares do DNA em forma de *dupla hélice,* estabilizada pelas interações entre bases azotadas "complementares", como adenina-timina e citosina-guanina, foi elaborada em Cambridge, por F. Crick e J. Watson (nascido em 1928), enquanto os dados de difração dos raios X necessários para comprovar esse modelo foram fornecidos por M. Wilkins (nascido em 1916).

O modelo da dupla hélice consta de duas cadeias polinucleotídeas, que se envolvem de modo necessariamente helicoidal, por causa dos requisitos estruturais das bases azotadas e das ligações de hidrogênio que elas formam de modo complementar. A natureza

complementar das seqüências de bases justifica o processo de duplicação, isto é, a formação de duas hélices duplas a partir de uma hélice dupla nas quais os filamentos se separem. O DNA dá lugar a um tipo de réplica chamado "semi-conservativo". E o fato de que cada filamento isolado de DNA dá origem a uma nova hélice dupla foi reconhecido em 1958 por Meselson e Stahl em Caltec.

Além do DNA, existe outro tipo de ácido nuclêico, chamado ribonuclêico, contido principalmente no citoplasma celular e diferente do DNA pelo tipo de açúcar (que, para o RNA, é rebosio) e pelas bases azotadas (que são adenina, guanina, citosina, e urácil). A estrutura do RNA parece principalmente de filamento isolado. E, juntamente com a do DNA, a atividade do RNA é crucial como base molecular do mecanismo de transmissão genética. O material genético da vida e tudo o que no passado se identificava com o nome de gene são constituídos pelo DNA, ao passo que o ramo da biologia que, a partir do comportamento de moléculas como o DNA e o RNA, procura extrair as leis que regem a transmissão da hereditariedade se define como *biologia molecular*.

Desde 1941, já se sabia que cada gene controla a formação de uma enzima, como foi demonstrado por G. W. Beadle (nascido em 1903) e E. L. Tatum (nascido em 1909). E como as enzimas são proteínas, isto é, filamentos constituídos por aminoácidos, e os genes são DNA, isto é, duplos filamentos constituídos por bases azotadas, logo ficou claro que a *seqüência* de bases do DNA podia determinar de algum modo a seqüência de aminoácidos das proteínas. O problema estava em compreender como é que um alfabeto composto de *quatro* letras podia representar um grupo de cerca de *vinte* letras. Já que, combinando as quatro bases duas a duas, se obtém somente 16 combinações, ficou claro que era preciso combinar as bases três a três para obter 64 combinações, que eram amplamente suficientes para representar os vinte e um aminoácidos presentes nas proteínas. Assim, cada *trio* de bases azotadas representa um aminoácido.

Em 1955, S. Ochoa conseguiu sintetizar o RNA *in vitro* e, em 1956, A. Kornberg, também *in vitro,* obteve o DNA. Em 1961, F. Jacob e J. Monod demonstraram a existência de um RNA mensageiro, isto é, de uma macromolécula de RNA, que se sintetiza pela matriz do DNA (processo de transcrição) e se vincula aos *ribossomos,* partículas subcelulares do citoplasma, onde ocorre a síntese protéica. O RNA mensageiro é uma espécie de fita que contém, escrita em código de trios, a seqüência protéica: tal fita é "lida" pelo ribossomo, que assim pode construir a proteína de seqüência especificada na molécula do RNA mensageiro.

Na década de 60, M. W. Nirenberg e J. N. Matthei, incubando com camadas de *Escherichia coli* moléculas de RNA sintético

constituídas de seqüências de uma só base, isto é, urácil, obtiveram a formação de um polipeptídeo constituído de uma seqüência de um único aminoácido, isto é, uma polifenilalanina. O trio urácil-urácil-urácil desginava assim o aminoácido fenilalanina. Essa descoberta permitiu decifrar a chave do código genético assim como a estela de Rosetta permitiu decifrar os hieróglifos egípcios. Então, todo o código foi esclarecido por Nirenberg, Crick, Khorana e outros, que reconheceram o significado de todos os 64 trios que constituíam o próprio código.

Os tipos de RNA reconhecidos na célula são o RNA ribossomial, de alto peso molecular, o RNA mensageiro e um RNA solúvel, chamado RNA de transferência ou tRNA. O processo pelo qual a informação genética é transmitida pelo DNA ao RNA se chama *transcrição* e uma enzima, chamada RNA-polimerose, catalisa a síntese do RNA mensageiro com base na matriz constituída pelo DNA. A síntese de cadeia polipeptídea que concretiza na seqüência protéica a informação proveniente do DNA ocorre no chamado processo de *tradução*. A seqüência de todo o processo de biossíntese protéica pode portanto ser representada abreviadamente do seguinte modo:

$$\text{DNA} \xrightarrow[\text{transcrição}]{} \text{RNA} \xrightarrow[\text{tradução}]{} \text{Proteínas}$$

A replicação do DNA e a transcrição do RNA mensageiro se explicam por causa das possibilidades de acoplamento estereoespecífico de bases azotadas complementares, a adenina "reconhece" a timina e a citosina "reconhece" a guanina. O processo de tradução ocorre graças a vetores intermediários, que são moléculas de RNA capazes de ligar tanto aminoácidos como bases azotadas. Desse modo, existe uma vintena de tRNAs, cada qual capaz de ligar um aminoácido e provido de um local que "reconhece" um trio do RNA mensageiro. O tRNA se vincula ao ribossomo e aqui "lê" a fita do mensageiro, transportando o aminoácido especificado na mensagem. A seqüência dos aminoácidos é assim construída ao nível do ribossomo, que possui a maquinaria enzimática necessária para iniciar e completar a leitura da seqüência escrita no RNA mensageiro.

A descoberta do código genético permitiu interpretar de modo "mecanicista" fenômenos como a reprodução, a hereditariedade, as variações e mutações. Esse código é universal, ou seja, representa uma linguagem comum a todos os organismos, dos vírus às bactérias, das plantas aos animais. Trata-se de importante etapa na realização do programa que visa levar o fenômeno da "vida" para o interior da razão.

Capítulo XXXVI

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA ENTRE AS DUAS GUERRAS. O NEOPOSITIVISMO, O OPERACIONALISMO E A EPISTEMOLOGIA DE GASTON BACHELARD

1. Linhas gerais

A reflexão sobre o método científico conheceu impulso decisivo no período compreendido entre as duas grandes guerras mundiais. Naquele período, o principal centro da filosofia da ciência foi a Universidade de Viena, onde um grupo de cientistas-filósofos, reunidos em torno de Moritz Schlick, deu vida ao *Círculo de Viena (Wiener Kreis).* O pensamento desse grupo adquiriu a denominação de *neopositivismo* ou *positivismo lógico* e se caracterizou pela firme atitude antimetafísica e por toda uma série de aprofundadas análises de grande relevância sobre a linguagem, a estrutura e os métodos das ciências naturais e sobre os fundamentos da matemática.

O núcleo básico da filosofia vienense é o princípio de verificação, segundo o qual só têm sentido as proposições que podem ser verificadas empiricamente, através do recurso aos fatos da experiência. Foi com base nesse princípio que os neopositivistas decretaram a insensatez de toda afirmativa metafísica e teológica, sustentando, ademais, a redução das normas éticas a um conjunto de emoções.

A subida de Hitler ao poder acarretou também o fim do *Wiener Kreis.* Alguns membros do grupo (como Carnap, Feigl, e outros) emigraram para os Estados Unidos, onde o seu pensamento entrou em simbiose com as correntes empírico-pragmáticas da filosofia norte-americana. Esse contato ampliou as perspectivas do neopositivismo na direção semântico-pragmática, fazendo com que, através de Carnap, ele se encaminhasse para maior *liberalização.*

Enquanto isso acontecia nos Estados Unidos, Wittgenstein imprimia à filosofia inglesa profunda reviravolta, rechaçando as pretensões metafísicas e absolutistas do princípio de verificação e orientando a filosofia para a análise dos diversos *jogos-de-língua* que tecem a linguagem humana, que é mais rica, mais articulada e mais sensata em suas manifestações não-científicas do quanto haviam imaginado os neopositivistas. E, nesse meio tempo, Karl Popper repropunha em outras bases os problemas dos neopositivistas, apresentando para eles soluções diferentes e mais consistentes, sem negar de modo algum a sensatez das linguagens não-científicas, como é o caso das proposições metafísicas.

Ainda no período entre as duas guerras, o *operacionalismo* do físico norte-americano Percy William Bridgman, embora não distante de alguns núcleos centrais do neopositivismo, sustenta a redução do significado dos conceitos científicos a um conjunto de operações. Mas, naquele mesmo período, uma filosofia não-positivista da ciência vinha sendo elaborada pelo francês Gaston Bachelard, cuja influência se fez observar com o passar dos anos e cujas idéias, como as de "ruptura epistemológica" e de "obstáculo epistemológico", mas sobretudo a sua consideração da história da ciência como instrumento primário na análise da racionalidade, revelaram-se sempre mais importantes nos dias de hoje.

2. O neopositivismo vienense

2.1. As origens e a formação do Círculo de Viena

O neopositivismo é a filosofia do Círculo de Viena, que teve seu início quando o físico e filósofo Moritz Schlick (1882-1936) foi chamado por Kiel para a Universidade de Viena, a fim de ocupar a cátedra de *filosofia das ciências indutivas*, cátedra que já havia sido de Ernst Mach, ao qual haviam se seguido posteriormente Ludwig Boltzmann e Adolf Stöhr (pensador de tendência antimetafísica).

Viena constituía terreno particularmente adequado para o desenvolvimento das idéias neopositivistas, em virtude do fato de que, durante a segunda metade do século XIX, o liberalismo (com o seu patrimônio de idéias originado do iluminismo, do empirismo e do utilitarismo) representava a orientação política predominante. Ademais, diferentemente da maioria das universidades alemãs, a Universidade de Viena se mantivera, graças à influência da Igreja católica, substancialmente imune ao idealismo. Desse modo, foi a *mentalidade escolástica*, como recorda um dos membros mais ativos do Círculo de Viena, isto é, Beurath, que preparou a base para a *abordagem lógica* das questões filosóficas.

Assim, em 1922 Schlick foi chamado a Viena. Entretanto, como conta Herbert Feigl, antes ainda da guerra de 14/18, "um grupo de jovens doutores em filosofia, que haviam estudado sobretudo física, matemática ou ciência sociais — dentre os quais se destacavam Philipp Frank, Hans Hahn, Richard von Mises e Otto Neurath —, encontravam-se toda sexta-feira à noite, em um café da velha Viena, para discutir especialmente questões de filosofia da ciência. Naqueles dias, era principalmente o positivismo de Ernst Mach que inspirava esse pequeno grupo de estudiosos".

Mais tarde, no interior do Círculo de Viena, essas reuniões antes da Primeira Guerra Mundial seriam recordadas com simpatia e respeito como a época "pré-histórica" do neopositivismo, cuja história propriamente dita inicia-se em 1924, quando Herbert Feigl e Friedrich Waismann foram conversar com Schlick sobre a idéia de formar um grupo de discussão. Schlick concordou e, como resultado, tiveram início os colóquios das sextas-feiras à noite.

Isso marcou o início do Círculo de Viena, que contou entre seus primeiros membros com o matemático Hans Hahn, o sociólogo e economista Otto Neurath e sua mulher Olga (irmã de Hahn, ela própria matemática e lógica), Felix Kaufmann (então docente de filosofia do direito), Victor Kraft (filósofo versado em história e interessado em metodologia científica) e o matemático Kurt Reidemeister, que, em 1924 (ou, talvez, em 1925), propôs a leitura e discussão do *Tractatus logico-philosophicus,* de L. Wittgenstein.

Em 1926, R. Carnap também foi chamado à Universidade de Viena. Hahn e Schlick o preferiram a Hans Reichenbach, que, por seu turno, em Berlim, formara a *Sociedade pela filosofia científica,* entre cujos membros de destaque devem se recordar Richard von Mises (de origem vienense), Kurt Grelling, Walter Dubislav, Alexander Herzberg e, mais tarde, os discípulos de Reichembach, Carl G. Hempel e Olaf Helmar. Os objetivos e as atividades da *Sociedade berlinense* eram análogos aos do *Círculo vienense.* E desde o início se estabeleceram estreitas relações entre os dois grupos, inclusive com base nas relações pessoais existentes entre Carnap e Reichenbach e entre Von Mises e Philipp Frank, na época professor de física em Praga.

Frank, que não foi membro efetivo do *Círculo*, mas que o visitava freqüentemente (sendo, entre outras coisas, amigo de Hahn e de Schlick), tornou-se, juntamente com Schlick, diretor da coleção "Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung" (Escritos por uma concepção científica do mundo), na qual, entre outros, apareceram textos importantes como *A lei da causalidade e seus limites,* de Philipp Frank (1932), *Compêndio de lógica,* de Carnap (1929), *Sintaxe lógica da linguagem,* ainda de Carnap (1934), e *Lógica da descoberta científica,* de Karl Popper (1935).

2.2. O manifesto programático do Wiener Kreis

Em 1929, sob a responsabilidade de Neurath, Hahn e Carnap, era publicado o "manifesto" do círculo vienense, *A concepção científica do mundo.* É assim que um dos protagonistas da filosofia neopositivista, ou seja, Frank, relembra a sua gênese, juntamente com as iniciativas do grupo: "Por volta de 1929, sentimos que emergia uma nova filosofia da colaboração que se dava em Viena. Todos os pais gostam de mostrar as fotografias de seus filhos. Por isso, nós também procurávamos meios de comunicação para apresentar ao mundo o parto do nosso cérebro, descobrir suas reações e dele receber novos estímulos. Assim, antes de mais nada, decidimos publicar uma monografia sobre o nosso movimento; depois, proceder à organização de um debate; por fim, fundar uma revista filosófica para difundir os trabalhos do grupo. Quando preparávamos a monografia, nos demos conta de que o nosso movimento e a nossa filosofia não tinham nomes: muitos de nós hostilizavam os termos 'filosofia' e 'positivismo'; a outros, porém, não agradavam os 'ismos', nossos ou estrangeiros. Finalmente, escolhemos a denominação '*Wissenschaftliche Weltauffassung*' (isto é, 'concepção científica do mundo'). (...) Colaborando estreitamente entre si, Carnap, Hahn e Neurath cuidaram da redação do texto monográfico".

As três iniciativas concretizaram-se logo. Em setembro de 1929, em Praga, realizou-se um encontro, promovido pelos grupos vienense e berlinense, sobre a "Gnosiologia das ciências exatas". (A esse encontro, sempre organizado pelos epistemologistas vienenses e berlinenses, seguiram-se outros congressos: em Königsberg, em 1930; em Praga, em 1934; em Paris, em 1935; em Copenhaga, em 1936; em Paris, em 1937; em Cambridge, em 1938, na Universidade de Havard, Estados Unidos, em 1939). No ano seguinte, em 1930, sob o título *"Erkenntnis"* (*Conhecimento*), começou a aparecer a prestigiosa revista filosófica do movimento, dirigida por Carnap e Reichenbach.

As linhas essenciais do programa neopositivista, formuladas no escrito programático do grupo, eram as seguintes: 1) a formação de uma *Einheitswissenschaft,* isto é, de uma ciência unificada, abrangendo todos os conhecimentos fornecidos pela física, as ciências naturais, a psicologia etc.; 2) o meio para esse fim devia consistir no uso do método lógico de análise elaborado por Peano, Frege, Whitehead e Russell; 3) os resultados da aplicação desse método ao material das ciências empíricas seriam: a) a eliminação da metafísica; b) uma contribuição para a clarificação dos conceitos e das teorias da ciência empírica e para a clarificação dos fundamentos da matemática.

Ainda nesse escrito programático, eram assim classificados, por assunto, os *antecessores* do círculo: a) *positivismo e empirismo:* Hume, os iluministas, Comte, Mill, Avenarius, Mach; b) *bases e métodos das ciências empíricas:* Helmholtz, Riemann, Mach, Poincaré, Enrique, Duhen, Boltzmann, Einstein; c) *logística:* Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein; d) *axiomática:* Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert; e) *eudemonismo e sociologia positivista:* Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Mueller-Lyer, Popper-Linkeus, Carl Menger (o economista). Essa longa série de nomes é extremamente importante, pois nos indica claramente a *tradição,* ou melhor, as *tradições* em que se situa o neopositivismo.

2.3. As teorias fundamentais do neopositivismo

No que se refere às teses de fundo da filosofia dos neopositivistas, deve-se dizer que, embora com discordâncias, por vezes até profundas (como no caso da polêmica sobre os protocolos ou afirmativas de observação), eles afirmaram: 1) que o *princípio de verificação* constitui o critério de distinção entre *proposições sensatas* e *proposições insensatas,* de modo que tal princípio se configura como *critério de significância* que delimita a esfera da linguagem sensata da linguagem sem sentido que leva à expressão o mundo das nossas emoções e dos nossos medos; 2) que, com base nesse princípio, só têm sentido as proposições possíveis de verificação empírica ou factual, vale dizer, as afirmações das ciências empíricas; 3) que a matemática e a lógica constituem somente conjuntos de tautologias, convencionalmente estipuladas e incapazes de dizer algo sobre o mundo; 4) que a metafísica, juntamente com a ética e a religião, não sendo constituídas por conceitos e proposições factualmente verificáveis, são um conjunto de questões aparentes (*Scheinfragen)* que se baseiam em pseudoconceitos *(Scheinbegriffe);* 5) que o trabalho que resta ao filósofo sério é o da análise da semântica (relação entre linguagem e realidade à qual a linguagem se refere) e da sintática (relações dos sinais de uma linguagem entre si) do único discurso significante, isto é, do discurso científico; 6) por isso, a filosofia não é doutrina, mas sim atividade: *atividade clarificadora da linguagem.*

Devido a essa concepção do trabalho filosófico e devido também à competência dos neopositivistas nas diversas ciências, é fácil imaginar as grandes contribuições que os vienenses deram à análise das ciências empíricas (causalidade, indução, estatuto das leis científicas, relações entre termos teóricos e termos de observação, probabilidade etc.) e dos fundamentos da lógica e da matemática (basta recordar aqui o trabalho de Kurt Gödel, obra que determi-

nou reviravolta decisiva nos estudos de lógica matemática). A realidade é que, em Viena, com a obra desse grupo, assumiu firme consistência *a filosofia da ciência,* estendida ao modo moderno, como disciplina autônoma que visa à explicitação consciente e sistemática do método e das condições de validade das afirmações assumidas pelos cientistas.

2.4. **A antimetafísica do Wiener Kreis**

A atitude antimetafísica é uma constante da filosofia neopositivista. No *Tractatus logico-philosophicus,* Wittgenstein sustenta que "a maioria das proposições e das questões escritas em matéria de filosofia não são falsas, mas desprovidas de sentido". Nas pegadas de Wittgenstein, Schlick compararia os metafísicos a atores que continuam a representar seu insosso papel até depois que a platéia se esvaziou. No entanto em *Positivismo e realismo* (1932), escreveria que "afirmações como 'realidade absoluta' ou 'ser transcendente' ou outras do mesmo gênero nada mais significam do que determinados estados do espírito".

Rudolf Carnap também assestou ataque análogo ao de Schlick contra a metafísica, sempre com base no princípio da verificação. Escreve ele em *A superação da metafísica através da análise lógica da linguagem* (1932): "Nem Deus nem diabo algum poderão jamais nos dar uma metafísica". As proposições da metafísica servem somente "para expressar sentimentos vitais". O metafísico, afirma Carnap, talvez possa se expressar otimamente na música de Mozart: "Os metafísicos são músicos sem talento musical". Em suma, para Carnap, a metafísica surge quando se aceita como significantes termos que não têm referência na experiência e, com tais termos (como "absoluto", "coisa em si", "incondicionado" etc.), se constroem frases que pretendem, sem podê-lo, nos falar da realidade.

Para Neurath, por seu turno, a tarefa de "elaborar uma linguagem o mais livre possível da metafísica" constituía tarefa improrrogável. Fautor de uma sociologia empírica, Neurath era contrário à idéia de Wittgenstein segundo a qual um fato deveria *refletir-se* na estrutura de uma proposição, hostilizou também as conclusões místicas do *Tractatus* e mostrou-se constantemente vigilante em relação às infiltrações metafísicas nas discussões do Círculo de Viena.

A propósito disso, a segunda mulher de Neurath, Marie, e R. S. Cohen recordam o seguinte episódio: "Neurath interrompia freqüentemente, exclamando 'Metafísica!', durante a leitura e discussão do *Tractatus* de Wittgenstein nas reuniões do círculo, irritando M. Schlick, que, por fim, disse-lhe que estava interrom-

pendo muito amiúde os trabalhos. Como bom conciliador, Hans Hahn propõe a Neurath que dissesse só 'M'. Como contou mais tarde Hempel, depois de um longo murmúrio, Neurath, fez outra proposta a Schlick: 'Acho que economizaremos tempo e esforço se eu disser 'Não-M' toda vez que o grupo *não* estiver falando de metafísica' ".

Para Neurath, o conhecimento científico não pode ser outra coisa senão o sistema das proposições aceitas na época pelos cientistas. A rejeição da metafísica constituía para ele uma batalha, exatamente como se se tratasse de lutar contra inimigo político. Assim era a antimetafísica de Neurath.

E Hans Reichenbach, na *Introdução* ao primeiro número da revista do Círculo, "Erkenntnis" (Conhecimento), diria tratar-se de fato decididamente progressista o abandono de qualquer metafísica ou poesia em matéria de conceitos *(Begriffsdicgtung),* abandono posterior àquele que o próprio Reichenbach chamou de "desdivinização" *(Entgötterung)* da natureza.

2.5. M. Schlick e o princípio de verificação

Como já dissemos, os primeiros membros do Círculo de Viena leram e comentaram o *Tractatus logico-philosophicus,* de Ludwig Wittgenstein. Ele escrevera que "compreender uma proposição significa saber como estão as coisas no caso de ela ser verdadeira" (proposição 4.024). Para Schlick, como se pode ver em seu ensaio *Significado e verificação,* isso queria dizer que "o significado de uma proposição é o método de sua verificação". Em *Positivismo e realismo,* diz Schlick: "A função específica da filosofia é a de procurar e clarificar o sentido das afirmações e das questões". E "o sentido de uma proposição consiste unicamente no fato de que a proposição expressa determinado estado de coisas", que é necessário mostrar, portanto, se quisermos indicar o sentido de uma proposição.

Portanto, "quando quisermos encontrar o sentido de uma proposição, devemos transformá-la através da introdução de definições sucessivas, até que, por fim, nos encontremos diante de palavras que não possam ser ulteriormente definidas com palavras, isto é, cujo significado só poderá ser demonstrado diretamente. O critério para a veracidade ou falsidade de uma proposição, portanto, consiste no fato de que, sob determinadas condições, alguns acontecimentos se dão ou não. Quando se estabeleceu isso, estabeleceu-se tudo aquilo de que se fala na proposição — e, com isso, se conhece o seu sentido".

É óbvio que a verificabilidade em questão não é verificabilidade de fato, e sim *de princípio,* "já que o sentido de uma proposição não depende naturalmente do fato de que as circunstâncias em que nós

nos encontramos diretamente em dado tempo permitem ou impedem a sua verificação factual. A proposição 'sobre a outra face da lua existem montanhas com altura de três mil metros' é, sem dúvida, absolutamente sensata, ainda que nos faltem os meios técnicos para verificá-la".

Essa também era a linha de Carnap, do Carnap da *Construção lógica do mundo* (1928), na qual a redução de todas as proposições das ciências, realizadas por meio do "sistema de constituição" *(Konstitutionssystem),* fazia com que todo o edifício da linguagem sensata, para ser significante, tivesse que se apoiar nos *Elementarerlebnisse,* vale dizer, nos dados da experiência imediata. Escreve Carnap em *Problemas aparentes em filosofia* (1928): "O sentido de uma proposição consiste em expressar um estado de fato (pensável e não necessariamente existente). Se uma (pretensa) proposição não expressa algum (pensável) estado de fato, não tem sentido e, por isso, é só aparentemente uma assertiva. Se uma proposição expressa um estado de fato, tem sempre significado e é verdadeira quando esse estado de fato existe e falsa quando ele não existe".

Carnap é extremamente claro: fora das expressões de lógica e matemática, que são somente transformações tautológicas, não há fonte de conhecimento além da experiência: não existe nenhum juízo sintético a priori, nenhuma intuição, nenhuma visão eidética. As palavras só têm significado quando indicam algo de factual e as afirmações só tem sentido quando expressam possível estado de coisas; caso contrário, no primeiro caso temos um *Scheinbegriff* (pseudoconceito) e no segundo uma *Scheinsatz* (pseudoproposição). E somente se estivermos em condições de decidir com base nos dados da experiência é que será possível escapar "daquele inextricável novelo de problemas conhecido sob o nome de filosofia", escreve Carnap na *Sintaxe lógica da linguagem.*

2.6. Neurath e o fisicalismo

O princípio de verificação logo se tornou objeto de severas críticas. Ele imediatamente parece para muitos um princípio metafísico (ou, para ser mais exato, criptometafísico), que, em nome da ciência, condenava aprioristicamente o *sentido* de qualquer outro discurso. Mas, à parte isso, a ciência, não parecia encontrar, com o princípio de verificação, uma sistematização capaz de salvá-la, visto que a ciência via-se baseada em experiências inteiramente subjetivas e prenhes de solipsismo, como os *Erlebnisse.*

Como observou Kraft, as proposições elementares ou protocolos eram algo psicológico, ao invés de lógico. Ademais, formulado o princípio de verificação, encontravamo-nos imediatamente diante

do seguinte dilema: ou critério é uma assertiva factual e então não é mais uma norma absoluta com a qual julgar a linguagem como significante ou insignificante ou então se afirma como norma e aí se cai no impasse, enquanto por tal princípio, a norma não tem sentido.

Na tentativa de superar essa situação difícil da primeira fase do Círculo (a chamada fase "semântica"), Neurath, seguido por Carnap, subverteu a sua orientação semântica em *sentido sintático* ou, como se diz, *fisicalista*. Para afastar perplexidade, Neurath, em *Ciência unificada e psicologia* (1933), afirma a necessidade de se propor as proposições em linguagem na qual todas *desde o início* se mostrem intersubjetivas. Para tanto, não é necessário partir da concepção irremediavelmente viciada de metafísica de que se assume a linguagem em sua função de *representação projetiva dos fatos*. A linguagem deve ser tomada como fato físico, como conjunto de sons e de sinais. A ciência é a totalidade das afirmações empíricas pronunciadas e escritas — e estas, traços de tinta ou sistemas de ondas aéreas, são ao mesmo tempo aquilo de que a ciência fala e o com que ela se expressa. Escreve Neurath em *Fisicalismo* (1931): "A teoria da linguagem pode ser inteiramente integrada à teoria dos processos físicos: estamos sempre no mesmo âmbito".

Em suma, nós não podemos sair da linguagem e ser ao mesmo tempo acusadores, acusados e juízes; nós aumentamos a ciência aumentando a quantidade de suas proposições, confrontando as novas proposições com as já em uso e criando um sistema privado de contradições, capaz de fazer previsões com êxito. Precisa Neurath em *Sociologia no fisicalismo* (1931-1932): "Nós podemos afirmar apenas que operamos hoje com o sistema espaço-tempo que corresponde à física".

A adoção da linguagem como fato físico e a eliminação de sua função de representação projetiva dos fatos levam a mudança radical no critério de *aceitabilidade*. A teoria da verdade como *correspondência* entre uma proposição e um fato é substituída pela teoria da verdade como *coerência entre proposições*. Afirma Neurath: "As proposições devem ser confrontadas com proposições e não com 'experiência', nem com um 'mundo', nem com 'outra coisa' qualquer. Todas essas duplicações sem sentido pertencem a uma metafísica mais ou menos refinada e, por isso, devem ser eliminadas. Toda nova proposição deve ser confrontada com a totalidade das proposições presentes, já harmonizadas umas com as outras. Por conseguinte, deve-se dizer que uma proposição é correta somente se ela puder ser inserida em tal sistema. O que não pode ser inserido nele deve ser rejeitado como incorreto. Ao invés de rejeitar as novas proposições, pode-se alterar todo o sistema — coisa a que

muito dificilmente nos decidimos —, até que as nossas proposições possam ser inseridas nele (...). A definição de 'correto' e 'não-correto' dada aqui está muito distante das habitualmente dadas no Círculo de Viena, que recorrem ao 'significado' e à 'verificação'. Na presente teoria, nós permanecemos sempre no âmbito do pensamento falado".

Uma proposição, pois, é "não-correta" se não se harmoniza com as outras proposições reconhecidas e aceitas no *corpus* das ciências, caso contrário é "correta". Esse é o único critério com o qual se pode projetar uma *enciclopédia da ciência unificada,* utilizando a única linguagem sensata, a das ciências físicas. No escrito *Sociologia empírica,* de 1931, Neurath fala de enciclopédia e não de sistema, pela abertura e o caráter incompleto que distinguem a primeira, onde é possível fazer confluir os resultados anônimos das diversas ciências positivas ou, para falar com Nietzsche, "as verdades sem pretensão", que, ao contrário dos fascinantes erros das épocas metafísicas, evitam se transformar em mausoléu e permanecem força intelectual viva e útil para a humanidade.

2.7. Carnap e a linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência

As idéias radicais sobre o fisicalismo propostas por Neurath levaram ao Círculo de Viena poderosíssimos germes de discussão. Carnap foi que, mais do que qualquer outro, sofreu as influências neurathianas. Como, porém, as formulações de Neurath, na opinião de Carnap, eram "absolutamente discutíveis", foi precisamente Carnap quem tentou o seu repensamento, para a fundamentação mais adequada do fisicalismo. Como já dissemos, dois eram os núcleos do fisicalismo em Neurath, isto é, a concepção da linguagem como fato físico (concepção que prescindia da questão da linguagem como "projeção" do mundo) e a exigência da ciência unificada em bases fisicalistas.

Carnap aceitou, sem dúvida, a tese da universalidade da língua fisicalista, sem, porém, insistir na redução da linguagem a fato físico e, portanto, sem rejeitar a função simbólica dos sinais. Com efeito, os ensaios *A linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência* (1931) e *A psicologia na linguagem fisicalista* (1932), escritos em defesa do fisicalismo, concernem quase que exclusivamente ao tema da universalidade da língua fisicalista.

Escreve Carnap em *Filosofia e sintaxe lógica* (1935): "Nós, nas discussões do Círculo de Viena, chegamos à concepção de que a linguagem física é a linguagem-básica de toda a ciência, uma linguagem universal que abrange os conteúdos de qualquer outra

Rudolf Carnap (1891-1970), lógico e filósofo do "Círculo de Viena", um dos representantes mais eminentes do neo-empirismo contemporâneo.

linguagem científica". E, segundo ele, a *linguagem física* deve ser adotada como linguagem da ciência unificada (na qual entram também a psicologia e a sociologia, vale dizer, as chamadas "ciências do espírito"), porque possui as três características da *intersensualidade,* da *intersubjetividade* e da *universalidade.*

Naturalmente, podemos admitir facilmente, com Carnap, que o fisicalismo é tese lógica, que não fala de coisas, mas de palavras. Mas de que coisa falam essas palavras? Como podemos determinar a relação linguagem-realidade? Foi sobre essa relação que explodiu a polêmica Schlick-Neurath. No fundo, essa questão não interessava muito a Carnap, que, nesse período, estava dedicado à *Sintaxe lógica da linguagem* e, portanto, à determinação das estruturas formais — da sintaxe lógica — das linguagens. Mas, se não interessava a Carnap, o problema era candente para Schlick, que não podia se conformar com a proposta dos "convencionalistas" de considerar válida toda linguagem não-contraditória. Com efeito, uma linguagem não-contraditória *não é suficiente* para explicar a ciência: até uma fábula bem elaborada pode ser não-contraditória sem que por isso possa ser considerada científica.

Como quer que seja, embora não encontrando formulações adequadas para o seu critério ("o nosso princípio é de uma trivialidade sobre a qual não se pode sequer discutir"), Schlick desempenhou no Círculo de Viena a função dialética da nua referência contínua aos fatos, referência que, como diz Russell, faz verdadeira toda afirmação. E isso contra os convencionalistas (Neurath e, em parte, também Carnap e outros), que, preocupados com uma suposta e temida infiltração da metafísica no pensamento de Schlick, acabavam quase que por abandonar o empirismo.

Os convencionalistas pareciam se esquecer de que o objetivo das palavras é o de se ocupar de coisas diferentes das palavras. Para eles, é como se a ciência fosse mais ou menos como uma fábula bem estruturada: tratar-se-ia sempre de jogos de palavras. Schlick, porém, insiste no fato de que a ciência é um jogo de sinais, sim, mas um jogo que é jogado no tabuleiro da natureza. Os convencionalistas, diz ainda Russell, parecem dizer "no princípio era o verbo", enquanto Schlick queria afirmar que "no princípio era aquilo que o verbo significa".

2.8. O transplante do neopositivismo para os Estados Unidos

De 1930 até 1938, ano em que se realiza a anexação da Áustria pelos nazistas, assiste-se à fase da *decolagem internacional* do Círculo de Viena. Esse fato é marcado por abalizados reconhecimentos e por relevantes aquisições doutrinárias, bem como pelo desaparecimento de Schlick — que foi assassinado por um seu ex-

aluno em 1936, dois anos depois da morte de Hans Hahn — e pela progressiva diáspora do grupo originário, com o conseqüente "transplante" do movimento de pensamento, agora já conhecido como "neopositivismo", "positivismo lógico" ou "empirismo lógico", sobretudo para além-Atlântico, ou seja, para os Estados Unidos.

É assim que, em sua *Autobiografia intelectual,* Carnap relembra o grande crédito dado nos Estados Unidos ao neopositivismo por alguns jovens estudiosos, tanto filósofos como cientistas: "Em 1934, conheci dois filósofos norte-americanos que, depois de terem visitado meus amigos em Viena, vieram me visitar em Praga: Ch. W. Morris, da Universidade de Chicago, e W. V. O. Quine, da Universidade de Harvard. Já atraídos por nosso modo de filosofar, contribuíram depois para torná-lo conhecido nos Estados Unidos, esforçando-se também para que eu próprio fosse para lá. Fui então convidado pela Universidade de Harvard a participar das celebrações do seu terceiro centenário, em setembro de 1936, ao passo que a Universidade de Chicago ofereceu-me uma cadeira a partir desse mesmo ano, cadeira que ocuparia ininterruptamente, até 1952 (...). Assim, fiquei feliz não só por escapar da sufocante atmosfera político-cultural européia e do íncubo da guerra, mas também por verificar que nos Estados Unidos, especialmente entre os pensadores mais jovens, havia vivo interesse, acentuado a cada ano, pelo desenvolvimento da filosofia com base no método científico e na lógica moderna".

O balanço relativo à acolhida do neopositivismo nos Estados Unidos que Herbert Feigl esboçou pouco depois de 1940 é muito sugestivo, porque inclui os nomes de não poucos protagonistas da cultura norte-americana, tanto de "filósofos, lógicos e metodólogos" como A. Cornelius Benjamin, Nelson Goodman, Sidney Hook, Henry Margenau, Charles W. Morris e Ernst Nagel, como de "cientistas" como L. Bloomfield, Percy W. Bridgman, Haskell B. Curry, Stefen C. Kleene, Carrol C. Pratt, Burrhus F. Skinner e Stalney S. Stevens.

A entrada do neopositivismo nos Estados Unidos, por um lado, permitiu aos filósofos norte-americanos aguçarem analiticamente a sua orientação científica, concentrando-se em problemas metodológicos bem circunscritos, e, por outro lado, induziu os pensadores de origem européia a enriquecerem com considerações de caráter semântico-pragmático a sua perspectiva filosófica, atenuando-lhes a ênfase formalista inicial em matéria de linguagem.

Para concluir, uma observação sobre aquele empreendimento que, do ponto de vista da colaboração orgânica entre tais estudiosos, representa o documento mais significativo: a *International Encyclopedia of Unified Science* (*Enciclopédia internacional da ciência unificada*). A idéia de uma coletânea enciclopédica das

ciências fôra de Otto Neurath, que a cultivou com tenacidade a partir de 1920. O encontro de alguns expoentes do Círculo de Viena com pensadores norte-americanos como Morris, Nagel, Lenzen e Bloomfield permitiu a Neurath preparar um programa válido de trabalho e, a partir de 1938, encaminhá-lo para a concretização, sob a sua direção, de Carnap e de Morris. O desencadeamento da guerra e, sobretudo depois da morte do próprio Neurath em 1945, a atenuação do impulso unitário de vários colaboradores prejudicaram o pleno desenvolvimento da iniciativa.

2.9. **Liberalização e superação das teses neopositivistas**

As dificuldades com que se haviam defrontado as teses neopositivistas, sobretudo o princípio de verificação não foram de modo algum escamoteadas. Pelo contrário, foram formuladas com toda clareza. E o esforço para superá-las levou, por um lado, à nova filosofia de Wittgenstein (à filosofia do chamado "segundo" Wittgenstein) e, por outro a epistemologia falsificacionista de Karl Popper por outro ainda, à liberalização do neopositivismo realizada por Rudolf Carnap.

Em janeiro de 1929, Wittgenstein voltou a Cambridge, retomou seu trabalho filosófico e escreveu grande quantidade de observações. Depois, reuniu as notas escritas de janeiro de 1929 a setembro de 1930 em um manuscrito intitulado *Observações filosóficas,* que constitui documento do qual é possível extrair os pontos em que se afastou de suas concepções filosóficas do *Tractatus,* que inspirara o Círculo de Viena, e ver sua abertura para perspectivas mais liberais. Se, para o "primeiro" Wittgenstein, "o sentido de uma proposição é o método de sua verificação", agora, nas *Observações filosóficas,* ele diz que "o que uma palavra significa apreende-se quando se vê como ela é usada; se alguém conheceu o seu uso, então aprendeu também o que ela significa". Se a filosofia do primeiro Wittgenstein levara os membros do Círculo de Viena a construírem uma linguagem perfeita, agora a introdução, pelo próprio Wittgenstein, do *princípio de uso* (segundo o qual o significado de uma palavra é seu uso na língua) impele os seguidores do neopositivismo a reexaminarem sua atitude intransigente e, sobretudo, seu programa de construção de linguagem privilegiada.

A passagem de Wittgenstein da fase rígida do *Tractatus* à fase liberal das *Observações filosóficas* devem-se acrescentar as críticas que, a partir da *Lógica da descoberta científica,* de 1934, Karl Popper passou a fazer ao princípio de verificação, que lhe parecia autocontraditório, criptometafísico e incapaz de explicar as leis universais das ciências empíricas. Em sua autobiografia *A busca que não tem fim,* ele se pergunta, a propósito da dissolução do

Círculo de Viena: "Quem é o responsável?" E responde: "Creio que tenho de admitir minha responsabilidade".

Entretanto, quem, antes e mais do que os outros membros do Círculo de Viena, encaminhou a liberalização do empirismo foi R. Carnap, a partir da década de 30, quando ainda ensinava em Praga. Em sua *Autobiografia,* ele próprio reconstrói as etapas desse processo: "A simplicidade e a coerência do sistema do conhecimento, como a maioria de nós o concebia no Círculo de Viena, davam-lhe certa atratividade e força diante das críticas. Por outro lado, essas características causavam certa rigidez, de modo que fomos forçados a realizar algumas mudanças radicais para fazer justiça ao caráter aberto e à falta inevitável de certeza de todo conhecimento factual".

Segundo a concepção original do Wiener Kreis, embora tornando-se constantemente mais abrangente, o sistema de conhecimento era considerado sistema fechado no seguinte sentido: segundo os seus membros, pelo menos no início de seu trabalho, havia um mínimo de conhecimento, o conhecimento do imediatamente dado, que era indubitável; eles supunham que todo outro tipo de conhecimento se apoiasse solidamente nessa base e, por isso, se pudesse identificar com a mesma certeza.

Era essa a imagem que o próprio Carnap apresentara na *Construção lógica do mundo,* sob a influência da doutrina machiana das sensações como elementos de todo o conhecimento, do atomismo lógico de Russell e, por fim, das teses de Wittgenstein segundo as quais todas as proposições são funções de veracidade das proposições elementares. Essa concepção, estreitamente ligada ao princípio wittgensteiniano da verificabilidade, implicava simultaneamente uma (não muito defensável) imagem justificacionista da ciência.

Com efeito, o princípio de verificação (pelo menos como havia sido formulado nos primeiros tempos pelo Círculo de Viena) é incapaz de explicar a ciência por duas razões fundamentais: em primeiro lugar, as assertivas protocolares (de base ou de observação) não são absolutamente incontrovertíveis; ademais (e esta é uma questão central), até uma série numerosa de observações análogas reiteradas não basta para fundamentar logicamente as leis universais da ciência.

Por tudo isso, em *Controlabilidade e significado* (1936), ao invés de verificabilidade, Carnap falaria de *controlabilidade* e de *confirmabilidade:* "Podemos dizer que uma proposição é controlável se, de fato, conhecemos um método para proceder à sua eventual confirmação, ao passo que podemos dizer que é confirmável se sabemos sob que condições, em princípio, ela seria confirmada".

Ademais, Carnap distingue entre confirmabilidade completa e confirmabilidade incompleta: temos a primeira quando a propo-

sição é redutível a uma classe finita de proposições que contenham predicados observáveis (exemplo: "todas as maçãs deste cesto são vermelhas"); por outro lado, uma proposição é incompletamente confirmável se houver uma classe infinita de proposições que contenham predicados observáveis e sejam conseqüências da proposição dada (assim, por exemplo, a proposição universal "todos os metais, quando quentes, se dilatam" é incompletamente confirmável). E, para Carnap, a exigência de confirmabilidade incompleta constitui uma formulação suficiente do princípio do empirismo: é uma formulação capaz de explicar o conhecimento científico, que está em condições de distingui-lo das afirmações metafísicas e que está desprovida dos defeitos de que estava carregado o princípio de verificação.

3. O operacionalismo de P. W. Bridgman

3.1. Os conceitos reduzidos a operações

A teoria ou imagem da ciência que passou a ser chamada de operacionismo (ou operacionalismo ou operativismo) deve-se ao físico (e prêmio Nobel) norte-americano Percy William Bridgman (1882-1961), que a elaborou em duas obras *(A lógica da física moderna,* 1927, e *A natureza da teoria física,* 1936) e, depois, especificou-a pouco a pouco em uma série de ensaios escritos de 1934 a 1959.

Diante das reviravoltas revolucionárias da física contemporânea, Bridgman, em *A lógica da física moderna,* sustenta que "a primeira lição de nossa experiência recente com a relatividade consiste simplesmente na acentuação de tudo o que o conjunto das experiências anteriores também nos ensinara, ou seja, que quando a investigação experimental toca em campos novos, devemos esperar fatos novos, de caráter totalmente diverso dos fatos já conhecidos por nós. Isso pode ser visto não somente na descoberta daquelas propriedades insuspeitadas da matéria em movimento em elevadas velocidades, que inspiraram a teoria da relatividade, mas também e de modo mais evidente ainda nos novos fenômenos do domínio dos *quanta*".

E continua ele: "Até certo ponto, naturalmente, o reconhecimento de tudo isso não implica mudança de atitude: para o físico, o *fato* sempre foi o argumento decisivo, contra o qual não há recurso e diante do qual a única atitude possível é uma humildade quase religiosa. A nova característica da situação atual é uma convição mais profunda na existência real de novos gêneros de experiências e na possibilidade de encontrar outras continua-

mente". E nesse reconhecimento está implícito que "nenhum elemento de uma situação física, ainda que irrelevante ou banal, pode ser desprezado como desprovido de efeitos sobre o resultado final, enquanto os experimentos não provarem efetivamente essa falta de efeitos".

Por tudo isso, "a atitude do físico deve (...) ser atitude de puro empirismo. Ele não deve admitir nenhum princípio que determine ou limite a possibilidade de novas experiências. A experiência só é determinada pela experiência. Isso significa praticamente que devemos renunciar à pretensão de abranger toda a natureza em uma fórmula, simples ou complicada". O reconhecimento da "impossibilidade essencial de extrapolar o significado dos experimentos para além de seus limites atuais" fará com que "a nossa experiência do momento não hipoteque o futuro", coisa que aconteceu, por exemplo, com a física newtoniana, que forçou Einstein a rever um posicionamento de fundo.

Assim, a experiência é determinada somente pela experiência. E, para que só a experiência seja guia de si mesma, Bridgman sustenta que é necessário fazer aquilo que, em sua opinião, teria feito Einstein (e que Einstein o tenha realmente feito isso é coisa que tem sido objeto de discussão), ou seja, *reduzir o significado dos conceitos científicos a uma operação empírica ou a um conjunto de operações.* Diz Bridgman que podemos ilustrar essa nova atitude diante dos conceitos considerando o conceito de comprimento.

Vejamos como: "O que entendemos por comprimento de um objeto? Evidentemente, sabemos o que entendemos por comprimento se pudermos dizer qual é o comprimento de qualquer objeto. E para o físico não é preciso mais nada. Para encontrar o comprimento de um objeto, devemos realizar certas operações físicas. O conceito de comprimento, portanto, é fixado quando são fixadas as operações através das quais se mede o comprimento. Vale dizer, o conceito de comprimento implica nada mais nada menos que o grupo de operações com que o comprimento é determinado. Em geral, por *conceito,* nós não entendemos nada mais do que um *grupo de operações: o conceito é sinônimo do correspondente grupo de operações.* Se o conceito é físico, como no caso do comprimento, as operações são operações físicas efetivas, isto é, as operações mediante as quais se mede o comprimento; se o conceito é mental, como no caso da continuidade matemática, as operações são operações mentais, isto é, as operações por meio da quais determinamos se dado conjunto de grandezas é contínuo ou não. Com isso, não entendemos que exista uma divisão clara e fixa entre conceitos mentais e conceitos físicos ou que uma espécie de conceitos não contenha sempre algum conceito da outra: essa classificação não tem importância para efeitos de nossas futuras considerações".

3.2. **Ver o que faz a teoria**

Para Bridgman, a crítica epistemológica é atividade que, como podemos ler em *A natureza da teoria física,* ele sentiu-se quase forçado a praticar, impelido "pelos muitos insucessos que as teorias formuladas encontram no confronto com situações reais". E o método proposto por Bridgman, de traduzir os conceitos em operações, "baseia-se na convicção de que o aspecto mais importante de uma teoria é o que essa teoria efetivamente faz, não o que diz fazer nem o que seu autor considera que ela faça, coisas que freqüentemente são muito diferentes. Do ponto de vista crítico, a técnica mais importante consiste em compreender claramente e em relatar também claramente aquilo que alguém efetivamente faz e o que efetivamente acontece em determinada situação. Trata-se de técnica que não se adquire com tanta facilidade e da qual nos tornamos especialistas só quando a praticamos continuamente".

Com base nessa premissa, escreve Bridgman em *A lógica da física moderna,* é evidente que, se nós definimos um conceito não em termos de propriedade, e sim em termos de operações efetivas, então evitamos o perigo de ter que rever a nossa atitude em relação à natureza. Com efeito, se a experiência é sempre descrita em termos de experiência, haverá sempre correspondência entre a experiência e a nossa descrição dela e, assim, jamais nos veremos embaraçados, como nos aconteceu procurando encontrar na natureza o protótipo do tempo absoluto de Newton (...) Einstein submeteu o conceito de simultaneidade a uma crítica consistente, em essência, ao mostrar que as operações graças às quais dois acontecimentos podem ser descritos como simultâneos implicam medidas sobre os dois acontecimentos realizadas por um observador, de modo que ser 'simultâneo' não é uma propriedade absoluta relativa só aos dois acontecimentos, mas, ao contrário, implica a relação dos acontecimentos com o observador (...). Deixando de lado as relações quantitativas precisas da teoria de Einstein, o ponto importante para nós é que, se houvéssemos adotado o ponto de vista operativo, teríamos visto, antes ainda da descoberta dos fenômenos físicos efetivos, que a simultaneidade é essencialmente um conceito relativo e teríamos aberto espaço em nosso pensamento para a possibilidade de se descobrir aqueles efeitos que depois foram descobertos".

Esses, basicamente, são os núcleos teóricos fundamentais da concepção operativista da ciência. Uma conseqüência primeira e imediata dessa concepção é que, uma vez adotado o ponto de vista operativo, toda uma série de problemas e conceitos se veriam desprovidos de significado. "Se uma questão específica tem sentido, deve ser possível encontrar operações através das quais ela pode

ter uma resposta. Em muitos casos, ver-se-á que tais operações não podem existir e que, portanto, a questão não tem sentido. Por exemplo, não significa nada perguntar se uma estrela está em repouso ou não. Outro exemplo é uma questão proposta por Clifford, isto é, se não é possível que, com o movimento do sistema solar de uma parte do espaço para outra, mude também a escala absoluta das grandezas, de tal modo a influenciar igualmente todos os objetos, de forma que a mudança de escala nunca se poderia revelar".

Da mesma forma, na perspectiva operacionalista, "muitas das questões propostas a respeito de objetos sociais e filosóficos mostrar-se-ão desprovidas de significado quando examinadas do ponto de vista das operações". Bridgman acreditava que o pensamento operativo (por um lado, mais fácil, pela inutilizabilidade de antigas generalizações e idealizações nesse tipo de pensamento; por outro lado, mais difícil, dado que freqüentemente as implicações operativas de um conceito são bastante ocultas) reformaria "a arte social da conversação" e que o seu efeito final seria "economia de energias individuais em favor de intercâmbios de idéias mais estimulantes e interessantes".

3.3. **A discussão sobre o operacionalismo**

Na *Lógica da física moderna*, Bridgman analisou operativistamente conceitos como comprimento, tempo, energia e campo, conceitos que estão na base das modernas teorias relativistas e quânticas. Em *Natureza da teoria física,* ele investiga o próprio conceito de operação, os princípios elementares da lógica e as relações entre pensamento e linguagem e entre matemática e experiência, investigações que permitem estabelecer suas reflexões ulteriores sobre a relatividade e a mecânica ondulatória.

Nos ensaios incluídos no volume *A crítica operacional da ciência,* Bridgam volta a pontos precisos de natureza geral e específica, procurando responder às várias críticas que sua perspectiva suscitara nesse meio tempo, antes de mais nada a acusação de *solipsismo.* Diz Bridgman: "Eu não conheço o significado de um termo se não estiver em condições de dar-lhe explicação 'operacional'." Mas quais serão as operações de um sujeito e, então, como se escapa do solipsismo? Bridgman não parece ter medo da objeção: "Muitos (...) referiram-se à ciência como algo de essencialmente e indiscutivelmente 'público'; eu, ao contrário, acredito que o simples exame daquilo que se faz em toda investigação científica demonstra que a parte mais importante da ciência tem caráter 'privado'."

Para Bridgman, o ponto de vista solipsista "nada mais é do que reconhecer francamente o que me é dado pela experiência direta;

nós nada mais podemos fazer do que procurar adequar nossa mentalidade de modo que esse ponto de vista não nos pareça repugnante". "A ciência é somente a minha ciência privada", ainda que, "ao decidir o que deve ser a minha ciência privada, acho útil considerar somente aqueles aspectos da minha experiência em que meus semelhantes agem de modo particular", embora "toda a história lingüística da raça humana seja uma história da supressão deliberada das diferenças operacionais evidentes entre as minhas sensações e as tuas sensações, entre o meu pensamento e o teu pensamento".

Outro ponto muito discutido da epistemologia operacionalista é o que expomos a seguir. Quando se afirma que um conceito é equivalente a um grupo correspondente de operações, então é preciso ser conseqüente, no sentido de que, "se temos mais de um grupo de operações, temos mais de um conceito e, a rigor, devemos dar nome diferente a cada diferente grupo de operações". Por essa razão, se medimos uma distância primeiro com hastes rígidas e depois com triangulações óticas, teremos então dois conceitos; da mesma forma, teremos dois conceitos se medirmos uma temperatura primeiro com termômetro a mercúrio e depois com termômetro a álcool.

Desse modo, observa C. G. Hempel em *Filosofia das ciências naturais,* "a máxima operativa (...) nos obrigaria a favorecer uma proliferação de conceitos de comprimento, de temperatura e de todos os outros conceitos científicos, o que não seria somente pouco utilizável na prática, mas também, teoricamente, não teria termo, o que destruiria um dos objetivos principais da ciência, ou seja, a consecução de explicação simples e sistematicamente unificada dos fenômenos empíricos". Na realidade, "na teorização científica, não encontramos a distinção entre numerosos conceitos diversos de comprimento (por exemplo), cada qual caracterizado por sua própria definição operativa. Ao contrário, a teoria física considera um só conceito de comprimento e vários modos mais ou menos acurados de medir os comprimentos em circunstâncias diversas".

Ademais, deve-se observar que, freqüentemente, a análise teórica e o desenvolvimento do sistema de leis é que introduzem mudanças nos critérios operativos adotados *originalmente;* que, como escreve V. Mathieu, as operações são instrumentos de prova das teorias e não as teorias instrumentos de operações; que, como fala Popper, os operacionalistas "não podem eliminar o fato de que, em suas definições ou descrições operacionais, necessitam de termos universais que devem ser tomados como indefinidos"; que não se deve ser expedito demais em relação às questões e aos conceitos supostamente desprovidos de sentido, já que não parece haver sinonímia entre "âmbito do verdadeiro" e "âmbito do

determinável operativamente", pois uma teoria pode ser verdadeira ainda que não o possamos determinar, de modo que "não determinável operativamente" não equivale a "desprovido de sentido". Por fim, não se deve esquecer a influência que, sobretudo nos Estados Unidos, o operacionalismo exerceu sobre a metologia das ciências sociais e psicológicas.

4. A epistemologia de Gaston Bachelard

4.1. A ciência não tem a filosofia que merece

Gaston Bachelard nasceu em Bar-sur-Aube, na França meridional, em 1884. Em 1928, formou-se em matemática: em 1936, formou-se em filosofia; mobilizado em agosto de 1914, foi desmobilizado em 1919. De 1919 a 1928, ensinou física e ciências naturais no Colégio de Bar-sur-Aube. Em 1928, foi encarregado de um curso complementar de filosofia na Universidade de Dijon, onde ensinou até 1940, ano em que sucedeu a Abel Rey na cátedra de história e filosofia da ciência na Sorbonne. Ensinou na Sorbonne até 1954. Morreu em Paris em 1962.

As obras epistemológicas de Bachelard (*O pluralismo coerente da química moderna,* 1932; *As intuições atomistas, ensaio de classificação,* 1933; *O novo espírito científico,* 1934; *A dialética da duração,* 1936; *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento objetivo,* 1938; *A filosofia do não,* 1940) apareceram em momento em que a filosofia da ciência (pensamos precisamente no neopositivismo vienense ou também no operacionalismo norte-americano) se apresenta como concepção antimetafísica, por um lado, e substancialmente a-histórica, por outro.

É bem verdade que Bachelard continuaria seu trabalho de epistemólogo e historiador da ciência também depois da Segunda Guerra Mundial (*O racionalismo aplicado,* 1949; *A atividade, racionalista da física contemporânea,* 1951; *O materialismo nacional,* 1953), mas deve-se dizer que ainda nesse momento, enquanto ainda não se havia difundido o pensamento de Popper e de sua escola, a filosofia científica (isto é, a filosofia ligada à ciência e que pretendia dar conta da ciência) ainda era o neopositivismo.

A epistemologia de Bachelard (seguida depois da vários modos por Canguilhem, Foucault e Althusser), devido à época em que surgiu e se desenvolveu, representa o pensamento, prenhe de novidade, de filósofo solitário (ainda que não isolado), que, dentro da tradição francesa de reflexão sobre a ciência (Meyerson, Poincaré, Duhem), ultrapassa a filosofia "oficial" da ciência de sua época (o

neopositivismo) e propõe, como escreveu Althusser, um *não-positivismo radical e deliberado.*

Com base nisso, devemos registrar logo (prescindindo aqui de todos os estudos que Bachelard dedicou à atividade fantástica, ou seja, à *rêverie: A psicanálise do fogo,* 1938; *A poética do espaço,* 1957; *A poética da rêverie*, 1960) que os pontos fundamentias do seu pensamento podem ser reduzidos a quatro: 1) o filósofo deve ser "contemporâneo" à ciência de sua própria época; 2) tanto o empirismo de tradição baconiana como o racionalismo idealista são incapazes de dar conta da prática científica real e efetiva; 3) a ciência é fato essencialmente histórico; 4) a ciência possui "inelutável caráter social".

Em *O materialismo racional,* Bachelard constata amargamente que "a ciência não tem a filosofia que merece". A filosofia está sempre atrasada em relação às mudanças do saber científico. E Bachelard procura opor à "filosofia dos filósofos" a "filosofia produzida pela ciência": o que caracteriza a filosofia dos filósofos são atributos como a unidade, o fechamento e a imobilidade, ao passo que os traços marcantes da "filosofia científica" (ou filosofia criada pela ciência) são a falta de unidade ou centro, a abertura e a historicidade.

Diz Bachelard em *A filosofia do não:* "Pediremos aos filósofos que rompam (...) com a ambição de encontrar um só ponto de vista para julgar uma ciência tão vasta e tão mutável como a física". Para Bachelard, a filosofia das ciências é filosofia dispersiva, *distribuída*: dever-se-ia fundar uma filosofia do pormenor epistemológico, uma filosofia *diferencial*, para contrapor à filosofia *integral* dos filósofos. Essa filosofia diferencial seria encarregada de mensurar o devir de um pensamento". Esse tipo de filosofia diferencial "é a única *filosofia aberta*. Toda outra filosofia estabelece os seus princípios como intangíveis, as suas verdades primeiras como totais e adquiridas. Toda outra filosofia se orgulha do seu *fechamento*".

4.2. É a ciência que instrui a razão

Em *O racionalismo aplicado*, Bachelard afirma que "a epistemologia deve ser tão móvel quanto a ciência". É óbvio, porém, para haver uma filosofia dispersiva, distribuída, aberta, diferencial e móvel, é necessário penetrar nas práticas científicas, em vez de julgá-las do exterior — em suma, é preciso que o filósofo tenha confiança no cientista, que ele próprio seja cientista (*savant*) antes de ser *philosophe.* Na opinião de Bachelard, existem poucos pensamentos filosoficamente mais variados do que o pensamento científico. E "o papel da filosofia da ciência é o de recensear essa variedade e mostrar como os filósofos aprenderiam se quisessem meditar sobre o pensamento científico contemporâneo".

Enquanto os neopositivistas procuravam um princípio rígido (o princípio da verificação) capaz de separar claramente a ciência da não-ciência, Bachelard não aceita um critério a priori que tenha a presunção de captar a essência da cientificidade. Não é a razão filosófica que domestica a ciência, e sim muito mais *"a ciência que instrui a razão"*. Por isso, podemos ler em *A filosofia do não: "A razão deve obedecer à ciência, à ciência mais evoluída, à ciência que evolui (...). A aritmética não se fundamenta na razão. É a doutrina da razão que se fundamenta na aritmética elementar.* Antes de saber contar, eu não sabia de modo algum o que era a razão. Geralmente, o espírito deve se dobrar às condições do saber (...). *Mais uma vez, a razão deve obedecer à ciência. A geometria, a física e a aritmética são ciências; a doutrina tradicional de uma razão absoluta e imutável nada mais é senão uma filosofia. É uma filosofia que já teve a sua época".*

Por tudo isso, escreve o autor em *O novo espírito científico: "O espírito tem estrutura variável posto que o conhecimento tem história".* E, se o conhecimento tem história, então o instrumento privilegiado para as investigações de filosofia da ciência não é a lógica, como acontece no caso dos neopositivistas, e sim a história da ciência, concebida como a identificação das fases efetivas atravessadas pelo desenvolvimento do saber científico.

Assim, contrariamente aos nepositivistas, Bachelard não aceita um princípio que estabeleça a priori a cientificidade das ciências, nem a rejeição da história feita pelos próprios neopositivistas. Por outro lado, combate a filosofia dos filósofos, porém não considera a metafísica como insensata ou indiferente para a ciência, como fizeram os filósofos do Círculo de Viena. Escreve ele: "O espírito pode mudar a metafísica, mas não pode prescindir da metafísica". E, se é verdade que "um pouco de metafísica nos afasta da natureza, muita metafísica nos aproxima dela".

Por aí pode-se ver que Bachelard não nutre preconceitos antifilosóficos ou antimetafísicos em nome da ciência. Ele é avesso à filosofia não contemporânea da ciência e arremete contra os filósofos que "pensam antes de estudar" e sob cuja pena"a relatividade degenera em relativismo, a hipótese em suposição, o axioma em verdade primeira". E esses juízos depreciativos em relação à filosofia dos filósofos" brotam da "firme vontade" de Bachelard "de dar à filosofia uma oportunidade para que se torne contemporânea da ciência", como escreveu Canguilhem a esse respeito.

4.3. As "rupturas epistemológicas"

Segundo Bachelard, nem o empirismo tradicional nem o racionalismo idealista estão em condições de dar conta da prática

científica efetiva. Na prática de pesquisa científica e na história da ciência, não se pode de modo algum encontrar aquele absoluto constituído pelo dado imediato, de que fala o empirismo. E Bachelard também não aceita o não menos grave preconceito racionalista, que pretende "impor ao cientista um quadro *a priori* do que existe de essencial na função científica". Afirma Bachelard: "Razão absoluta e real absoluto são dois conceitos filosoficamente inúteis".

A realidade, para Bachelard, é que não podemos considerar a ciência independentemente do seu devir. E o "real científico" não é imediato e primário: "*Ele precisa receber um valor convencional. É preciso que ele seja retomado em um sistema teórico.* Aqui, como em toda parte, é a objetivação que domina a objetividade". O "dado científico", portanto, é sempre relativo a sistemas teóricos. O cientista nunca parte da experiência pura.

No tocante a isso, escreve Bachelard em *A formação do espírito científico:* "Conhece-se *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal feitos e superando o que, dentro do próprio espírito, constitui obstáculo à espiritualização (...). A idéia de partir do zero para fundamentar e enriquecer o patrimônio cultural é própria das culturas de simples justaposição, nas quais um fato conhecido constitui imediatamente uma riqueza. Mas, diante do mistério do real, o espírito não pode fazer-se ingênuo por decreto. Então, é impossível anular de um só golpe os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que se acredita saber claramente ofusca aquilo que se deveria saber. O espírito nunca é jovem quando se apresenta à cultura científica. Pelo contrário, é muito velho, porque tem a idade dos seus preconceitos. Ter acesso à ciência significa rejuvenescer espiritualmente, quer dizer aceitar uma brusca mudança que deve contradizer um passado".

Segundo Bachelard, essas *sucessivas* contradições do "passado" são autênticas *rupturas (coupures)* epistemológicas, que, de quando em vez, comportam a negação de algo fundamental (pressupostos, categorias centrais, métodos) que sustentava a pesquisa na fase anterior. A teoria da relatividade e a teoria quântica, pondo em discussão os conceitos de espaço, tempo e causalidade, representariam algumas das mais flagrantes confirmações da idéia de ruptura epistemológica. A história da ciência, portanto, avança com base em sucessivas rupturas epistemológicas.

Mas, contrariamente a muitos outros, entre os quais Popper, Bachelard sustenta que também existe ruptura entre saber comum e conhecimento científico: "O conhecimento vulgar tem sempre mais respostas do que perguntas. Tem respostas para tudo". No entanto, o espírito científico "nos proíbe de ter opiniões sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular claramente. Antes de mais nada, é preciso saber propor

os problemas". Para o espírito científico, toda teoria *é* a resposta a uma pergunta. E o sentido e a *construção* do problema são as características primeiras do espírito científico: o conhecimento vulgar é feito de respostas, o conhecimento científico vive na agitação dos problemas. "O eu científico é *programa de experiências,* ao passo que o não-científico é *problemática já constituída".*

4.4. Não há verdade sem erro retificado

Mas não é só isso: diferentemente das rotinas incorrigíveis da experiência comum, o conhecimento científico avança através de sucessivas *retificações* das teorias anteriores. "Uma verdade só alcança seu sentido pleno ao término de uma polêmica. Não existe verdade primeira. Existem apenas primeiros erros". Para avançar, é preciso ter a coragem de errar. Psicologicamente, *"não há verdade sem erro retificado".* Mas, afirma Bachelard em *O novo espírito científico,* para além do sentimento psicológico, "o espírito científico é essencialmente retificação do saber, ampliação dos esquemas do conhecimento. Ele julga o seu passado histórico condenando-o. A sua estrutura é a consciência dos seus erros históricos. Do ponto de vista científico, o verdadeiro é pensado como retificação histórica de longo erro e a experiência como retificação da ilusão comum e primitiva".

Uma verdade sobre o fundo de um erro: essa é a forma do pensamento científico, cujo método "é método que busca o risco (...). A dúvida está na frente do método e não atrás, como em Descartes. E esse é o motivo por que posso dizer sem grandiloqüência que o pensamento científico é pensamento empenhado. Ele põe continuamente em jogo a sua própria organização. Há mais: paradoxalmente, parece que o espírito científico vive na estranha esperança de que o próprio método se choque com xeque-mate vital. E isso porque um xeque-mate tem por conseqüência o fato novo e a idéia nova". As hipóteses científicas podem sofrer xeques-mates; o espírito não-científico, ao contrário, é aquele que se torna "impermeável aos desmentidos da experiência". Essa é a razão por que as rotinas incorrigíveis e as idéias vagas são sempre verificáveis. E essa é a razão por que é antiscientífica a atitude de quem sempre encontra forma de comprovar sua teoria, ao contrário de mostrá-la errada e, portanto, retificá-la.

Existe, portanto, ruptura entre o "conhecimento sensível" e o "conhecimento científico". Conseqüentemente, Bachelard mostra-se avesso às pretensões e à prática da divulgação científica. Essas pretensões e essa prática se fundamentam na incompreensão da ruptura epistemológica existente entre a experiência comum e a experiência científica ("toda nova experiência nasce malgrado a

experiência imediata") e suas respectivas linguagens (*genérica* a do conhecimento comum, *especializada* a do conhecimento científico).

Por outro lado, a ruptura epistemológica entre conhecimento científico e conhecimento vulgar propõe grandes problemas para a didática das ciências, cujo ensino implica noções que não podem ser reportadas aos conceitos e às noções espontâneas e intuitivas da experiência comum. Pelo contrário, as noções e os conceitos da ciência só existem como tais enquanto se opõem aos conceitos e noções do conhecimento vulgar. O conhecimento científico não é imediato: todo *dado* científico e toda *idéia* científica são resultado de longo trabalho (de construção e de retificação) racional. Como diz Bachelard em *A formação do espírito científico,* na ciência "*nada vale por si só, nada é dado, tudo é construído.*

4.5. O "obstáculo epistemológico"

O conhecimento científico avança por meio de rupturas epistemológicas sucessivas. É desse modo que ele se aproxima da verdade: "não encontramos nenhuma solução possível para o problema da verdade senão a de ir descartando erros cada vez mais sutis". Entretanto, o progresso da ciência, essa contínua retificação dos erros anteriores, especialmente as retificações que constituem autênticas *coupures,* não são passos que se efetuem com facilidade, em virtude do seu choque com o que Bachelard chama de "obstáculos epistemológicos".

Diz ele: "Quando procuramos as condições psicológicas do progresso científico, chegamos logo à convicção de que *o problema do conhecimento científico precisa ser posto em termos de obstáculos.* E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fraqueza dos sentidos e do espírito humano: a lentidão e as disfunções, por uma espécie de necessidade funcional, aparecem no próprio interior do ato cognoscitivo. É aqui que podemos mostrar causas de estagnação e até de repressão, é aqui que podemos descobrir aquelas causas de inércia que chamaremos de obstáculos epistemológicos. O conhecimento do real é uma luz que sempre projeta sombras para alguma parte".

Podemos dizer que o obstáculo epistemológico é uma idéia que impede e bloqueia outras idéias: hábitos intelectuais cristalizados, a inércia que faz estagnar as culturas, teorias científicas ensinadas como dogmas, os dogmas ideológicos que dominam as diversas ciências — eis alguns obstáculos epistemológicos. O primeiro obstáculo a superar é o de derrubar a opinião: "A opinião, por direito, está sempre errada. A opinião *pensa* mal, não *pensa, traduz* necessidades por conhecimentos. Decifrando os objetos segundo a

sua utilidade, impede-se de conhecê-los. Não se pode basear nada na opinião: antes de mais nada, é preciso destruí-la".

Outro obstáculo é a falta de genuíno sentido dos problemas, sentido que se perde quando a pesquisa se encerra na crosta dos conhecimentos dados como adquiridos e não mais problematizados. Mediante o uso, diz Bachelard, as idéias se *valorizam* indevidamente. E esse é verdadeiro fator de inércia para o espírito. Por vezes, ocorre que uma idéia dominante polariza o espírito em sua totalidade. "Há cerca de vinte anos, dizia um epistemólogo irreverente que os grandes homens são úteis para a ciência na primeira metade de sua vida e nocivos na segunda metade".

Bachelard considera como obstáculos relevantes e difíceis de remover o obstáculo da *experiência primeira,* ou seja, da experiência que pretende se situar além da crítica, aquele que pode ser chamado *obstáculo realista* e que consiste na sedução da idéia de substância e aquele que constitui o *obstáculo animista* ("a palavra *vida* é palavra mágica; é palavra valorizada").

Diante dessas realidades constituídas pelos obstáculos epistemológicos, Bachelard propõe uma *psicanálise do conhecimento objetivo,* voltada para a identificação e a remoção dos obstáculos que bloqueiam o desenvolvimento do espírito científico. Essa catarse torna-se absolutamente necessária se quisermos tornar possível o progresso da ciência, já que se conhece sempre contra um conhecimento anterior.

4.6. **Ciência e história da ciência**

Tudo isso mostra também a função da *negação* dentro de nossa atividade de conhecimento e dentro da própria filosofia, que, na opinião de Bachelard, deve se configurar como *filosofia do não,* firme na rejeição das pretensões dos velhos sistemas a se apresentarem como concepções absolutas e totalizantes da realidade e a imporem à ciência princípios intangíveis.

A tese de Bachelard é de que a evolução do conhecimento não tem fim e de que a filosofia deve ser instruída pela ciência, o que pode até perturbar o filósofo. "No entanto, é necessário chegar a essa conclusão se quisermos definir a filosofia do conhecimento científico como *filosofia aberta,* como a consciência de espírito que se fundamenta trabalhando sobre o desconhecimento e procurando no real o que contradiz conhecimentos anteriores. Antes de qualquer outra coisa, é preciso tomar consciência do fato segundo o qual a experiência nova diz *não* à experiência velha, caso contrário é interiramente evidente que não se trata propriamente de experiência nova. Entretanto, esse *não* nunca é definitivo para o espírito que sabe dialetizar os seus próprios princípios, constituir em si

mesmo novas espécies de evidência e enriquecer o seu próprio corpo de explicações sem conceder nenhum privilégio ao que poderíamos considerar um corpo de explicações naturais que serve para explicar tudo".

Não existe uma razão acima e fora da prática científica e da história da ciência. A ciência encontra os seus fundamentos em sua história. E essa história, fruto de trabalho coletivo (já que "o trabalhador isolado deve reconhecer 'que, sozinho, não teria encontrado nada' "), é reescrita e sempre aprofundada diversamente toda vez que a "cidade científica" se submete a uma de suas transformações: com efeito, é só com a ciência de hoje que podemos ler e interpretar a ciência de ontem.

Karl R. Popper (nascido em 1902) é o teórico do falibilismo na teoria da ciência e da sociedade aberta na política.

Capítulo XXXVII

O RACIONALISMO CRÍTICO DE KARL POPPER

1. Vida e obras

Karl Raimund Popper nasceu em Viena em 1902, aí estudando filosofia, matemática e física (com estudiosos como os físicos Wirtinger e Furtwängler e o matemático Hans Hahn). Durante certo período, trabalhou na clínica de consulta infantil de Alfred Adler. Interessou-se por música e por história da música. Em 1928, formou-se em filosofia discutindo a sua tese de bacharelato *(Sobre a questão do método da psicologia do pensamento)* com o psicólogo Karl Bühler. Em 1929, habilitou-se para o ensino de matemática e da física na escola secundária (séries inferiores); para esse exame, escreveu uma tese sobre os problemas da axiomática em geometria, tese que abrangia inclusive um capítulo sobre a geometria não-euclidiana.

Em 1934 (mas com data de 1935), saiu publicada sua obra fundamental *Lógica da descoberta científica.* Sendo de origem judaica, emigrou em 1937 para a Nova Zelândia, onde ensinou no Canterbury University College de Christchurch. Aí, como "esforço de guerra", escreveu *A miséria do historicismo* e os dois volumes de *A sociedade aberta e seus inimigos,* publicados em 1945.

No início de 1946, Popper foi chamado para ensinar na London School of Economics, transferindo-se então para a Inglaterra, onde prosseguiu seu trabalho de filosofia e filosofia da ciência. Os resultados desse trabalho estão reunidos essencialmente em duas obras: *Conjecturas e refutações,* de 1963, e *Conhecimento objetivo,* de 1972. Tanto sua *Autobiografia (A busca não tem fim)* como as *Réplicas aos meus críticos* são de 1974. Em colaboração com J. C. Eccles, Popper publicou em 1977 o livro *O eu e seu cérebro.* São

notáveis e sempre perspicazes as suas contribuições em múltiplos anais de seminários e simpósios.

Atualmente, Popper é professor emérito da London School of Economics. Membro da Royal Society, foi feito Sir em 1965. Professor visitante em muitas universidades estrangeiras, suas obras estão traduzidas em mais de vinte línguas.

2. Popper, o neopositivismo e a filosofia analítica

Durante muito tempo, na literatura filosófica, Popper apareceu associado ao neopositivismo. Chegou-se a dizer até que foi membro do Círculo de Viena. Entretanto, a exemplo de Wittgenstein, Popper nunca foi membro desse círculo. Em suas *Réplicas aos meus críticos,* o próprio Popper afirma que essa história (ou seja, de que ele fôra membro do Círculo de Viena) é apenas lenda. E, em sua *Autobiografia,* admite a responsabilidade pela morte do neopositivismo. Com efeito, Popper não é neopositivista. E, com toda razão, Otto Neurath chamou Popper de "a oposição oficial" do Círculo de Viena.

Com efeito, Popper embaralhou todas as cartas com as quais os neopositivistas estavam jogando o seu jogo: substituiu o princípio de verificação (que é princípio de significância) pelo critério de falseabilidade (que é critério de demarcação entre ciência e não-ciência); substituiu a velha e venerável, mas, em sua opinião, impotente teoria da indução pelo método dedutivo da prova; deu interpretação diferente da interpretação de alguns membros do *Kreis* a respeito dos fundamentos empíricos da ciência, afirmando que os protocolos não são de natureza absoluta e definitiva; reinterpretou a probabilidade, sustentando que as melhores teorias científicas (enquanto implicam mais e podem ser mais bem verificadas) são as menos prováveis; rejeitou a antimetafísica dos vienenses, considerando-a simples exclamação, e, entre outras coisas, defendeu a metafísica como progenitora de teorias científicas; rejeitou também o desinteresse de muitos circulistas em relação à tradição e releu em novas bases filósofos como Kant, Hegel, Stuart Mill, Berkeley, Bacon, Aristóteles, Platão e Sócrates para chegar a uma estimulante releitura, em bases epistemológicas, dos pré-socráticos, vistos como os criadores da tradição de discussão crítica; enfrentou seriamente problemas clássicos, como o das relações corpo-mente ou como o do sentido ou não da história humana; interessou-se pelo sempre emergente drama da violência e é um dos mais aguerridos adversários teóricos do totalitarismo; rejeitou a diferença entre termos teóricos e termos observativos; contra o convencionalismo de Carnap e Neurath, ou seja, a chamada "fase sintática" do *Kreis,* fez valer, na linha de Tarski, a idéia

reguladora da verdade. Em suma, não há questão ventilada pelos vienenses em torno da qual Popper não pense diferente. Por tudo isso, Neurath estava certo ao chamar Popper de "a oposição oficial do Círculo de Viena".

Crítico em relação aos vienenses, mais recentemente, em 1961, Popper também atacou, em nome da unidade do método, as pretensões da Escola de Francoforte em relação a uma "razão" diferente e superior à da ciência. E também não se mostrou mais suave em relação à *Cambridge-Oxford-Philosophy*. E, omitindo alguns acenos esparsos aqui e ali em seus escritos, Popper precisou a sua posição essencialmente contrária ao movimento analítico no prefácio à primeira edição inglesa (1959) da *Lógica da descoberta científica*.

Escreve Popper a esse propósito: "Hoje como então (isto é, nos tempos do *Kreis),* os analistas da linguagem são importantes para mim e não apenas como opositores, mas também como aliados, porque parecem os únicos filósofos que continuaram a manter vivas algumas tradições da filosofia racional. Os analistas da linguagem acreditam que não existem problemas filosóficos genuínos ou que os problemas da filosofia — admitindo-se que existam — são problemas concernentes ao uso lingüístico ou ao significado das palavras". Mas Popper não concorda com esse programa, tanto que, no prefácio à edição italiana (1970) da mesma obra, ele afirma peremptoriamente que "devemos deixar de nos preocupar com as palavras e seus significados para passar a nos preocupar com as teorias criticáveis, com os raciocínios e com sua validade".

3. A indução não existe

Escrevia Popper: "Penso ter resolvido um problema filosófico fundamental: o problema da indução (...). Essa solução tem sido extremamente fecunda e tem-me permitido resolver grande número de outros problemas filosóficos". E ele resolveu o problema da indução dissolvendo-o: "A indução não existe. E a concepção oposta é grande erro".

No passado, o termo "indução" era usado sobretudo em dois sentidos: a) *indução repetitiva ou por enumeração;* b) *indução por eliminação.* A idéia de Popper é que ambos os tipos de indução caem por terra. Escreve ele: "A primeira é a indução repetitiva (ou indução por enumeração), que consiste em observações freqüentemente repetidas, observações que deveriam fundamentar algumas generalizações da teoria. É óbvia a falta de validade desse gênero de raciocínio: nenhum número de observações de cisnes brancos é capaz de estabelecer que todos os cisnes são brancos (ou que é pequena a probabilidade de se encontrar um cisne que não

seja branco). Do mesmo modo, por maior que seja o número de espectros de átomos de hidrogênio que observemos, nunca poderemos estabelecer que todos os átomos de hidrogênio emitem espectros do mesmo tipo (...). Portanto, a indução por enumeração está *fora de questão:* não pode fundamentar nada".

Por outro lado, a indução eliminatória baseia-se no método da eliminação ou rejeição das falsas teorias. Diz Popper: "À primeira vista, esse tipo de indução pode parecer muito semelhante ao método da discussão crítica que eu defendo, mas, na realidade, é muito diferente. Com efeito, Bacon, Mill e os outros difusores desse método de indução acreditavam que, eliminando todas as teorias falsas, pode-se fazer valer a verdadeira teoria. Em outras palavras, não se davam conta de que o número de teorias rivais é sempre infinito, ainda que, via de regra, em cada momento particular possamos tomar em consideração número finito de teorias (...). O fato de, para cada problema, existir sempre infinidade de soluções logicamente possíveis constitui um dos fatos decisivos de toda a ciência, e é uma das coisas que fazem da ciência aventura tão excitante. Com efeito, ele torna ineficazes todos os métodos baseados nas meras rotinas, o que significa que, na ciência, devemos usar a imaginação e idéias ousadas, ainda que uma e outras devam ser sempre temperadas pela crítica e pelos controles mais severos".

Assim, a indução não existe. Portanto, não pode fundamentar nada, e, conseqüentemente, não existem métodos baseados em meras rotinas. É erro pensar que a ciência empírica proceda com métodos indutivos. Normalmente, afirma-se que uma inferência é indutiva quando procede a partir de *assertivas singulares,* como os relatórios dos resultados de observações ou de experimentos, para chegar a *assertivas universais,* como hipóteses ou teorias.

No entanto, escrevia Popper já em 1934, "do ponto de vista lógico, não é nada óbvio que se justifique inferir assertivas universais a partir de assertivas singulares, por mais numerosas sejam estas últimas. Com efeito, qualquer conclusão tirada desse modo sempre pode se revelar falsa: por mais numerosos sejam os casos de cisnes brancos que possamos ter observado, isso não justifica a conclusão de que *todos* os cisnes são brancos".

A inferência indutiva, portanto, não se justifica logicamente. E isso pode ser ilustrado pela teoria do "peru indutivista", de que falou Bertrand Russell. Desde o primeiro dia, o tal peru observou que, na criação para onde fora levado, era-lhe dado alimento às nove horas da manhã. E, como bom indutivista, não se precipitou em tirar conclusões de suas observações, realizando outras ainda, em vasta gama de circunstâncias: às quartas e sextas-feiras, nos dias quentes e frios, chovendo e fazendo sol. Assim, a cada dia enriquecia a sua relação com uma proposição observativa nas

condições mais díspares. Até que a sua consciência indutivista viu-se satisfeita e ele elaborou uma inferência indutiva como esta: "Dão-me sempre o alimento às novas da manhã". Infelizmente, porém, essa conclusão revelou-se incontestavelmente falsa na véspera de Natal, quando, ao invés de ser alimentado, foi esgoelado.

Também poder-se-ia atacar a questão da indução a partir de outra perspectiva. O princípio de indução é uma proposição analítica (isto é, tautológica) ou uma assertiva sintética (isto é, empírica). Entretanto, "se existisse algo como um princípio de indução puramente lógico, não existiria nenhum problema de indução, porque nesse caso todas as inferências indutivas deveriam ser consideradas como transformações puramente lógicas ou tautológicas, precisamente como as inferências da lógica dedutiva".

Portanto, o princípio de indução deve ser uma assertiva universal sintética. Mas, "se tentamos considerar a sua veracidade como conhecida pela experiência, então ressurgem exatamente os mesmos problemas que deram origem à sua introdução. Para justificá-la, devemos empregar inferências indutivas. E, para justificar estas últimas, devemos adotar um princípio indutivo de ordem superior e assim por diante. Desse modo, a tentativa de basear o princípio de indução na experiência acaba falindo, porque leva necessariamente ao regresso infinito".

4. A mente não é "tabula rasa"

Há outra idéia ligada à teoria da indução: a de que a mente do pesquisador deveria ser mente desprovida de pressupostos, de hipóteses, de suspeitas e de problemas, em suma, uma tabula rasa, na qual refletir-se-ia depois o livro da natureza. Essa idéia é o que Popper chama de *observativismo* e que ele considera mito. O observativismo é mito filosófico, já que a realidade é que nós somos uma *tabula plena*, um quadro-negro cheio dos sinais que a tradição ou a evolução cultural deixaram escritos.

A observação sempre se orienta por expectativas teóricas. Esse fato, diz Popper, "pode ser ilustrado com um simples experimento, que eu gostaria de realizar, com vossa permissão, tomando a vós mesmos como cobaias. O meu experimento consiste em pedir-vos para observar, aqui e agora. Espero que todos vós estejais cooperando: observai! Temo, porém, que algum de vós, ao invés de observar, experimente a forte vontade de perguntar-me: 'O que queres que eu observe?' Se essa é a vossa resposta, então o meu experimento teve êxito. Com efeito, aquilo que estou tentando evidenciar é que, tendo em vista a observação, devemos ter em mente uma questão bem definida, que podemos estar em condi-

ções de decidir através da observação. Charles Darwin sabia disso quando escreveu: 'Como é estranho que ninguém veja que cada observação não pode deixar de ser pró ou contra alguma teoria' (...)".

Um experimento ou prova pressupõe sempre *alguma coisa* a experimentar ou a comprovar. E esse algo são as hipóteses (ou conjecturas, idéias e teorias) que inventamos para resolver os problemas. Nós não observamos por acaso, mas também não podemos observar tudo. Ninguém pesa, descreve a forma ou calcula a distância em relação ao centro da lua de todos os grãos de areia de todos os desertos e de todas as praias. E ninguém realiza essas e infinitas outras observações possíveis porque elas não são importantes, porque são irrelevantes. Irrelevantes para os nossos interesses e problemas, ou melhor, para aquelas hipóteses ou conjecturas inventadas precisamente para resolver os problemas em que cai incessantemente, devido à nossa "memória" cultural.

Purgada dos pré-juízos, a mente não será mente pura, afirma Popper, mas apenas mente vazia. Nós operamos sempre com teorias, ainda que freqüentemente não tenhamos consciência disso: "A observação pura — isto é, a observação desprovida de um componente teórico — não existe. Todas as observações — especialmente todas as observações experimentais — são observações de fatos realizadas à luz desta ou daquela teoria".

Desse modo, Popper põe por terra a posição de todos os que sustentavam e sustentam que a observação deve preceder às expectativas (ou hipóteses) e os problemas. E afirma: "Todo animal nasce com muitas expectativas, naturalmente inconscientes, ou, em outras palavras, é dotado desde o nascimento de algo que corresponde de perto às hipóteses e, assim, ao conhecimento hipotético. E assevero que temos sempre um conhecimento inato — inato nesse sentido — do qual partir, ainda que possa muito bem ocorrer que não possamos confiar em absoluto nesse conhecimento inato. Se desiludidos, esse conhecimento inato e essas expectativas inatas criarão os nossos primeiros problemas e o acréscimo de conhecimento que a isso se segue pode ser descrito como acréscimo que consiste inteiramente nas correções e modificações do nosso conhecimento anterior".

5. Problemas e criatividade; gênese e comprovação das idéias

Portanto, segundo Popper, não existe procedimento indutivo e a idéia da mente como *tabula rasa* é mito. Para Popper, a pesquisa

não parte de observações, mas sempre de problemas, "de problemas práticos ou de uma teoria que se chocou com dificuldades, ou seja, que despertou *expectativas* e depois as desiludiu". Um problema é uma expectativa desiludida. Em sua natureza lógica, um problema é uma contradição entre afirmações estabelecidas; o maravilhamento e o interesse são as vestimentas psicológicas daquele fato lógico que é a contradição entre duas teorias ou, pelo menos, entre uma conseqüência de uma teoria e uma proposição que, presumivelmente, descreve um fato.

E os problemas explodem justamente porque nós somos "memória" biológico-cultural, fruto de evolução, primeiramente biológica e depois eminentemente cultural. Com efeito, quando um pedaço de "memória", ou seja, uma expectativa (hipótese ou préjuízo), choca-se com outra expectativa ou com algum pedaço de realidade (ou fatos), então temos um problema. É assim que Popper descreve a correlação entre aquele conjunto de expectativas que é a nossa "memória" cultural e os problemas: "Por vezes, enquanto descemos por uma escada, acontece-nos de descobrir de repente que esperávamos outro degrau (que não existe) ou, ao contrário, que não esperávamos nenhum outro degrau, quando na verdade ainda existe um. A desagradável descoberta de nos termos enganado faz com que nos demos conta de ter alimentado certas expectativas inconscientes. E mostra que existem milhares de tais expectativas inconscientes".

A pesquisa, portanto, inicia-se com os problemas: o que nós pesquisamos é precisamente a solução dos problemas. E, para resolver os problemas, é necessário a imaginação criadora de hipóteses ou conjecturas: precisamos de criatividade, da criação de idéias "novas e boas", boas para a solução dos problemas. E, aqui, é necessário traçar uma distinção — na qual Popper insiste com freqüência — entre *contexto da descoberta* e *contexto da justificação*. Uma coisa é o processo psicológico ou *gênese* das idéias; outra coisa, bem diferente da gênese das idéias, é a sua prova. As idéias científicas não têm fontes privilegiadas: podem brotar do mito, das metafísicas, do sonho, da embriaguez etc. Mas o que importa é que elas sejam de fato comprovadas. E é óbvio que, para que sejam provadas de fato, as teorias científicas devem ser prováveis ou verificáveis em princípio.

6. O critério de falseabilidade

A pesquisa inicia pelos problemas. Para resolver os problemas, é preciso elaborar hipóteses como tentativas de solução. Uma vez propostas, as hipóteses devem ser provadas. E essa prova se dá

extraindo-se conseqüências das hipóteses e vendo se tais conseqüências se confirmam ou não. Se elas ocorrem, dizemos que, no momento, as hipóteses estão confirmadas. Se, ao contrário, pelo menos uma conseqüência não ocorre, então dizemos que a hipótese está *falseada*. Em outros termos, dado um problema P e uma teoria T, proposta como sua solução, nós dizemos: se T é verdadeira, então devem se dar as conseqüências p_1, p_2, p_3,..., p_n; se elas se dão, confirmam a teoria; se, ao contrário, não se dão, a desmentem ou falseiam, ou seja, demonstram ser falsa.

Por aí pode se ver que, para ser provada de fato, uma teoria deve ser provável ou verificável em princípio. Em outras palavras, deve ser falseável, ou seja, deve ser tal que dela sejam extraíveis conseqüências que podem ser refutadas, isto é, falseadas, pelos fatos. Com efeito, se não for possível extrair de uma teoria conseqüências passíveis de verificação factual, ela não é científica. Entretanto, deve-se observar aqui que uma hipótese metafísica de hoje pode se tornar científica amanhã (como foi o caso da antiga teoria atomista, metafísica nos tempos de Demócrito e científica na época de Fermi).

É nessa extração de conseqüências da teoria sob controle e no seu confronto com as assertivas de base (ou protocolos) que, pelo que sabemos, descrevem os "fatos", que consiste o *método dedutivo dos controles.* Controles que, numa perspectiva lógica, nunca encontrarão um fim, já que, por mais confirmações que uma teoria possa ter obtido, ela nunca será certa, enquanto o próximo controle poderá desmenti-la. Esse fato lógico se coaduna com a história da ciência, onde vemos teorias que resistiram durante décadas e décadas acabarem por desmoronar sob o peso dos fatos contrários.

Na realidade, existe uma *assimetria lógica* entre verificação e falseação: bilhões e bilhões de confirmações não tornam certa uma teoria (como, por exemplo, a de que "todos os pedaços de madeira bóiam na água"), ao passo que apenas um fato negativo ("este pedaço de ébano não bóia na água") falseia a teoria, do ponto de vista lógico. É com base nessa assimetria que Popper fixa a ordem metodológica da falseação: como uma teoria permanece sempre desmentível, por mais confirmada que esteja, então é *necessário* tentar falseá-la, porque, quanto antes se encontrar um erro, mais cedo poderemos eliminá-lo, com a formulação e a experimentação de uma teoria melhor do que a anterior. Desse modo, a epistemologia de Popper reflete a força do erro. Como dizia Oscar Wilde, "experiência é o nome que cada um de nós dá aos seus próprios erros".

Por tudo isso, pode-se compreender muito bem a centralidade da idéia de falseabilidade na epistemologia de Popper: "Não exigirei de um sistema científico que seja capaz de ser escolhido, em sentido positivo, de uma vez por todas, mas exigirei que a sua forma

lógica seja tal que ele possa ser posto em evidência, por meio de verificações empíricas, em sentido negativo: um sistema empírico deve poder ser refutado pela experiência". Pode-se ver a adequação desse critério quando pensamos nos sistemas metafísicos, sempre verificáveis (que fato não confirma uma das tantas filosofias da história?) e nunca desmentíveis (que fato poderá desmentir uma filosofia da história ou uma visão religiosa do mundo?)

7. Verossimilhança e probabilidade das teorias, objetivos incompatíveis

Para Popper, o objetivo da ciência é alcançar teorias sempre mais verossímeis, sempre mais próximas da verdade. E uma teoria T_2 é melhor ou mais verossímil do que T_1 quando todas as conseqüências verdadeiras de T_1 são conseqüências verdadeiras de T_2, quando as conseqüências falsas de T_1 são conseqüências verdadeiras de T_2 e quando, de T_2, são deduzíveis conseqüências não extraíveis de T_1. Assim, admitindo que o conteúdo de veracidade (as conseqüências verdadeiras) e o conteúdo de falsidade (as conseqüências falsas) de duas teorias, T_1 e T_2, sejam confrontáveis, podemos dizer que T_2 é mais semelhante à verdade ou corresponde melhor aos fatos do que T_1 se e somente se:

a) o conteúdo de veracidade, mas não o conteúdo de falsidade, de T_2 supera o de T_1; ou

b) o conteúdo de falsidade, mas não o conteúdo de veracidade, de T_1 supera o de T_2.

Essa idéia, de maior verossimilhança de T_2 em relação a T_1, faz com que Popper afirme que a teoria mais verossímil (e, portanto, com maior conteúdo de informação, isto é, com maior poder de explicação e previsão) seja também a teoria menos provável. Em outros termos, se preferimos a teoria mais verossímil, ela será a teoria com maior conteúdo de informação; mas, como se pode errar mais quando se diz mais, então a teoria mais provável (ou comprovável) é também a hipótese mais improvável. Com efeito, escrevendo Ct(a) para "o conteúdo da assertiva a", Ct(b) para "o conteúdo da assertiva b" e Ct(ab) para "o conteúdo da conjunção de a e b", temos:

$$1)\ Ct(a) \leq Ct(ab) \geq Ct(b)$$

que contrasta com a lei correspondente do cálculo das probabilidades:

$$2)\ p(a) \geq p(ab) \leq p(b)$$

onde os sinais de desigualdade da (1) estão invertidos. E, para explicitar (1) e (2), consideremos a assertiva *a* "choverá sexta-feira", a assertiva *b* "sábado estará sereno" e como assertiva *ab* "choverá sexta-feira e sábado estará sereno". É óbvio que o conteúdo de informação desta última assertiva *(ab)* superará o do seu componente *a* e também o de seu componente *b*. E também é óbvio que a probabilidade de *ab* (ou, o que dá no mesmo, a probabilidade de que *ab* seja verdadeira) será menor do que a de cada um de seus componentes. Conseqüentemente, escreve Popper, "se nos propomos como objetivo o progresso ou o aumento do conhecimento, não podemos nos propor igualmente obter alta probabilidade (no sentido de cálculo de probabilidades): *esses dois objetivos são incompatíveis*".

8. O progresso da ciência

Na ciência, nós buscamos a verdade. A verdade não é dada pelos fatos, mas pelas teorias. E, para Tarski como para Popper, uma teoria é verdadeira quando corresponde aos fatos. Entretanto, essa é uma *definição de verdade*, mas nós não temos um *critério de verdade*, já que, ainda que achemos uma teoria verdadeira, jamais poderemos sabê-lo, pois as conseqüências de uma teoria são infinitas e nós não podemos verificar a todas. Sendo assim, segundo Popper, a verdade é um ideal regulador. E nós, eliminando os erros das teorias anteriores e substituindo-as por teorias mais verossímeis, nos aproximamos da verdade. Para Popper, é nisso que consiste o progresso da ciência — e, por exemplo, é assim que se passa, progredindo sempre para teorias mais verdadeiras, de Copérnico a Galileu, de Galileu a Kepler, de Kepler a Newton, de Newton a Einstein.

Com isso, porém, não devemos pensar que exista uma lei de progresso na ciência, pois a ciência também pode estagnar. O progresso da ciência conheceu obstáculos (epistemológicos, ideológicos, econômicos etc.) e talvez ainda venha a conhecê-los. Não existe lei de progresso na ciência. No entanto, diz Popper, temos um critério de progresso: uma teoria pode se aproximar mais da verdade do que outra. E Popper especifica essa idéia de melhor aproximação à verdade ou de graus de verossimilhança apresentando uma relação sistemática dos seis tipos de casos em que estamos dispostos a dizer que uma teoria t_1 foi suplantada por t_2, no sentido de que, pelo que sabemos, t_2 parece corresponder melhor aos fatos do que t_1, em um ou em outro sentido:

"1) t_2 faz assertivas mais precisas do que t_1 e essas assertivas mais precisas passam por verificações mais precisas;

2) t_2 leva em conta mais fatos e explica mais fatos do que t_1 (e isso abrange, por exemplo, o caso, aventado acima, em que todas as outras coisas permanecem iguais, mas as assertivas de t_2 são mais precisas);

3) t_2 descreve ou explica os fatos mais pormenorizadamente do que t_1;

4) t_2 superou verificações que t_1 não conseguiu superar;

5) t_2 sugeriu novas verificações experimentais, que não eram tomadas em consideração antes que t_2 fosse formulada (e que não eram sugeridas por t_1 e talvez nem pudessem ser-lhe aplicadas) e t_2 superou essas verificações;

6) t_2 unificou ou conectou vários problemas que, até então, não haviam sido unificados ou conectados entre si".

9. Falseação lógica e falseação metodológica; saber de fundo e "novos problemas"

Popper é falseacionista ingênuo do ponto de vista lógico, já que, *se* se aceita uma hipótese (de baixo nível) falseante, então a teoria proveniente dessa hipótese contradita revela-se logicamente falseada, com base no *modus tollens* (isto é, com base no seguinte tipo de argumentação: *se* t é verdadeira, *então* p também será verdadeira; *mas* p é falsa, *então* t também é falsa; em símbolos, temos $([t \rightarrow p] \wedge \neg p] \rightarrow \neg t)$. Entretanto, embora a falseação lógica seja processo simples (da falsidade de uma conseqüência, passa-se logicamente à falsidade de *pelo menos* uma das premissas), Popper é falseacionista muito sofisticado do ponto de vista metodológico.

Com efeito, para extrair conseqüências observáveis de uma hipótese, necessitamos de hipóteses auxiliares (isto é, de hipóteses que, postas ao lado da hipótese a ser verificada, permitem dela extrair conseqüências observáveis). E essas hipóteses auxiliares — ainda que aceitas na época — poderiam se mostrar depois responsáveis pela falseação da hipótese sob verificação, por serem erradas. Ademais, para falsear uma teoria, há necessidade de assertivas de base aceitas como verdadeiras; mas aceitas como verdadeiras não significa que sejam verdadeiras, enquanto também os protocolos não estão imunes ao erro, razão por que bem poderia acontecer que falsa não é a hipótese sob verificação, mas sim a assertiva usada para falseá-la.

Tudo isso nos mostra que, enquanto a falseação lógica é conclusiva, a falseação metodológica não é conclusiva. E, quando estiver claro que nunca podemos justificar empiricamente — isto é, com proposições de verificação — a pretensão de que uma teoria científica é verdadeira, então perceberemos logo que, no máximo,

estamos sempre diante do problema de preferir uma teoria à outra, em termos tentativos ou conjecturais. Sendo assim, podemos então traduzir a problemática sobre os graus de verossimilhança em interrogações como estas: *Que princípios de preferência devemos aplicar? Algumas teorias são "melhores" do que outras?*

Ora, tais interrogações dão lugar a interrogações como as que seguem. Antes de mais nada, está claro que a questão da preferência nasce exclusivamente quando temos em competição teorias formuladas como solução dos mesmos problemas. Dentre essas soluções em competição, o teórico escolherá a teoria mais semelhante ao verdadeiro, a mais veraz. Mas, mesmo atentando para a verdade, o teórico se interessará também pela falsidade, já que encontrar uma proposição falsa é o mesmo que descobrir que sua negação é verdadeira.

Então, escreve Popper em *Conhecimento objetivo,* "se o teórico atende a esse seu interesse, a descoberta do ponto em que uma teoria falha, além de fornecer-lhe informações teoricamente interessantes, propõe importante *problema* novo para cada nova teoria explicativa. Assim, toda nova teoria não só deverá ter êxito onde a teoria anterior refutada também tinha, mas deverá ter êxito também onde a teoria anterior falhava, ou seja, no ponto em que ela foi refutada. Se a nova teoria alcança ambas as coisas, terá em todo caso mais êxito, sendo por isso 'melhor' do que a antiga".

É claro que a condição de "melhor" de uma teoria t_2 em relação a outra teoria t_1 envolve o saber de fundo e, portanto, o fator tempo. Uma teoria é melhor do que outra relativamente ao saber que se tem no tempo T e aos meios de verificação disponíveis também no tempo T. É melhor do que outra porque esta outra teoria foi falseada, mas ela, ao contrário, no tempo T, por exemplo, ainda não foi falseada, razão por que, pelo que sabemos no tempo T, ela poderia ser verdadeira.

Mas, se uma teoria pode ser verdadeira, ela também pode ser falsa. Por isso, usando sua habilidade e imaginação, o teórico a submeterá a verificações severas e a situações de verificações cruciais. "Com esse método de eliminação, podemos nos defrontar com uma teoria verdadeira. Mas em nenhum caso o método pode *estabelecer* a sua veracidade, ainda que seja veraz, porque o número de teorias que *podem* ser verdadeiras permanece infinito, em qualquer tempo e depois de qualquer número de verificações cruciais". E se no tempo T houvesse mais teorias não refutadas, então o teórico procuraria descobrir como podem ser definidos experimentos em condições de falsear e, portanto, eliminar algumas das (ou todas as) teorias em competição.

A falseação de uma teoria leva a enriquecimento de problemas. Com efeito, diante de toda teoria falsificada, ao invés de introduzir

hipóteses *ad hoc,* nós podemos nos perguntar: por que se dá isso? E a resposta (se conseguirmos encontrá-la) será precisamente uma teoria melhor do que a teoria falseada. Melhor, porque estará em condições de explicar também aqueles fatos ou observações que falsearam a teoria anterior.

Entretanto, "nada, naturalmente, pode garantir que, para cada teoria que tenha sido falseada, encontraremos sucessora melhor ou aproximação melhor, que satisfaça esses requisitos. Não há segurança de que seremos capazes de fazer progressos rumo a melhores teorias". Essas argumentações tendem a clarificar a preferência teórica entre teorias. No tempo T, é preferível aquela teoria que, à luz de todos as possíveis verificações efetuáveis no tempo T, explica mais, tem maior conteúdo informativo e, concomitantemente ao conteúdo informativo, é mais exata. A preferência pragmática é conseqüência da preferibilidade teórica: não podemos *confiar* em nenhuma teoria, já que nenhuma teoria foi demonstrada verdadeira, mas devemos *preferir* como base para a ação a teoria mais bem verificada.

10. Significatividade e criticabilidade das teorias metafísicas

Diversamente do princípio de verificação, o critério de falseabilidade não é critério de significância, mas, repetimos, critério de demarcação entre assertivas empíricas e assertivas não empíricas. Entretanto, dizer que uma assertiva ou um conjunto de assertivas não é científico não implica em absoluto dizer que ele é insensato. Foi por essa razão que, em 1933, Popper escreveu uma carta ao diretor da revista "Erkenntnis", dizendo, entre outras coisas: "Tão logo ouvi falar do novo critério de verificabilidade do *significado* elaborado pelo Círculo (de Viena), lhe contrapus o meu critério de falseabilidade: critério de *demarcação* destinado a demarcar sistemas de assertivas científicas dos sistemas *perfeitamente significantes* de assertivas metafísicas".

E, com efeito, nós compreendemos muito bem o que querem dizer os realistas, os idealistas, os solipsistas ou os dialéticos. Na realidade, afirma Popper, os neopositivistas tentaram eliminar a metafísica lançando-lhe impropérios. Mas, com o seu princípio de verificação, reintroduziram a metafísica na ciência enquanto as próprias leis da natureza não são verificáveis). Mas o fato é que "não se pode negar que, ao lado das idéias metafísicas que obstaculizaram o caminho da ciência, também houve outras, como o atomismo especulativo, que contribuíram para o seu progresso. E, olhando a questão do ponto de vista psicológico, estou propenso a

considerar que a descoberta científica é impossível sem a fé em idéias que têm natureza puramente especulativa e que, por vezes, são até bastante nebulosas — uma fé que é completamente desprovida de garantias do ponto de vista da ciência e que, portanto, dentro desses limites, é 'metafísica' ".

Portanto, *do ponto de vista psicológico,* a pesquisa é impossível sem idéias metafísicas, que, por exemplo, poderiam ser as idéias de realismo, de ordem do universo ou de causalidade. Já *do ponto de vista histórico* podemos ver "que por vezes, idéias que antes flutuavam nas regiões metafísicas mais altas podem ser alcançadas com o crescimento da ciência e, postas em contato com ela, podem se concretizar. São exemplos de tais idéias: o atomismo: a idéia de um 'princípio' físico único ou elemento último (do qual derivam os outros); a teoria do movimento da terra (à qual Bacon se opunha, considerando-a fictícia); a venerável teoria corpuscular da luz; a teoria da eletricidade como fluido (que foi feita reviver com a hipótese de que a condução dos metais deve-se a um gás de elétrons). Todos esses conceitos e essas idéias metafísicas, ainda que em suas formas mais primitivas, foram de ajuda na ordenação da imagem que o homem faz do mundo. E, em alguns casos, podem inclusive ter levado a previsões cercadas de êxito. Entretanto, uma idéia desse gênero só adquire *status* científico quando é apresentada de forma que possa ser falseada, ou seja, somente se torna possível decidir empiricamente entre ela e alguma teoria rival".

Tendo escrito tudo isso em 1934, Popper, em seu *Postscript* (esboçado desde 1957), a propósito dos *programas* de pesquisa metafísicos, escrevia: "O atomismo é (...) exemplo excelente de uma teoria metafísica não controlável cuja influência na ciência supera a de muitas teorias controláveis (...). O último e mais grandioso, até agora, foi o programa de Faraday, Maxwell, Einstein, De Broglie e Schrödinger, de conceber o mundo (...) em termos de campos contínuos (...). Cada uma dessas teorias metafísicas funcionou como programa para a ciência, indicando a direção em que se poderiam encontrar teorias da ciência adequadamente explicativas e tornando possível a avaliação da profundidade de uma teoria. Em biologia, a teoria da evolução, a teoria da célula e a teoria da infecção bacteriana desenvolveram todas papel semelhante, pelo menos por algum tempo. Em psicologia, o sensismo, o atomismo (ou seja, a teoria segundo a qual todas as experiências são compostas de elementos últimos, como, por exemplo, os dados sensoriais) e a psicanálise deveriam ser recordados como programas de pesquisa metafísicos (...)" Assertivas puramente existenciais também se revelaram, por vezes, inspiradoras e frutíferas na história da ciência, ainda que nunca tenham vindo a tornar-se parte dela. Aliás, poucas teorias metafísicas exerceram maior influência sobre

o desenvolvimento da ciência do que a afirmação puramente metafísica de que 'existe uma substância que pode transformar os metais vis em ouro (isto é, uma pedra filosofal)', afirmação que, se não é falseável, nunca foi verificada e na qual ninguém mais acredita".

Portanto, *do ponto de vista psicológico,* a pesquisa científica é impossível sem idéias metafísicas. E, *do ponto de vista histórico,* é um dado de fato que, ao lado das idéias metafísicas que obstaculizaram a ciência, há outras que representaram fecundos programas de pesquisa — e existiram metafísicas que, com o crescimento do saber de fundo, transformaram-se em teorias verificáveis. E esse *fato histórico* nos mostra claramente que, *do ponto de vista lógico,* o âmbito do verdadeiro não se identifica com o âmbito do verificável.

Mas as coisas não param por aí, já que, se é bem verdade que existem teorias metafísicas sensatas, eventualmente verdadeiras e, no entanto, empiricamente incontroláveis (e por isso metafísicas), devemos, porém, atentar para o fato de que tais teorias , ainda que empiricamente irrefutáveis — podem ser *criticáveis.* E *criticáveis* porque elas não são assertivas isoladas acerca do mundo, que se apresentam com um peremptório "é pegar ou largar": elas estão relacionadas, se baseiam, se entrelaçam, pressupõem ou são incompatíveis com outras teorias e com outras situações problemáticas objetivas.

E é precisamente com base nessas considerações que é fácil ver como teorias empiricamente irrefutáveis são criticáveis. Assim, por exemplo, se o determinismo kantiano é fruto da *ciência da época* (o mundo-relógio de Newton) e se a ciência posterior transforma o mundo-relógio em um mundo-nuvem, então cai por terra aquele saber de fundo sobre o qual se erguia o determinismo de Kant e essa derrocada carrega consigo também a teoria filosófica do determinismo.

11. Contra a dialética; a "miséria do historicismo"

Os primeiros elementos da filosofia social de Popper encontram-se *in nuce* no ensaio *O que é a dialética?* Esse escrito marca o momento em que Popper começa a se interessar pelos problemas de metodologia das ciências sociais. E, com base em sua concepção do método científico, Popper afirma, entre outras coisas, que enquanto, por um lado, a contradição lógica e a contradição dialética não têm nada a dividir, por outro lado, o método dialético é um subentendimento e absolutização do método científico.

No método científico, com efeito, não se tem, como pretendem os dialéticos, nem uma produção necessária da "síntese" nem a

conservação necessária, nesta, da "tese" e da "'antítese". Ademais, diz ainda Popper que, enquanto teoria descritiva, a dialética se resume na banalidade do tautológico ou então se qualifica como uma teoria que permite justificar tudo, enquanto não sendo falseável, ela escapa à prova da experiência. *Em essência, embora parecendo onipotente, a dialética nada pode na realidade.*

Pois bem, com base nessa premissa, vejamos os pontos básicos da conhecida obra de Popper intitulada *A miséria do historicismo.* Esse ensaio se concentra na crítica ao *historicismo* e ao *holismo,* na defesa da *unidade* fundamental *do método científico* nas ciências naturais e nas ciências sociais e na conseqüente proposta de uma *tecnologia social racional,* ou seja, gradualista.

Segundo os historicistas, a função das ciências sociais deveria ser a de captar as leis de desenvolvimento da evolução da história humana, de modo a que se possa prever o seu desdobramento posterior. Mas Popper sustenta que tais *profecias* não têm nada a ver com as *predições* da ciência. *O historicismo é capaz apenas de pretensiosas profecias políticas,* não percebendo que:

a) os desdobramentos imprevistos da ciência tornam impossível tais exercícios proféticos;

b) a velha crença de que se pode captar a lei de desenvolvimento da história humana baseia-se em flagrante equívoco metodológico entre *leis* e *tendências* (enquanto uma tendência não é lei, mas assertiva singular histórica explicável por leis);

c) a história humana não tem nenhum sentido, exceto o sentido que nós lhe damos;

d) conseqüentemente, a história não nos justifica, mas nos julga.

Por outro lado, o *holismo* é a concepção segundo a qual seria possível captar intelectualmente a totalidade de um objeto, de um acontecimento, de um grupo ou de uma sociedade e, paralelamente, do ponto de vista prático, ou melhor, político, transformar tal totalidade. Contra tal concepção holística, Popper observa que:

a) por um lado, é grave erro metodológico pensar que nós podemos compreender a totalidade, até do menor e mais insignificante pedaço de mundo, visto que todas as teorias captam e não podem captar mais do que aspectos seletivos da realidade e são por princípio sempre falseáveis e, sempre por princípio, infinitos em número;

b) do ponto de vista prático e operativo, o holismo se resume ao utopismo no que se refere à tecnologia social e ao *totalitarismo* no que se refere à prática política.

Como se pode ver, Popper desenvolve a crítica ao historicismo e ao holismo em nome da *unidade fundamental do método científico*

que deve existir, tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais. Na opinião do autor, as ciências procedem segundo o modelo delineado na *Lógica da descoberta científica,* ou seja, procedem através da elaboração de hipóteses que formulamos para resolver os problemas que nos preocupam e que é preciso submeter à prova da experência. A contraposição entre ciências sociais e ciências naturais verificam-se unicamente porque, amiúde, não se entendem o método e o procedimento das ciências naturais. E o fato de que as ciências sociais sejam dessa natureza, ou seja, da mesma natureza que as ciências físicas, implica que, no plano da tecnologia social, proceda-se na solução dos problemas mais urgentes mediante uma série de experimentos, dispostos de modo a corrigir objetivos e meios com base nos resultados conseguidos.

12. A sociedade aberta

Desse modo, as teses metodológicas do historicismo, segundo Popper, constituem o suporte teórico mais válido das ideologias totalitárias. E ele procura provar essa opinião nos dois volumes de *A sociedade aberta e seus inimigos.* Com essa obra, Popper *passa da crítica metodológica ao ataque ideológico contra o historicismo, visto como filosofia reacionária e como defesa da "sociedade fechada" contra a "sociedade aberta",* ou seja, como defesa de uma sociedade totalitária concebida organicamente e organizada tribalmente segundo normas não modificáveis. Ao contrário, a sociedade aberta, na sua concepção, configura-se inversamente como sociedade baseada no exercício crítico da razão humana, como sociedade que não apenas tolera como também estimula, em seu interior e por meio das *instituições democráticas,* a liberdade dos indivíduos e dos grupos tendo em vista a solução dos problemas sociais, ou seja, tendo em vista contínuas *reformas.* Mais precisamente, Popper concebe a *democracia* como a conservação e o aperfeiçoamento contínuo de determinadas *instituições,* particularmente as que oferecem aos governados a possibilidade efetiva de criticar os seus governantes e substituí-los sem derramento de sangue. Mas, com isso, Popper não quer dizer que, precisamente por ser tal, o democrático deva aceitar a subida do totalitário ao poder.

Escreve Popper no segundo volume de *A sociedade aberta e seus inimigos:* "Eu não sou contrário à revolução violenta em todos os casos e em todas as circunstâncias. Junto com alguns pensadores cristãos da Idade Média e do Renascimento, que admitiram o recurso ao tiranicídio, creio que, sob uma tirania, pode verdadeiramente não haver nenhuma outra possibilidade e que a revolução violenta pode se justificar. Mas creio também que qualquer revolu-

ção desse tipo deva ter por objetivo *apenas* a instauração da democracia. E, por democracia não entendo em absoluto alguma coisa de vago, como 'o governo do povo' ou 'o governo da maioria', e sim o conjunto de instituições (dentre elas, especialmente, as eleições gerais, isto é, o direito do povo a dispensar os governantes) que permitam o controle público dos governantes e sua dispensa pelos governados e que permitam aos governados obterem reformas sem recorrer à violência e até contra a vontade dos governantes. Em outras palavras, o uso da violência só se justifica sob uma tirania que torne impossível as reformas sem violência e deveria ter somente um objetivo: o de concretizar um estado de coisas que torne possível as reformas sem violência".

Portanto, para Popper, o recurso à violência só se justifica para a derrubada da tirania e, uma vez instaurada a democracia, contra as tentativas de derrubá-la. E, para tornar clara a teoria da democracia, Popper fixa os seguinte pontos:

"1) A democracia não pode ser caracterizada completamente apenas como governo da maioria, embora a instituição das eleições gerais seja da máxima importância. Com efeito, uma maioria pode governar de maneira tirânica. (A maioria dos que têm estatura inferior a seis pés pode decidir que a minoria composta dos que têm altura superior a seis pés é que deve pagar todos os impostos.) Em uma democracia, os poderes dos governantes devem ser limitados e o critério de uma democracia é este: em uma democracia, os governantes — isto é, o governo — podem ser dispensados pelos governados sem derramamento de sangue. Assim, se os homens que estão no poder não salvaguardam aquelas instituições que garantem à minoria a possibilidade de trabalhar pela mudança pacífica, seu governo é tirania.

2) Devemos distinguir somente entre duas formas de governo, isto é, aquela que possui instituições desse tipo e todas as outras, vale dizer, entre democracia e tiranias.

3) A constituição democrática consistente deve excluir somente um tipo de mudança no sistema legal, ou seja, aquele tipo de mudança que pode pôr em perigo o seu caráter democrático.

4) Na democracia, a proteção integral das minorias não deve se estender àqueles que violam a lei, especialmente àqueles que incitam os outros à derrubada violenta da democracia.

5) Uma linha política voltada para a instauração de instituições dedicadas à salvaguarda da democracia deve atuar sempre com base no pressuposto de que pode haver tendências antidemocráticas latentes, tanto entre os governados como entre os governantes.

6) Se a democracia for destruída, todos os direitos serão destruídos: ainda que fossem mantidas certas vantagens econômi-

cas gozadas pelos governados, elas o seriam somente com base na resignação.

7) A democracia apresenta um precioso campo de batalha para qualquer reforma razoável, dado que permite a realização de reformas sem violência. Mas, se a defesa da democracia não se torna a preocupação predominante em toda batalha particular travada nesse campo maior de batalha, as tendências antidemocráticas latentes que estão sempre presentes — e que recorrem aos que padecem dos efeitos estressantes da civilização — podem provocar a derrocada da democracia. Se a compreensão desse princípios ainda não estiver desenvolvida suficientemente, é preciso promovê-la. A linha política oposta pode ser fatal, pois pode implicar na perda da batalha mais importante, que é a batalha pela própria democracia".

Depois de escrever tudo isso em 1945, Popper, mais recentemente, reafirmou que as características da sociedade aberta são pelo menos duas: "Em primeiro lugar, em uma sociedade aberta, é possível a livre discussão. E essa discussão exerce influência sobre a política. Em segundo lugar, existem instituições para a proteção da liberdade e dos menos favorecidos".

Diz ainda Popper: "Creio que (a sociedade aberta) é ao mesmo tempo realidade e ideal. A sociedade poderá ser mais madura, mais desenvolvida e mais aberta em uma democracia do que em outra. Em que medida ela é boa ou má é algo que depende de muitos fatores: dos seus precedentes históricos, de sua tradição, de suas instituições políticas, de seus métodos de educação — e, por fim, dos homens que conferem a essas instituições o seu conteúdo vital. Proponho que se trace uma linha de demarcação bem precisa entre democracia e ditadura. Vive-se em democracia quando existem instituições que permitem derrubar o governo sem recorrer à violência, isto é, sem chegar à repressão física de seus componentes. Mas, quando existe a democracia, ela abre caminho para se chegar à sociedade realmente aberta. Trata-se de algo gradual. Eu creio na razão, isto é, creio que todos devemos trabalhar para assegurar um comportamento como o que descrevi. Naturalmente, não creio que isso seja fácil ou que todos os homens sejam sempre razoáveis: eu só raramente o sou. Também não creio no poder da razão ou na força da razão. Creio muito mais que nós podemos optar entre razão e violência, que a razão é a única alternativa para o emprego da violência e que o emprego da violência evitável é delituoso".

E Popper acrescenta: "A violência gera sempre maior violência. E as revoluções violentas matam os revolucionários e corrompem os seus ideais. Os sobreviventes são apenas os mais hábeis especialistas na arte de sobreviver (...). Eu considero que somente na democracia, na sociedade aberta, é que temos a possibilidade de

eliminar qualquer inconveniente. Se destruirmos esse ordenamento social com a revolução violenta, não somente seremos responsáveis pelos pesados sacrifícios da própria revolução, mas também criaremos uma situação que tornará impossível a eliminação dos problemas sociais, da injustiça e da opressão. Eu sou pela liberdade individual e odeio como poucos o excesso de poder do Estado e a arrogância das burocracias. Mas, infelizmente, o Estado é um mal necessário: é impossível prescindir completamente dele. E, lamentavelmente, é verdade que, quanto mais numerosos são os homens, mais se torna necessário o Estado. Com a violência, pode-se aniquilar facilmente a humanidade. O que se faz necessário é trabalhar por uma sociedade mais racional, na qual os conflitos sejam resolvidos racionalmente em proporção sempre maior. Eu disse "uma sociedade mais racional". Na verdade, nenhuma sociedade é racional, mas existe uma sociedade que é mais racional do que a existente e em cuja direção nós temos o dever de caminhar. Essa é aspiração realista e não utopia!"

Em essência, para Popper, é democrática a sociedade que possui instituições democráticas. Mas é preciso ficar atento, adverte ele, pois as instituições são como fortaleza: resistem se a guarnição for boa. Ademais, para ele, os maiores ideais humanitários constituem-nos a justiça e a liberdade. *Mas ele constrói uma hierarquia em que a liberdade vem antes da justiça,* já que, em uma sociedade livre, mediante a crítica intensa e reformas sucessivas, também se poderá caminhar para a justiça, ao passo que, na sociedade fechada, na tirania ou na ditadura, onde não é possível a crítica, a justiça tampouco será alcançada: aqui, só haverá sempre a classe privilegiada dos servos do tirano.

Para concluir, devemos dizer que, por detrás de tudo isso, por detrás dessa *defesa racional e apaixonada* das instituições democráticas, existe o que Popper chama de *fé na razão:* "O racionalismo atribui valor à argumentação racional e à teoria, bem como ao controle com base na experiência. Mas essa decisão em favor do racionalismo, por seu turno, não se pode demonstrar pela argumentação racional e da experiência. Ainda que se possa submetê-la à discussão, ela repousa em última análise na decisão irracional, na fé, na razão. Mas essa opção em favor da razão não é de ordem puramente intelectual, senão de ordem moral. Ela condiciona toda a nossa atitude em relação aos outros homens e em relação aos problemas da vida social. E está estreitamente relacionada à fé na racionalidade do homem, no valor de cada homem. O racionalismo pode se acompanhar de atitude humanitária, muito melhor do que o irracionalismo, com a sua rejeição da igualdade dos direitos. Naturalmente, os indivíduos humanos em particular são desiguais sob muitos aspectos. Isso porém, não está em contraste com a

exigência de que todos sejam tratados do mesmo modo e de que todos tenham direitos iguais. A igualdade diante da lei não é fato, e sim instância política que repousa sobre opção moral. A fé na razão, inclusive na razão dos outros, implica idéias de imparcialidade, de tolerância, de rejeição de toda pretensão autoritária".

13. Os inimigos da sociedade aberta

Tipificado o historicismo como concepção centrada na fé em leis férreas de desenvolvimento da história humana em sua inteireza, leis que não permitem ao homem sonhos utópicos nem planos racionais de reconstrução social, Popper vê então emergir o conúbio entre historicismo e revolta contra a sociedade aberta já em Heráclito, mais precisamente em sua idéia de um destino impiedoso. Para Heráclito, esse aristocrático desiludido, todas as coisas se assemelham às chamas: não coisas, mas *processos.* Entretanto, depois de ter reduzido todas as coisas a chamas, a processos (como a queima), Heráclito descobre nelas uma lei e uma medida, introduzindo então novamente, no processo do mundo, uma ordem predeterminada dos acontecimentos: *a férrea lei do destino oculto sob a "aparente" contingência.*

Todavia, a expressão mais relevante do historicismo no pensamento antigo, para Popper, é a doutrina político-social de Platão. Platão é o corifeu da reação contra a sociedade aberta da democracia ateniense; é o teórico de um Estado ideal, que deveria significar a suspensão de qualquer mudança sociopolítica; ou seja, *é o teórico de Estado petrificado,* estruturado com base em rígida divisão de classes e sob o domínio exclusivo dos filósofos-reis, que, educados institucionalmente pelo Estado, tutelam o próprio Estado da decadência, no sentido que impedem os movimentos políticos, já que, na opinião de Platão, o movimento político, com base na lei do desenvolvimento histório, não pode deixar de levar à decadência e à degenerescência.

Assim, diz Popper, o tribalismo e c totalitarismo aparecem com toda a evidência em Platão: são o aspecto político da fé historicista na lei histórica da decadência, que, por seu turno, está ligada à concepção essencialista no âmbito da metodologia cognoscitiva. Com isso, está claro quanto Platão está distante de Sócrates. O filósofo de Platão, com efeito, não é o modesto pesquisador socrático da verdade (e, portanto, o democrata que pensa e atua na pólis, criticamente, para melhorar suas leis, sabendo inclusive morrer por elas), e sim o orgulhoso dono da verdade. Assim, usando uma expressão de G. Ryle, pode-se concluir que Platão, na opinião de Popper, foi o Judas de Socrates e que *A Re-*

pública foi, para Platão, não só o seu *O Capital,* mas também o seu *Mein Kampf.*

Passando da Antigüidade para os dias mais recentes, Popper nota a reiteração da ideologia historicista e de seus nefastos efeitos em Hegel e Marx. Diz Popper que, com Hegel, inicia-se na filosofia o período da desonestidade: centrada na idéia do desenvolvimento dialético inexorável e no pressuposto da identidade entre o real e o racional, toda a filosofia hegeliana *nada mais é do que a justificação e a apologia do Estado prussiano e do mito da horda.*

Naturalmente, Hegel nos fez compreender, diz Popper, que os homens não começam sua vida como se ela fosse papel em branco, que não é possível para os homens criarem um mundo de pensamento do nada e que, em ampla medida, os seus pensamentos são produto de herança. Mas, apesar disso, a sua filosofia é uma das maiores mentiras que já foram assacadas contra a sociedade aberta. Ela é o arsenal dos movimentos totalitários modernos. Foi o arsenal do nazismo e da deplorável fé fascista, doutrina materialista e ao mesmo tempo mística, totalitária e ao mesmo tempo tribal. E é ainda do hegelianismo que, segundo Popper, brotam os piores aspectos do marxismo, ou seja, o seu historicismo e o seu totalitarismo.

A propósito de Marx, entretanto, deve-se destacar que Popper encontra-se dividido em profundo *odi et amo.* Com efeito, o autor escreve que Marx foi leal, autêntico e realista pesquisador da verdade; que ele realizou uma tentativa leal de aplicar os métodos racionais aos problemas mais prementes da vida social; que ele nos abriu os olhos e aguçou nossa visão a propósito de muitas questões novas; que é impensável o retorno à ciência social pré-marxista, tanto que todos os estudiosos modernos (inclusive o próprio Popper) são devedores de Marx, ainda que não se apercebam disso; que não se pode duvidar de modo algum do impulso humanitário do marxismo e do fato de que Marx deseja vir em auxílio dos explorados. Ademais, Popper concorda com a crítica que Marx, em *O Capital,* faz ao *laissez faire* capitalista e também concorda com a desconfiança que ele nutria em relação à retórica moralizante e do farisaísmo.

Mas, apesar disso, *Popper acusa Marx de ser falso profeta.* Diz ele que, sobretudo no Marx de *O Capital,* o historicismo dialético hegeliano se transforma na afirmação de determinismo metafísico econômico que, tomando emprestado da cultura da época os preconceitos cientificistas, funda a *profecia* marxista da futura sociedade comunista e, com isso, a atitude utopista-profética e a conseqüente ideologia totalitária. Assim, podemos ver que, em relação ao marxismo, mais uma vez, os elementos contra os quais Popper se lança são o historicismo e o totalitarismo, a fé em leis inelutáveis e absolutas da história humana, a crença escatológica e pseudo-

religiosa no advento *necessário* e *iminente* do paraíso sobre a face da terra.

Segundo Popper, as análises sociológicas e econômicas que Marx realizou sobre a sociedade de seu tempo, ainda que um pouco unilaterais, eram excelentes. Em suma, Marx teve grande êxito em sua análise enquanto examinou as instituições e suas funções. *Mas faliu tão logo se transformou em profeta. Sua falência deriva da miséria do historicismo, que é tão somente uma superstição.*

Popper, que nutria muito mais simpatia pelo *ativismo* do jovem Marx do que pelo *determinismo* cientificista e profético do Marx de *O Capital,* afirma que *o marxismo "científico"* está morto, mas que "o seu radicalismo moral ainda continua vivo e é nossa tarefa mantê-lo vivo, salvando do caminho em que se move, ao contrário, o seu radicalismo político. O marxismo 'científico' está morto, mas o seu sentido de responsabilidade social e o seu amor à liberdade devem continuar a viver".

Capítulo XXXVIII

A EPISTEMOLOGIA PÓS-POPPERIANA

1. Thomas S. Kuhn e a estrutura das revoluções científicas

1.1. Paradigmas, ciência normal e anomalias

Juntamente com Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend e Larry Laudan, Thomas S. Kuhn integra o pugilo de conhecidos epistemólogos pós-popperianos que desenvolveram suas teorias epistemológicas sempre em contato mais estreito com a história da ciência.

Em 1963, Kuhn publicou o livro *A estrutura das revoluções científicas,* sustentando que a *comunidade científica* se constitui através da aceitação de teorias que Kuhn chama de *paradigmas.* Escreve ele: "Com esse termo, quero indicar conquistas científicas universalmente reconhecidas, que por certo período fornecem um modelo de problemas e soluções aceitáveis aos que praticam em certo campo de pesquisas".

Na realidade, Kuhn utiliza o termo *paradigma* em mais de um sentido. Entretanto, ele próprio explica que a função do paradigma, hoje cumprem-na os manuais científicos, por meio dos quais o jovem estudante é iniciado na comunidade científica, antigamente cumpriam-na os clássicos da ciência, como a *Física* de Aristóteles, o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Principia* e a *Ótica* de Newton, a *Eletricidade* de Franklin, a *Química* de Lavoisier ou a *Geologia* de Lyell. Por essa razão, a *astronomia ptolemaica* (ou a *copernicana*), a *dinâmica aristotélica* (ou a *newtoniana*) são todas paradigmáticas, a exemplo do *fixismo* de Lineu, da *teoria da evolução* de Darwin ou da *teoria da relatividade* de Einstein.

Assim como uma comunidade religiosa pode ser reconhecida pelos dogmas específicos em que acredita ou como um partido político agrega seus membros em torno de valores e finalidades específicos, da mesma forma é uma teoria paradigmática que institui uma comunidade científica, que, por força e no interior dos temas paradigmáticos, realiza o que Kuhn chama de *ciência normal.* A ciência normal é "a tentativa esforçada e devotada de forçar a natureza dentro dos quadros conceituais fornecidos pela educação profissional". Significa "a pesquisa estavelmente baseada em um ou mais resultados alcançados pela ciência do passado, aos quais uma comunidade científica particular, por certo período de tempo, reconhece a capacidade de constituir o fundamento de sua práxis ulterior".

E essa práxis ulterior — a ciência normal — está em tentar realizar as *promessas de paradigma,* determinando os fatos relevantes (para o paradigma), confrontando (por exemplo, mediante medidas sempre mais exatas) os fatos com a teoria, articulando os conceitos da própria teoria, ampliando os campos de aplicação da teoria. Fazer ciência normal, portanto, significa resolver quebra-cabeças *(puzzles),* isto é, problemas definidos pelo paradigma, que emergem do paradigma ou que se inserem no paradigma, razão por que o insucesso da solução de um quebra-cabeças não é visto como insucesso do paradigma, mas muito mais como insucesso do pesquisador, que não soube resolver uma questão para a qual o paradigma diz (e promete) que existe solução. Essa é situação análoga à do jogador de xadrez que, quando não soube resolver um problema e perde, acha que isso aconteceu porque ele não é capaz e não porque as regras do xadrez não funcionem.

A ciência normal, portanto, é *cumulativa* (constroem-se instrumentos mais potentes, efetuam-se medidas mais exatas, precisam-se os conceitos da teoria, ampliam-se a teoria a outros campos etc.) e o cientista normal não procura a novidade. E, no entanto, a *novidade* deve aparecer *necessariamente,* pela razão de que a articulação *teórica* e *empírica* do paradigma aumenta o conteúdo informativo da teoria e, portanto, a expõe ao risco do desmentido (com efeito, quanto mais se diz, mais se está arriscado a errar; quem não diz nada, não erra nunca; se diz pouco, arrisca apenas a cometer poucos erros).

Tudo isso explica aquelas *anomalias* que, em dado momento, a comunidade científica tem de enfrentar e que, resistindo aos reiterados assaltos paradigmáticos, determinam a *crise do paradigma.* Com a crise do paradigma, inicia-se o período da *ciência extraordinária:* o paradigma é submetido a processo de desfocamento, os dogmas são postos em dúvida e conseqüentemente, suavizam-se as normas que governam a pesquisa normal.

Em suma, postos diante de anomalias, os cientistas perdem a confiança na teoria que antes haviam abraçado. E a perda de ponto sólido de partida se expressa no recurso à discussão filosófica sobre os fundamentos e a metodologia. Esses são os sintomas da crise, que cessa quando, do cadinho daquele período de pesquisa desconjuntada que é a ciência extraordinária, consegue emergir novo paradigma, sobre o qual se articulará novamente a ciência normal, que, por seu turno, depois de um período de tempo talvez bastante longo, levará a novas anomalias e assim por diante.

1.2. **As revoluções científicas**

Kuhn descreve a passagem a novo paradigma (da astronomia ptolemaica à copernicana, por exemplo) como uma reorientação gestáltica: quando abraça novo paradigma, por exemplo, a comunidade científica manipula o mesmo número de dados que antes, mas inserindo-os em relações diferentes de antes. Ademais, a passagem de um paradigma a outro, para Kuhn, é o que constitui uma revolução científica. Mas — e esse é um dos problemas mais candentes suscitados por Kuhn — *como* ocorre a passagem de um paradigma para outro? Essa passagem se realiza por motivos racionais ou não?

Pois bem, diz Kuhn que "paradigmas sucessivos nos dizem coisas diferentes sobre os objetos que povoam o universo e sobre o comportamento de tais objetos". E "precisamente por se tratar de passagem entre incomensurável, a passagem de um paradigma para outro, oposto, não se pode realizar com um passo cada vez, nem imposto pela lógica ou por experiência, neutra. Como a reorientação gestáltica, ela deve se dar toda de uma vez (ainda que não em um só instante) ou então não se realizará de modo algum". Assim, talvez Max Planck tenha razão quando, em sua *Autobiografia,* fez questão de observar com tristeza que "uma nova verdade científica não triunfa convencendo os seus opositores e fazendo-lhes ver a luz, e sim muito mais porque os seus opositores acabam por morrer e cresce uma nova geração a ela habituada".

Na realidade, Kuhn afirma que "a transferência da confiança de um paradigma para outro é experiência de *conversão* que não pode ser imposta pela força". Mas então por que e em que bases se verifica essa experiência de conversão? "Os cientistas em particular abraçam novo paradigma por todo tipo de razões e, habitualmente, por várias razões ao mesmo tempo. Algumas dessas razões — como, por exemplo, o culto ao sol, que contribuiu para converter Kepler ao copernicanismo — encontram-se completamente fora da esfera da ciência. Outras razões podem depender de indiossincrasias autobiográficas e pessoais. Até a nacionalidade ou a reputação anterior do inovador e de seus mestres pode, por vezes, desempenhar papel

importante (...). Provavelmente, a pretensão mais importante posta pelos defensores de novo paradigma seja aquela de estar em condições de resolver os problemas que levaram o velho paradigma à crise. Quando pode ser posta legitimamente, essa pretensão constitui freqüentemente a argumentação mais eficaz a favor".

Ademais, deve-se considerar que, por vezes, a aceitação de novo paradigma não se deve ao fato de que ele resolve os problemas que o velho paradigma não consegue resolver, mas sim a promessas que dizem respeito a outros campos. E existem até razões estéticas que introduzem um cientista ou um grupo de cientistas a aceitar um paradigma.

Entretanto, afirma Kuhn, "nos debates sobre os paradigmas, não se discutem realmente as suas respectivas capacidades para resolver os problemas, ainda que, com razão, normalmente sejam utilizados termos que a elas se refiram. O ponto em discussão, ao contrário, consiste em decidir que paradigma deve guiar a pesquisa no futuro, em torno de problemas que, muitas vezes, nenhum dos dois competidores pode ainda pretender seja capaz de resolver completamente. É preciso decidir entre formas alternativas de desenvolver a atividade científica e, dadas as circunstâncias, essa decisão deve-se basear mais nas promessas futuras do que nas conquistas passadas. Quem abraça novo paradigma desde o início, amiúde o faz a despeito das provas fornecidas pela solução dos problemas. Ou seja, ele deve ter confiança de que o novo paradigma, no futuro, conseguirá resolver muitos dos vastos problemas que tem à sua frente, sabendo somente que o velho paradigma não conseguiu resolver alguns. Uma decisão desse tipo pode ser tomada com base na fé".

Assim, para que o paradigma possa triunfar, deve primeiro conquistar (às vezes, com base em considerações pessoais ou em considerações estéticas inarticuladas) "alguns defensores, que o desenvolverão até um ponto em que muitas argumentações sólidas podem ser produzidas e multiplicadas. Mas, quando existem, essas argumentações também não são individualmente decisivas. Visto que os cientistas são homens racionais, uma ou outra argumentação acabará por persuadir muitos deles. Não existe, porém, nenhuma argumentação em particular que possa ou deva persuadir a todos. O que se verifica não é tanto uma única conversão de grupo, e sim muito mais progressivo deslocamento da distribuição de confiança pelos especialistas".

1.3. **O desenvolvimento ateleológico da ciência**

Pergunta-se, porém: a passagem de um paradigma a outro implica em *progresso?* O problema é complexo. Entretanto, "so-

mente durante os períodos de ciência 'normal' é que o progresso parece evidente e seguro", ao passo que "durante os períodos de revolução, quando as doutrinas fundamentais de um campo estão mais uma vez em discussão, surgem repetidamente dúvidas sobre a possibilidade da continuação do progresso se for adotado este ou aquele dos paradigmas que se defrontam".

Naturalmente, quando um paradigma se afirma, seus defensores o encaram como progresso. Mas Kuhn pergunta: progresso *em que direção?* Com efeito, diz ele, o processo que vemos na evolução da ciência é um processo de evolução *a partir de* estágios primitivos, o que não significa, porém, que tal processo leve a pesquisa sempre para mais perto da verdade ou em direção a algo. Pergunta-se ele: "Seria necessário existir tal objetivo? Não é possível explicar a existência da ciência como o seu sucesso em termos de evolução a partir do estado do conhecimento possuído pela comunidade em cada dado período de tempo? Adiantará verdadeiramente alguma coisa imaginar que exista uma explicação da natureza completa, objetiva e verdadeira e que a medida apropriada da conquista científica é medida em que ela se aproxima desse objetivo final? Se aprendemos a substituir a evolução na direção daquilo que queremos conhecer pela evolução a partir daquilo que conhecemos, grande número de inquietantes problemas pode se dissolver no curso desse processo". Assim como na evolução biológica, também na evolução da ciência nos encontramos diante de processo que se desenvolve constantemente *a partir de* estágios primitivos, mas que não tende *a* nenhuma meta.

2. Imre Lakatos e a metodologia dos programas de pesquisa científica

2.1. Três tipos de falseacionismo

As idéias de Kuhn sobre o desenvolvimento da ciência foram objeto de muitas críticas. Assim, por exemplo, em seu escrito *A ciência normal e seus perigos* (1966), Popper ressaltou que a ciência normal, no sentido de Kuhn, existe verdadeiramente, mas que ela "é a atividade do profissional não revolucionário ou, mais precisamente, não muito crítico, do cultor de disciplinas científicas que aceita o dogma predominante de sua época, não quer pô-lo à discussão e que só aceita nova teoria revolucionária se quase todos os outros estiverem prontos a aceitá-la — ou seja, se ela se tornar moda por uma espécie de arrebatador consenso universal".

Por tudo isso, na opinião de Popper, o cientista normal é mal educado: ele foi educado em espírito dogmático, é vítima de

doutrinamento ("é pessoa que se deveria lamentar"), o que não basta, porque a tese da incomensurabilidade dos paradigmas, segundo Popper, é mito que, em nossa época, constitui "o baluarte do irracionalismo". A tese que Popper opõe à idéia kuhniana da incomensurabilidade é que ela "exagera a dificuldade, fazendo-a tornar-se impossibilidade". Por fim, sempre na opinião de Popper, o esquema proposto por Kuhn pode ser bom para o desenvolvimento da astronomia, porém não se adapta à evolução da teoria da matéria, da ciência biológica, por exemplo, de Darwin e Pasteur em diante. Em relação ao problema da matéria, mais particularmente, escreve Popper, tivemos "pelo menos três teorias dominantes em competição desde a Antigüidade: as teorias da continuidade, as teorias atômicas e as teorias que procuravam conciliar as duas".

Outro ataque crítico às idéias de Kuhn é o do epistemólogo John Watkins — sucessor de Popper na London School of Economics and Political Science —, que censurou Kuhn por conceber a comunidade dos cientistas como seita religiosa, ao invés de como vivaz, mas, todavia, ordenada (pelas regras do método) república de cientistas. Contra a idéia de paradigma que domina quase teologicamente a comunidade dos cientistas e contra a idéia de desenvolvimento da ciência que deveria proceder por meio de catástrofes sucessivas também se ergue Imre Lakatos.

A idéia de fundo da imagem da ciência proposta por Lakatos é que *a ciência é, foi e deveria ser uma competição entre programas de pesquisa rivais.* E essa idéia, segundo Lakatos, caracteriza o falseacionismo metodológico sofisticado, concepção que Lakatos desenvolve nas pegadas de Popper. O falseacionismo metodológico sofisticado se distingue do falseacionismo metodológico ingênuo.

O *falseacionismo dogmático* consiste na idéia de que a ciência se desenvolve através de conjecturas ousadas e *falseações infalíveis.* Entretanto, observa Lakatos, tal idéia — assumida por alguns cientistas e propagada também por certos filósofos como A. J. Ayer — não é a mesma idéia de Popper. E está equivocada. Equivocada porque a base empírica da ciência (vale dizer, os protocolos, ou seja, as proposições de observação) não é certa, razão por que não ocorrem falseações infalíveis ou incontrovertíveis: as nossas falseações também podem ser equivocadas.

Por seu turno, o *falseacionismo metodológico ingênuo* o erro dos falseacionistas dogmáticos, sustentando (como Popper já havia bem evidenciado na *Lógica da descoberta científica)* que a base empírica da ciência não é infalível, como não são incontrovertíveis as hipóteses auxiliares que servem para o controle da hipótese que propusemos como tentativa de solução do problema que nos interessa resolver.

Entretanto, diz Lakatos, apesar dos seus méritos, o falseacionismo metodológico ingênuo também é insatisfatório. E é insatisfatório porque concebe o desenvolvimento da ciência como uma série de duelos *sucessivos* entre uma teoria e os fatos, ao passo que, para Lakatos, as coisas não se realizam desse modo, pela razão que a luta entre o teórico e o factual sempre ocorre pelo menos entre três partes: *as duas teorias em competição e os fatos.* Tudo isso explicaria o fato de que uma teoria não é descartada quando algum fato a contradiz, mas somente quando a comunidade científica tem à disposição teoria melhor do que a anterior: assim, por exemplo, a mecânica de Newton só foi rejeitada depois que se passou a contar com a teoria de Einstein.

2.2. Os programas de pesquisa científica

Até aqui, falamos de teorias (de teorias em competição), mas, para dizer a verdade, Lakatos fala de *programas de pesquisa científica.* Para compreender o que é um programa de pesquisa científica, basta pensar no mecanicismo de Descartes ou no de Newton, na teoria da evolução de Darwin e, antes deles, no copernicanismo. Um programa de pesquisa é uma sucessão de teorias, T_1, T_2, T_3, T_4, que se desenvolve a partir de *núcleo central* que, por *decisão metodológica,* se mantém infalseável. É assim que um programa pode mostrar o seu valor, a sua fecundidade e a sua progressividade em relação a outro programa. Não é lícito deixar uma teoria morrer de doença infantil. E uma boa teoria precisa de tempo para se desenvolver.

Assim, *a história da ciência é e deveria ser história de programas de pesquisa em competição.* Esse é o núcleo da concepção lakatosiana da ciência e da história da ciência, concepção que, aliás, acentua a inter-relação entre as várias epistemologias e a historiografia da ciência, sobretudo no sentido de que esta pode retroagir como arma crítica sobre as várias idéias de ciência ou epistemologias.

Portanto, o núcleo central da reflexão epistemológica de Lakatos, reflexão centrada na *evolução* das ciências naturais, é dado pela idéia de *programa de pesquisa científica.* E essa é a idéia que deveria distinguir a posição de Lakatos tanto da de Kuhn como da de Popper. Com efeito, na opinião de Lakatos (a propósito da qual pode-se ver o seu ensaio *A história da ciência e suas reconstruções racionais),* "a *Logik der Forschung,* em seu conjunto, é aridamente abstrata e altamente a-histórica. Quando Popper se arrisca a fazer observações sobre a falseabilidade das maiores teorias científicas, cai em alguns despropositados equívocos lógicos ou distorce a história de modo a que ela se adapte à sua teoria da racionalidade".

Por outro lado, escreve Lakatos em *A falseação e a metodologia dos programas de pesquisa científicos* (1970), "segundo a concepção de Kuhn, a revolução científica é irracional, pois é material adequado para a psicologia da multidão". Para Kuhn, diz Lakatos, "a transformação científica — de um 'paradigma' para outro — é conversão mística que não é e não pode ser governada por normas racionais e que se encontra totalmente no âmbito da *psicologia (social) da descoberta.* A transformação científica é uma espécie de conversão religiosa".

Por seu turno, Lakatos move-se na problemática e na atmosfera do falseacionismo de Popper e, além do mais, também é influenciado por Kuhn (por exemplo, pela idéia da "função do dogma na pesquisa científica" e pela outra idéia do "progresso através das revoluções"), mas argumenta sem se deixar encapsular nem por um nem por outro pensador — e move-se com grande agilidade e sem preconceitos.

2.3. Como progride a ciência

Para Lakatos, *"é uma sucessão de teorias e não 'uma única teoria que é considerada como científica ou pseudoscientífica' "*. E uma série de teorias é *teoricamente progressiva* (ou constitui um deslizamento-de-problema teoricamente progressivo) "quando toda nova teoria tem conteúdo empírico excedente em relação às teorias que a precedem, ou seja, se prevê algum fato novo, inesperado até aquele momento". Também podemos dizer que "uma série de teorias teoricamente progressiva também é *empiricamente progressiva* (*ou "constitui um deslizamento-de-problema empiricamente progressivo")* quando parte desse conteúdo empírico excedente também é corroborado em certa medida, ou seja, quando toda nova teoria leva à descoberta real de algum *fato novo"*.

Entretanto, essa série de teorias, essa *continuidade*, "se desenvolve a partir de um programa genuíno de pesquisa elaborado desde o início. Esse programa consiste em normas metodológicas: algumas indicam que caminhos evitar *(heurística negativa)*, outras apontam que caminhos seguir *(heurística positiva)"*. Um programa de pesquisa, portanto, parte de decisões metodológicas que identificam algumas hipóteses que devem ser consideradas "não falseáveis" precisamente com base em decisão metodológica.

As hipóteses não falseáveis constituem o núcleo *(hard-core)* do programa e "todos os programas científicos de pesquisa podem ser caracterizados por seu 'núcleo' ". "A heurística negativa do programa nos impede de direcionar o *modus tollens* contra esse 'núcleo'. Devemos, ao contrário, usar a nossa engenhosidade para articular ou até elaborar 'hipóteses auxiliares' que formem um *cinturão de proteção* em torno do núcleo e devemos dirigir o *modus tollens* con-

tra *este último* novo objetivo. Esse *cinturão de proteção* de hipóteses auxiliares deve resistir ao ataque das verificações, ser adequado e readequado ou até completamente substituído, para defender o núcleo assim consolidado. Um programa de pesquisa tem êxito quando tudo isso leva a deslizamento progressivo do problema e não tem êxito quando leva a deslizamento regressivo do problema".

Por isso, um programa de pesquisa (basta pensar no programa de Newton) pode se desenvolver "em um mar de anomalias" (e esse, diz Lakatos, é o caso do programa de Prout) ou, como no caso de Bohr, proceder "com base em fundamentos incoerentes". E somente quando as sucessivas modificações do cinturão de proteção já não conseguem predizer fatos novos é que o programa se apresenta como regressivo. *"Tudo isso nos sugere que não se deve descartar um programa de pesquisa no nascedouro somente porque ele ainda não conseguiu superar um poderoso programa rival. Não se deveria abandoná-lo se, na suposição de que não tenha rivais poderosos, ele constituir um deslizamento-de-problema 'progressivo' (...). Enquanto, no seu nascedouro, um programa de pesquisa pode ser reconstruído racionalmente como um deslizamento-de-problema progressivo, ele deveria ser protegido durante certo tempo de poderoso rival estabilizado".*

Portanto, segundo Lakatos, a ciência é "um campo de batalha para programas de pesquisa ao invés de teorias isoladas". E *"a ciência madura consiste em programas de pesquisa que não somente antecipem fatos novos, mas também, em sentido importante, novas teorias auxiliares; diversamente do tosco esquema de ensaio-e-erro, a ciência, a ciência madura tem poder 'heurístico' "*. Para Lakatos, é nesse sentido que se pode ver a fraqueza de programas que, como o marxismo e o freudismo, "indefectivelmente moldam as suas reais teorias auxiliares nos marcos de alguns fatos, sem, ao mesmo tempo, antecipar outros fatos (que fato *novo* foi *previsto* pelo marxismo, digamos, de 1917 para cá?)".

3. A epistemologia anárquica de Paul K. Feyerabend

3.1. A anarquia epistemológica em função do progresso

O livro de Feyerabend *Contra o método* (2ª edição 1975) foi escrito na convicção de que "o *anarquismo,* embora não sendo talvez a filosofia política mais atraente, é sem dúvida excelente remédio para a *epistemologia* e para a *filosofia da ciência"*. Em essência, segundo Feyerabend, é preciso abandonar a quimera de que as normas "ingênuas e simplistas" propostas pelos epistemólogos podem explicar aquele "labirinto de interações" apresentado pela

história real: "A história em geral e a história das revoluções em particular são sempre mais ricas em conteúdos, mais variadas, mais multilaterais, mais vivas e mais 'astutas' do que pode ser imaginado até pelo melhor historiador e pelo melhor metodólogo". Conseqüentemente, o anarquismo epistemológico de Feyerabend consiste na tese de que "a idéia de um método que contenha princípios estáticos, imutáveis e absolutamente obrigatórios como guia para a atividade científica se defronta com consideráveis dificuldades quando é posta diante dos resultados da pesquisa histórica. Com efeito, podemos ver que não existe uma norma isolada, por mais plausível e por mais solidamente radicada na epistemologia que seja, que não tenha sido violada em alguma circunstância. Também se torna evidente que tais violações não são acontecimentos acidentais e que não são resultado de um saber insuficiente ou de desatenções que teriam podido ser evitadas. Pelo contrário, vemos que tais violações são necessárias para o progresso científico. Com efeito, uma das características que mais chamam a atenção nas recentes discussões sobre a história e a filosofia da ciência é a tomada de consciência do fato de que acontecimentos e desdobramentos como a invenção do atomismo na Antigüidade, a revolução copernicana, o advento da teoria atômica moderna (teoria cinética, teoria da dispersão, estéreoquímica, teoria quântica) e o surgimento gradual da teoria ondulatória da luz só se verificaram porque alguns pensadores *decidiram* não se deixar obrigar por certas normas metodológicas 'óbvias' ou porque *as violaram involuntariamente*".

Essa liberdade de ação, segundo Feyerabend, não é somente *fato* da história da ciência: "Ele é tão racional como *absolutamente necessário* para o crescimento do saber. Mais especificamente, pode-se demonstrar o seguinte: dada uma norma qualquer, por mais 'fundamental' ou 'necessária' ela seja para a ciência, há sempre circunstâncias nas quais é oportuno não somente ignorar a norma, mas também adotar o seu oposto. Por exemplo, há circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender hipóteses *ad hoc* ou hipóteses cujo conteúdo seja menor em relação ao das hipóteses alternativas existentes e empiricamente adequadas, ou ainda, hipóteses autocontraditórias etc. Há inclusive circunstâncias — que, aliás, se verificam bastante freqüentemente — nas quais o *raciocínio* perde o seu aspecto orientado para o futuro, tornando-se até obstáculo para o progresso".

3.2. A anarquia epistemológica e a história da ciência

Feyerabend apresenta um caso histórico como suporte de sua *metodologia anárquica:* "O desenvolvimento do ponto de vista

copernicano, de Galileu ao século XX, é exemplo perfeito da situação que me proponho descrever. O ponto de partida é constituído por forte convicção que contrasta com a razão e a experiência contemporânea. A convicção se difunde e encontra apoio em outras convicções, igualmente irracionais ou até mais (a lei da inércia, o telescópio)".

"A pesquisa é então desviada para outras direções, constroem-se novos tipos de instrumentos, os dados da observação e da experiência são relacionados de novos modos a teorias, até que surge uma ideologia bastante rica a ponto de fornecer argumentações independentes para cada dado isolado e bastante ágil para encontrar argumentações desse tipo toda vez que parecer que elas são exigidas. Hoje podemos dizer que Galileu estava no caminho certo, já que a sua tenaz pesquisa sobre aquilo que, na época, parecia uma cosmologia errada acabou por criar os materiais necessários para defendê-la contra todos os que estão dispostos a aceitar uma opinião somente quando ela se expressa de certo modo e que só acredita nela se contiver certas frases mágicas, designadas como protocolos ou informes de observação".

"E isso não é uma exceção, e sim o caso normal: as teorias só se tornam claras e racionais *depois* de partes incoerentes delas terem sido usadas por muito tempo. Essa antecipação parcial, irracional, absurda e violadora de todo método revela-se, portanto, um pressuposto inevitável da clareza e do sucesso empírico".

Portanto, Feyerabend propõe a tese de que as violações às normas do método não são somente um dado de fato, "mas são necessárias para o progresso científico", procura fundamentar sua tese falando do caso histórico do desenvolvimento do copernicanismo de Galileu ao século XX, caso que trata muito difusamente no seu livro, e conclui afirmando: "Está claro, portanto, que a idéia de método fixo ou de teoria fixa da racionalidade se apóia em visão excessivamente ingênua do homem e do seu ambiente social. Para os que não querem ignorar o rico material fornecido pela história e que não se propõem a empobrecê-lo para comprazer aos seus mais baixos instintos e à sua sede de segurança intelectual na forma da clareza, da precisão, da 'objetividade' e da 'veracidade' estará claro que existe apenas *um* princípio que pode ser defendido em *todas* as circunstâncias e em *todas* as fases do desenvolvimento humano. É o princípio de que *qualquer coisa pode dar certo*".

3.3. A provocação de "Contra o método"

O livro de Feyerabend pretende ser deliberadamente provocador em relação aos esforços, tanto de Lakatos como, sobretudo, de Popper, no sentido de construir um instrumental ordenado de

normas em condições de guiar os procedimentos e as decisões do cientista militante. Entretanto, não seria despropositado observar que Feyerabend critica um Lakatos e sobretudo um Popper freqüentemente construídos sob medida para servirem de alvo.

Assim, por exemplo, Feyerabend diz que, se quisermos progresso na ciência, às vezes é preciso deixar de seguir e até ir contra a norma de que "não se devem introduzir hipóteses ad hoc". Entretanto, Popper não é tão ingênuo como pensa Feyerabend, já que ele é claro sobre o fato de que hipóteses que hoje são ad hoc podem se tornar verificáveis (e, portanto, não ad hoc) amanhã, como aconteceu com a hipótese do neutrino de Pauli, de modo que, como escreve Popper, não devemos "pronunciar um edito tão severo contra as hipóteses ad hoc".

Feyerabend sustenta que "existem circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender (...) hipóteses cujo conteúdo seja menor em relação ao das hipóteses alternativas existentes e empiricamente adequadas". Na intenção de Feyerabend, essa contranorma opor-se-ia à norma popperiana de que é preferível uma teoria com mais conteúdo a uma teoria com menos conteúdo. Ora, também neste caso Feyerabend simplifica arbitrariamente as coisas, já que ninguém proíbe ninguém de abraçar e trabalhar uma teoria que *hoje* tenha menor conteúdo informativo comprovado do que outra teoria, mas que tem conteúdo ainda maior por comprovar, sendo muito rica e, logicamente, mais promissora do que a teoria no auge, de conseqüências empiricamente comprováveis.

Feyerabend afirma também que "existem circunstâncias nas quais é aconselhável introduzir, elaborar e defender (...) hipóteses que contradigam resultados experimentais bem estabelecidos e universalmente aceitos". Essa contranorma de Feyerabend volta-se contra a norma popperiana segundo a qual uma teoria deve-se considerar refutada quando existem dados experimentais bem estabelecidos que a contradizem. Entretanto, foi o próprio Popper quem acentuou o fato de que não se deve confundir a *refutação* de uma teoria com a sua *rejeição,* "ou seja, com a necessidade de que se abandone a teoria e, mais especificamente, se deixe de trabalhar nela. Com efeito, enquanto a primeira (a refutação) constitui, dada a aceitação de uma situação refutante, questão lógica, a segunda é questão de metodologia, dependendo, entre outras coisas, das teorias alternativas disponíveis. (Amiúde eu destaquei a premência de se trabalhar com mais de uma hipótese, relacionadas tanto com a falseação, 'hipóteses falseantes', como com o crescimento da ciência em geral)".

Ademais, Feyerabend defendeu a não-confrontabilidade (e, portanto, a não aplicabilidade da teoria da verossimilhança de

Popper) entre teorias ou pontos de vista cosmológicos muito gerais, de modo que, por exemplo, a mecânica de Newton e a teoria da relatividade de Einstein seriam incomensuráveis, enquanto, na mecânica newtoniana, as formas, as massas, os volumes e os intervalos de tempo seriam propriedades muito fundamentais dos objetos físicos, ao passo que, para a teoria da relatividade, "as formas, as massas, os volumes e os intervalos de tempo são relações entre objetos físicos e sistemas de coordenadas que podem mudar, *sem nenhuma interferência física,* quando substituímos um sistema de coordenadas por outro". A respeito disso, Popper observou que, enquanto duas visões religiosas ou filosóficas do mundo são incomensuráveis, duas teorias, que tentam resolver a mesma família de problemas, são comensuráveis, como ocorre entre a teoria de Newton e a de Einstein.

4. Larry Laudan e a metodologia das tradições de pesquisa

4.1. O objetivo da ciência é o de resolver problemas

A idéia central de Larry Laudan é a de que "a ciência visa fundamentalmente à solução dos problemas". Em *O progresso científico* (1977), Laudan delineou "as implicações, para a história e a filosofia da ciência, do ponto de vista que concebe a ciência sobretudo como atividade empenhada na solução dos problemas".

Por isso, os pontos básicos do modelo de desenvolvimento da ciência proposto por Laudan são bastante simples: 1) *o problema resolvido, empírico ou conceitual, é a unidade de base do progresso científico;* 2) *o objetivo da ciência é o de maximizar a dimensão dos problemas empíricos resolvidos e reduzir a dimensão dos problemas empíricos anômalos e dos problemas conceituais não resolvidos.* Decorre daí que "toda vez que modificamos uma teoria ou a substituímos por outra, essa inovação constitui um progresso quando e somente quando a teoria modificada ou a nova teoria é mais eficiente em resolver problemas (...) do que a doutrina anterior".

Assim a comprovação cognoscitiva fundamental de toda teoria consiste em determinar a sua capacidade de solução de alguns problemas empíricos e conceituais. Mas, ao falar de teoria, Laudan precisa logo duas coisas: a) que a avaliação das teorias é algo comparativo, já que "as medidas em termos absolutos das credenciais empíricas ou conceituais de uma teoria são desprovidas de significado"; b) que as teorias não vivem singularmente, razão por que devemos atentar para todo um *espectro* de teorias individuais.

Assim por exemplo, a teoria da evolução "não se refere a uma teoria isolada, mas a toda uma família de doutrinas, histórica e conceitualmente ligadas entre si, que funcionam todas a partir da idéia de que as espécies orgânicas têm ascendência comum. Da mesma forma, o termo *teoria atômica* refere-se geralmente às teorias de amplo conjunto, que se apóiam sobre a idéia de que a matéria é descontínua". Com isso, Laudan nos remete aos *paradigmas* de Thomas Kuhn e aos *programas de pesquisa científica* de Imre Lakatos, na convicção de que as *teorias mais gerais* e não as mais específicas constituem o instrumento primário para a compreensão e avaliação do progresso científico.

Entretanto, Laudan manifesta a sua insatisfação, tanto com o modelo de Kuhn como com o de Lakatos. No tocante a Kuhn, escreve ele, é muito difícil coadunar a inflexibilidade de seus paradigmas com o fato de que muitas maxiteorias evoluíram através do tempo. Por outro lado, a história da ciência não apresenta casos em que possa ser aplicada com precisão a definição lakatosiana de progresso (baseada na verossimilhança de Popper) e, ademais, "a pretensão de Lakatos de que a acumulação de anomalias não tem conseqüências sobre a avaliação de um programa de pesquisas é refutada de modo esmagador pela história da ciência".

Em suma, na opinião de Laudan, "os programas de pesquisa de Lakatos, como os paradigmas de Kuhn, apresentam tal rigidez em sua estrutura central que não admitem nenhuma transformação fundamental", o que é contradito pela história da ciência.

4.2. O que são as tradições de pesquisas

Sendo assim, Laudan propõe a teoria das tradições de pesquisa para a compreensão do progresso científico. O darwinismo, a teoria dos quanta e a teoria eletromagnética da luz são exemplos de tradições de pesquisa. Na realidade, acrescenta Laudan, "toda disciplina intelectual, científica e não científica, apresenta uma história rica em tradições de pesquisa: empirismo e nominalismo em filosofia, voluntarismo e necessitarismo em teologia, behaviorismo e freudismo em psicologia, utilitarismo e intuicionismo na ética, marxismo e capitalismo em economia, mecanicismo e vitalismo em fisiologia (...)".

E, tendo em vista identificar, pelo menos na primeira consideração, uma tradição de pesquisa, Laudan explicita algumas características comuns às várias tradições: "1. Toda tradição de pesquisa tem certo número de teorias específicas, que a exemplificam e parcialmente a constituem; algumas dessas teorias são contemporâneas entre si, outras se sucedem no tempo. 2. Cada tradição de pesquisa apresenta-se caracterizada por alguns compromissos

metafísicos e metodológicos que, em seu conjunto, identificam a própria tradição e a distinguem das outras. 3. Cada tradição de pesquisa (diferentemente das simples teorias específicas) passa através de certo número de formulações diversas e pormenorizadas (e, amiúde, reciprocamente contraditórias); em geral, tem longa história, que se desenvolve através de notável período de tempo (diferentemente das teorias, que amiúde apresentam vida breve)."

Uma tradição de pesquisa fornece um conjunto de diretrizes para a construção de teorias específicas. Parte dessas diretrizes é de caráter *metodológico*. Assim, "a atitude metodológica dos cientistas que seguiam estritamente a tradição de pesquisa do newtonismo é inevitavelmente indutivista, admitindo somente aquelas teorias que foram 'inferidas indutivamente' dos dados. E os métodos de procedimento fixados por psicólogo behaviorista são os comumente chamados 'operacionalistas'". Outra parte das diretrizes apresentadas por uma tradição de pesquisa são *ontológicas*. É a ontologia da tradição de pesquisa "que especifica de modo geral os tipos de entidade fundamentais existentes nesse domínio ou domínios, no interior dos quais atua a tradição de pesquisa em questão. Por exemplo, se a tradição de pesquisa é o behaviorismo, ela nos diz que as únicas entidades legítimas postuláveis pelas teorias behavioristas são sinais físicos e fisiológicos direta e publicamente observáveis. Se a tradição de pesquisa é a da física cartesiana, ela especifica que só existem matéria e pensamento e que as teorias que falem de outros tipos de substâncias (ou de substâncias mistas de pensamento e matéria) são inaceitáveis. Ademais, essa tradição de pesquisa *delineia os diversos modos em que essas entidades podem interagir*. Assim, os corpúsculos cartesianos só podem interagir por contato, mas não por ação a distância. Na tradição de pesquisa constituída pelo marxismo, as entidades só podem interagir em virtude das forças econômicas pelas quais são influenciadas".

Desse modo, Laudan se acredita em condições de definir uma tradição de pesquisa como "um conjunto de questões gerais relativas às entidades e aos processos presentes em certo domínio de estudo e os métodos apropriados que se devem usar para investigar os problemas e construir as teorias em tal domínio". Assim, é óbvio que ousar o que é proibido pela metafísica e pela metodologia de uma tradição de pesquisa significa colocar-se fora dessa tradição e repudiá-la: se o físico cartesiano começa a falar de forças que agem a distância, se um behaviorista fala de impulsos inconscientes, se um marxista especula sobre idéias que não surgem em resposta a estruturas econômicas, "em cada um desses casos o cientista situa-se fora de jogo (...), viola as fronteiras da tradição e torna-se-lhe estranho".

Especificados tais pontos, deve-se dizer que, para Laudan, uma tradição de pesquisa que alcança êxito é tradição de pesquisa que, através de seus componentes, leva à solução adequada de número sempre maior de problemas empíricos e conceituais. Dessa forma, é preferível a tradição que está em condições de resolver mais problemas e problemas mais importantes. Ademais, não devemos nos esquecer do fato de que Laudan concebe as tradições de pesquisa de modo muito mais elástico do que os paradigmas de Kuhn ou os programas de pesquisa de Lakatos, porque o desenvolvimento histórico das tradições de pesquisa mostra que não mudam apenas as teorias auxiliares, senão também, com o tempo, as questões centrais.

Assim, desse modo, *em cada dado momento,* alguns elementos de uma tradição de pesquisa são mais centrais e íntimos do que outros para ela: "Aquilo que a mecânica do século XVIII adotava como característico do núcleo não rejeitável da tradição newtoniana (por exemplo, o espaço e o tempo absolutos) já não era considerado tal pelos newtonianos do século XIX (...). Lakatos e Kuhn tinham razão de pensar que um programa de pesquisa ou um paradigma estivesse sempre ligado a alguns elementos não rejeitáveis, mas estavam errados quando não percebiam que os elementos que constituem essa classe podiam se deslocar com o tempo".

5. A questão do progresso na ciência

5.1. Críticas à teoria da verossimilhança de Popper

A epistemologia de Popper e dos pós-popperianos é epistemologia que enfatizou mais o *desenvolvimento* e o *progresso* da ciência do que sua *estrutura.* Para se decidir entre teorias em competição, é preciso ter critério de preferibilidade que nos diga qual dessas teorias é progressiva em relação às outras. Todos nós, *intuitivamente,* dizemos que a teoria copernicana é melhor do que a ptolemaica, que a teoria de Kepler é preferível à de Copérnico, que a teoria newtoniana é melhor que a de Kepler e que a teoria da relatividade de Einstein é progressiva em relação à de Newton. Ora, se nos perguntamos por que cada uma dessas teorias é melhor do que a anterior, a resposta é que cada teoria posterior explica mais e melhor do que a anterior.

A esse ponto, porém, nos perguntamos: o que significa dizer que uma teoria T_2 explica mais e melhor do que a teoria anterior T_1? Popper respondeu a essa interrogação propondo a teoria da *verossimilhança,* segundo a qual uma teoria T_2 é mais verossímil do que a teoria T_1 se *todas* as conseqüências verdadeiras de T_1 são

conseqüências verdadeiras de T_2, se todas as conseqüências falsas de T_1 são conseqüências verdadeiras de T_2 e se, ademais, pode-se extrair de T_1 conseqüências não extraíveis de T_1. Equipado com esse critério, o cientista praticante, a cada vez, deveria conjecturar qual deve ser a mais verossímil das teorias em competição, isto é, mais semelhante ao verdadeiro, mais rica de conteúdo informativo e, portanto, preferível.

Obviamente, na opinião de Popper, esse critério deveria permitir que se decida a maior verossimilhança entre duas teorias falsas, para escolher aquela que, mesmo sendo falsa, está mais próxima da verdade do que outra teoria, como seria o caso da teoria de Newton (falsa em relação à teoria da relatividade, mas) progressiva em relação à de Copérnico. Entretanto, as definições de Popper — que pareciam encerrar como em uma tenaz os desdobramentos históricos da ciência — revelaram-se inconsistentes a uma análise mais profunda.

Com efeito, dada uma teoria falsa A (por exemplo, a de Newton), a sua verossimilhança, na opinião de Popper, aumenta em cada um destes dois casos:

1º caso: se aumenta o seu conteúdo de verdade A_v (isto é, as suas conseqüências verdadeiras) e, ao mesmo tempo, não aumenta o seu conteúdo de falsidade A_f (isto é, as suas conseqüências falsas);

2º caso: se diminui o seu conteúdo de falsidade A_f, ao mesmo tempo, não diminui o seu conteúdo de verdade A_v.

Consideremos agora a fig. 1: coloquemos no retângulo todas as proposições que interessam à ciência; no círculo grande, reunamos todas as proposições verdadeiras; no círculo pequeno, representemos a teoria A, falsa, que tem infinitas conseqüências verdadeiras (A_v) e outras tantas conseqüências falsas (A_f).

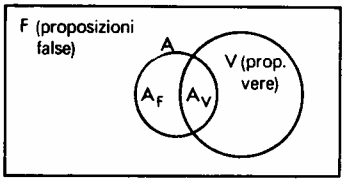


fig. 1

Pois bem, pensadores como David Miller, Pavel Tichý, John Harris e Adolf Grünbaum mostraram precisamente que as definições de verossimilhança apresentadas por Popper não se sustentam. Com efeito, aumentemos (vide fig. 2), segundo a definição 1, a verossimilhança de A com o acréscimo a A_v de um enunciado verdadeiro p tomado por V.

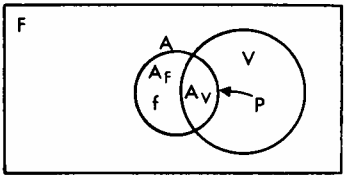


fig. 2

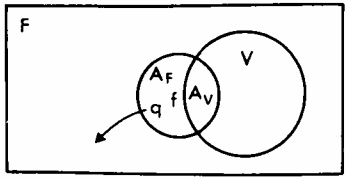


fig. 3

Ora, se A é falsa, haverá pelo menos um enunciado falso f em A_f, de modo que a conjunção p $\wedge$ f é enunciado falso (sendo f falso), que pertence a A_f. Conseqüentemente, é evidente que, acrescentando um enunciado verdadeiro p a A_v, acrescentamos ao mesmo tempo um enunciado falso p $\wedge$ f a A_f, o que está em contradição com a definição 1.

Agora, ao contrário, aumentemos (vide fig. 3) a verossimilhança de A, retirando de A_f um enunciado falso q. Pois bem, se A é falsa, haverá em A_f um enunciado falso f, razão pela qual f $\rightarrow$ q é enunciado verdadeiro (sendo falsos tanto f quanto q). Vê-se, portanto, que, tirando um enunciado falso q de A_f, tiramos ao mesmo tempo o enunciado verdadeiro f $\rightarrow$ q de A_v, o que contradiz a definição 2.

Esses resultados, (que também podem ser demonstrados de outros modos), mostram claramente que a proposta de Popper que visa a estabelecer um critério de progresso através de rigorosas definições lógicas faliu. Eles demonstram que, com base nas definições de verossimilhança de Popper, entre duas teorias falsas, uma não pode ser mais verossímil do que outra, já que uma teoria (falsa), aumentando a sua veracidade, aumenta simultaneamente a sua falsidade, e, ao contrário, diminuindo a sua falsidade, diminui também a sua veracidade. Em suma, para sermos ainda mais explícitos, se admitíssemos a idéia de verossimilhança de Popper, então os resultados dos argumentos de Tichý, Miller e outros, mostram que Einstein deveria valer tanto quanto Newton e Newton tanto quanto Copérnico. E isso ninguém está disposto a admitir.

5.2. O progresso da ciência na perspectiva de Larry Laudan

Tarski deu uma definição de veracidade, reabilitando a definição aristotélica, segundo a qual *uma assertiva é verdadeira quando e somente corresponde aos fatos.* Entretanto, ter uma *definição de verdade* não significa possuir um *critério de verdade:* nós nunca poderemos estar certos de nossas teorias; por mais e melhores confirmações possa ter obtido, uma teoria pode se revelar falsa no próximo controle; toda teoria tem *infinitas* conseqüências e nós só podemos comprovar *número finito* de conseqüências. Portanto, mesmo possuindo uma definição de verdade, nós não temos critério

infalível de verdade, que nos permita emitir decretos definitivos sobre a veracidade ou não das teorias.

Popper tentara levar para o interior da lógica a noção intuitiva de maior verossimilhança entre teorias. As definições de Popper deveriam constituir um modelo ideal-típico por meio do qual se pudesse conjecturar a progressividade de uma teoria sobre outras no desenvolvimento *efetivo* da história da ciência e na prática da pesquisa. A realidade é que a história da ciência é precioso cemitério de teorias erradas e, por seu turno, os cientistas intercambiam cotidianamente teorias falsas. Por isso, a posse de um critério em condições de estabelecer a preferibilidade ou a maior aproximação à verdade de uma teoria falsa em relação a outras teorias também falsas constituiria fato promissor. E, com suas definições de verossimilhança, Popper procurou precisamente fixar esse critério, mas não o alcançou. O seu padrão, no momento, revelou-se muito elevado.

Adotando corajosamente os resultados das demonstrações de Tichý, Miller e Harris, Larry Laudan procurou reconduzir o padrão da preferibilidade e da progressividade de uma teoria em relação a outras dos níveis lógicos de Popper para *níveis pragmáticos.* Não possuímos critério de veracidade, nem conseguimos formular critério de verossimilhança consistente. Então, quando uma teoria é melhor, preferível e progressiva em relação a outra? Laudan responde a essa interrogação dizendo que é racional escolher aquela teoria que, na época, resolve mais problemas e problemas mais importantes na época.

Claro, desse modo parece que a lógica não consegue dominar a história (da ciência), a menos que os esforços de pensadores como Mott, Hilpinen, Tuomela e do próprio Miller e outros nos dêem uma definição de verossimilhança que seja consistente e que nos permita dominar a história efetiva da ciência e orientar a prática da pesquisa. Entretanto, será mesmo irracional aquele médico que, entre duas teorias terapêuticas, ambas falazes, escolhe aquela que resolve mais casos e salva mais doentes?

6. Epistemologia e metafísica

6.1. Como e por que os epistemólogos contemporâneos defendem a metafísica

Com base no princípio de verificação, os *neopositivistas vienenses* sustentavam a insensatez de qualquer assertiva metafísica. Contrariamente aos neopositivistas, os *filósofos analíticos,* através do princípio de uso, mostraram os usos ou funções

(morais, políticas, religiosas ou anti-religiosas) das teorias metafísicas. E, dentre essas funções, acenaram para o fato de que "aquilo que começa como metafísica pode acabar como ciência". Sobre esta última função — vale dizer, o fato de que algumas teorias metafísicas são a aurora da ciência — insistiram particularmente aqueles epistemólogos que, de um ou de outro modo, são ligados ou se vinculam ao racionalismo crítico de Karl Popper.

Como sabemos, com base no critério de demarcação (entre ciência e não ciência) constituído pela falseabilidade, Popper defende as seguintes teses: a) as metafísicas são sensatas; b) algumas delas constituíram historicamente programas de pesquisa e, com o crescimento do saber de fundo, se transformaram (como o caso do atomismo antigo) em teorias comprováveis; c) do ponto de vista psicológico, a pesquisa é impossível sem a fé em idéias de natureza metafísica; d) embora não sendo falseáveis, as metafísicas são criticáveis.

Depois de Popper, tanto Kuhn como Lakatos trataram das relações entre ciência e metafísica. Para Kuhn, dentre os vários tipos de paradigmas, existem também os *metafísicos*. E são precisamente os *paradigmas metafísicos* (por exemplo, o mecanismo cartesiano) que "informam o cientista sobre as entidades que a natureza contém ou não contém e sobre o comportamento dessas entidades". Por seu turno, Lakatos elaborou a sua metodologia dos programas de pesquisa científica em torno da idéia de *núcleo teórico tornado irrefutável por fiats metodológicos*.

Essencialmente, para Lakatos, a ciência não avança através de duelo a dois entre uma teoria e os fatos, e sim através de desafio entre pelo menos dois programas de pesquisa e os fatos. E o que conta é a progressividade de um programa em relação a outros, programa que se desenvolve em torno de um núcleo teórico irrefutável, não sintaticamente (como queria Popper), mas por razões metodológicas: nós protegemos o núcleo teórico da refutação enquanto ele se mostra teórica e empiricamente progressivo, ou seja, enquanto ele se demonstra mais fecundo do que os outros programas.

Foi isso o que, em breves pinceladas, disseram Kuhn e Lakatos sobre a metafísica, mas Joseph Agassi e John Watkin quiseram examinar melhor o tema. No ensaio *A natureza dos problemas científicos e sua raiz na metafísica* (1975), contra aqueles que falam da metafísica como física do passado, Agassi tende a exaltar algumas metafísicas como física do futuro; contra Popper, que afirma que se faz pesquisa para encontrar e comprovar hipóteses altamente comprováveis, ele observa que amiúde a pesquisa está voltada para a comprovação de hipóteses pouco comprováveis ou quase inteiramente incomprováveis, ou seja, hipóteses me-

tafisicamente relevantes; ademais, não se sente em condições de incluir a metafísica na não-ciência, juntamente com a pseudociência e a superstição, nem de chamar todas essas coisas *diversas* como "metafísica"; destaca também que "a metafísica pode ser vista como um programa de pesquisa e as falsas pretensões da pseudociência como o produto acabado"; para ele, "as idéias metafísicas pertencem à pesquisa científica como idéias reguladoras crucialmente importantes"; e, o que é mais importante, para ele também, é que as metafísicas não estão em absoluto além da crítica.

Diz Agassi: "As teorias metafísicas são visões sobre a natureza das coisas (assim como a teoria de Faraday do universo como um campo de forças) (...). Comumente, as doutrinas metafísicas não são criticáveis assim como as teorias científicas; normalmente, não há nenhuma refutação e, portanto, nenhum experimento crucial em metafísica. Entretanto, pode haver algo semelhante a experimento crucial em procedimento do seguinte tipo: duas diferentes visões metafísicas apresentam duas interpretações diversas de um conjunto de fatos conhecidos; cada uma dessas interpretações se desenvolve em teoria científica e uma das teorias científicas é derrotada em experimento crucial; a metafísica que está por detrás da teoria científica derrotada perde o seu poder interpretativo, sendo assim abandonada. Esse, portanto, é o modo pelo qual alguns problemas científicos são relevantes para a metafísica; e, normalmente, a classe dos problemas científicos que apresenta essa relevância é que é escolhida para ser estudada". Com efeito, existem problemas mais ou menos interessantes. E, em geral, o interesse de um problema é determinado precisamente por sua relevância metafísica.

Em rápido resumo, essas são algumas considerações de fundo de Joseph Agassi sobre as relações da metafísica com a ciência. Mas também W. W. Bartley III, em *Teorias da demarcação entre ciência e metafísica* (1968), insistiu no fato de que a irrefutabilidade de uma teoria não deve ser vista como vício, como queria Popper. Escrevia Bartley: "Eu gostaria de explicar e reafirmar essa idéia observando que, em tais contextos, são altamente desejáveis teorias empiricamente irrefutáveis — ainda mais desejáveis do que as provas empíricas. Se o nosso objetivo é o de maximizar a crítica às concepções existentes, é substancialmente *mais* importante ter uma teoria qualquer ou uma explicação alternativa, científica ou não, que contradiga (*conflicts*) os relatos correntes e mais difundidos da questão a explicar, do que ter o que parece ser refutação empírica ou contra-exemplo da teoria em questão".

Essa concepção de Bartley, sustentada também por Agassi, foi mais tarde enfatizada por Paul K. Feyerabend, para quem o

pluralismo teórico (isto é, a construção de teorias altenativas à teoria em questão) pode desenvolver a função de detectar "fatos" capazes de pôr em dificuldade ou até em crise tal teoria vigente, fatos que, de outra forma, não estariam disponíveis se tais alternativas não fossem consideradas. Ademais, as alternativas à teoria vigente servem precisamente para maximizar o conteúdo de uma teoria, que é sempre avaliada em relação a outras teorias. Por tudo isso, *"a elaboração de alternativas à opinião em exame constitui parte essencial do método empírico"*. Assim, como escreve Feyerabend em *Como ser bom empirista,* para ser bom empirista é preciso produzir mais teorias metafísicas, tanto para detectar "fatos" que possam contradizer uma teoria imperante (fatos que, de outra forma, não poderiam ser encontrados), como para maximizar o conteúdo de uma teoria.

6.2. John Watkins e a metafísica confirmável e influente

Já observamos que foram sobretudo Agassi e Watkins que aprofundaram o tema das relações entre metafísica e ciência. E já dissemos algo sobre Agassi. No que se refere a John Watkins (de cuja autoria deve-se ver o escrito *Metafísica confirmável e influente,* 1957), podemos resumir os resultados de suas reflexões sobre o tema nos seguintes pontos:

1) A dicotomia clássica empirista *analítico-sintético* é supersimplificatória e infecunda.

2) É erro interpretar um *juízo a priori* como *necessariamente verdadeiro,* porque nós podemos ter juízos *a priori* (independentes da experiência, enquanto irrefutáveis por fatos empíricos) que, no entanto, não sejam *necessariamente verdadeiros.*

3) Exemplos de tais *juízos a priori e não necessários* são assertivas metafísicas como as que expressam o determinismo, o mecanicismo, a teoria da conservação etc. Trata-se, precisamente, de juízos a priori no sentido de que são empiricamente irrefutáveis e, no entanto, não são logicamente necessários.

4) Geneticamente (e, portanto, historicamente), existem metafísicas que *pre*-screvem programas de pesquisas científicas e existem também metafísicas que são justificações *post hoc* de teorias científicas afirmadas. Enquanto o pensamento científico influenciou a metafísica sobretudo durante os períodos de consolidação da ciência, "as idéias metafísicas influenciaram a especulação científica sobretudo durante os períodos de mudanças e tensões na ciência".

5) Deveríamos substituir a dicotomia analítico-sintética pela tricotomia analítico-sintético-a priori não necessária: os juízos a priori não necessários são os juízos factuais metafísicos.

6) Esses juízos factuais metafísicos a priori e não necessários podem ter instâncias de confirmação (como acontece, por exemplo, com o determinismo, no qual encontramos leis causais), mas não podem ser falsificados (se não conseguimos encontrar uma lei causal, é porque não fomos capazes de encontrá-la e não porque ela não exista). Assim, as idéias metafísicas são verificáveis, mas não são falseáveis. E, sendo falseáveis a sua confirmação não tende a transformá-las em teorias de natureza empírica.

7) As idéias metafísicas a priori e não necessárias podem ser interpretadas como ordens de método (o determinismo equivaleria a uma prescrição como esta: "não abandonar nunca a pesquisa de leis naturais"; o mecanicismo, pouco mais ou menos, significaria dizer: "não permitir nunca que qualidades ocultas, ações a distância, transmissão instantânea e qualquer outro desvio do princípio da ação por contato figurem entre as suas premissas" etc.) Entretanto, deve-se acentuar o fato de que, embora do ponto de vista formal não se possam deduzir prescrições metodológicas de descrições metafísicas, isso não significa em absoluto que estas não exerçam o seu papel regulador. Elas podem desempenhar esse papel porque uma doutrina metafísica pode entrar em colisão com certos tipos de hipóteses falsificáveis e assim impedir a sua construção: esse é o caso do cartesianismo em relação à teoria de Torricelli ou à teoria newtoniana da ação a distância.

8) Em essência, as doutrinas metafísicas "regulam a construção das teorias empíricas, não implicando positivamente alguma teoria empírica específica, mas impedindo negativamente certos tipos de teoria empírica". E isso também ocorre nas relações entre a metafísica, por um lado, e a moral e a política, por outro: uma doutrina metafísica "não implica em nenhuma concepção moral ou política, mas somente limita as concepções morais e políticas abertas ao homem que veja o mundo daquele modo".

9) No que se refere à avaliação das teorias metafísicas, cumpre observar que: a) deve-se procurar tornar comprovável a teoria incomprovável e interessante; b) não é preciso transformar uma teoria comprovável, mas que está em dificuldade, em teoria emasculada e irrefutável; c) se é verdade que uma teoria metafísica que gerou ciência se fortalece com a ciência que gerou, também é verdade que o mesmo conjunto de fatos e leis científicos pode ter diversas interpretações metafísicas, razão por que a ciência *de* uma metafísica não dá a essa metafísica autoridade indiscutida; d) não se deve esquecer que, "historicamente, as doutrinas metafísicas desempenharam um papel no interior da ciência quando *desafiaram* a teoria existente e prefiguraram novo tipo de teoria".

Por isso, podemos ver que na conformidade com a ciência existente é fator favorável (para a metafísica), mas esse fator pode

ser superado em valor por uma avaliação pragmática da possível influência da doutrina metafísica sobre a ciência futura. E, ademais, existem as suas relações com a psicologia, a história, a ciência social, a moral e a política a explorar sistematicamente e a avaliar em conjunto. Uma vez que tenhamos diante de nós uma defesa coerente de uma doutrina (... metafísica), a sua crítica torna-se mais fácil".

7. Epistemologia e marxismo

7.1. Lakatos e o marxismo como programa de pesquisa degenerativo

Em linha geral, os epistemólogos contemporâneos são decididamente contrários aos traços teóricos totalizantes e absolutistas do marxismo. Sem nos determos nas críticas ao marxismo feitas por Weber ou pelos italianos Vailati e Calderoni, devemos dizer logo que, em *Ensaios impopulares* (1950), Bertrand Russel escreveu que a dialética é "uma das crenças mais fantásticas que Marx mediou de Hegel". Por seu turno, em sua *Autobiografia,* Rudolf Carnap nos informa que a maioria dos filósofos-cientistas do Círculo de Viena "não podia aceitar certos pontos, particularmente a dialética em sua forma marxista, que não rejeitávamos menos do que a dialética hegeliana, quando esta sustentava estar cumprindo as funções da lógica".

Como sabemos, entretanto, foi Popper quem dirigiu as críticas mais decisivas ao pensamento materialista-dialético. E, nas pegadas de Popper, no âmbito cultural alemão, Hans Albert prosseguiu a ofensiva contra o pensamento materialista-dialético, atacando tanto Adorno como, sobretudo, Habermas, que, em nome da dialética e da totalidade, reclamaram uma racionalidade diferente e superior à dos "positivistas" como Popper e Albert.

Por meio de teorias e categorias como as de "totalidade" e "dialética", acredita-se que se informa e, através de *slogans* e intimidações verbais, procura-se fazer crer que elas informam. Entretanto, observa Albert, no fundo elas não têm força teórica, senão somente força pragmática, a exemplo dos mitos. Por isso, sustenta Albert em *O mito da razão total*, "parece-me haver estreita conexão entre o fato de que tentativas de interpretação da realidade em contraste com o 'positivismo' criticado por Habermas não são impopulares nas sociedades totalitárias e o caráter peculiar do pensamento dialético".

Para Thomas Kuhn, no ensaio *Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa?* (1969), o marxismo, a exemplo da astrologia,

é pseudociência, em virtude do fato de que, não tendo nenhum quebra-cabeças para resolver, não dá lugar a uma ciência a ser praticada. Já para Imre Lakatos, o marxismo é programa de pesquisa degenerativo. "Que *fato novo previu* o marxismo, digamos, de 1917 para cá?", é a pergunta retórica que Lakatos se propõe. Mas, afora isso, Lakatos insistiu na *atitude antiscientífica* assumida pelos marxistas em relação à refutação das previsões que o marxismo fez em seus primórdios.

Na *Introdução* aos seus *Escritos filosóficos* (1978), Lakatos diz que o marxismo fez algumas famosas previsões sem sucesso: previu o empobrecimento absoluto da classe dos trabalhadores; previu que a primeira revolução socialista se verificaria na sociedade industrial mais avançada; previu que as sociedades socialistas estariam livres de revoluções; previu que não haveria nenhum conflito de interesses entre países socialistas. Assim, portanto, as primeiras previsões do marxismo eram ousadas e grandiosas, mas faliram.

"E os marxistas explicaram todas as suas falências: explicaram o crescente nível de vida da classe operária inventando uma teoria do imperialismo; explicaram por que a primeira revolução socialista se realizou na Rússia industrialmente atrasada; 'explicaram' Berlim 1953, Budapest 1956, Praga 1968; e 'explicaram' o conflito russo-chinês. Entretanto, as suas hipóteses auxiliares foram todas arquitetatas depois dos acontecimentos, tendo em vista proteger a teoria marxista dos fatos. O programa de Newton levou a fatos novos, mas o programa de Marx ficou para trás em relação aos fatos, pondo-se então a correr para alcançá-los". E, quando a teoria fica para trás em relação aos fatos, nós estamos diante de programas que estagnaram miseravelmente na degeneração, e esse, segundo Lakatos, é precisamente o caso do marxismo.

A diferença entre o programa de pesquisa de Newton e o de Marx também foi examinada por John Worrall, que muito recentemente (1979, no ensaio *Como a metodologia dos programas de pesquisa melhora a metodologia de Popper)* sustentou que "a diferença entre marxismo e newtonismo é a diferença entre programa degenerativo e programa (dinâmico) progressivo". A ciência é *constitutivamente* dinâmica: ou cresce e permanece como ciência ou então está destinada a desaparecer como ciência. E os marxistas impediram o marxismo de crescer como ciência.

7.2. Feyerabend: a "sociedade livre" e o marxismo

Se passarmos das considerações de Lakatos e de Worrall sobre o marxismo para as tecidas por Feyerabend, veremos então que a

questão se agrava ainda. Tanto em *Contra o método* (1975, 2ª ed.) como em *A ciência em uma sociedade livre* (1978), Feyerabend se lança contra a posição autoritária e totalitária da ideologia científica. E a *sociedade aberta* não basta para Feyerabend: ele defende a *sociedade livre.* E "a sociedade livre é sociedade na qual todas as tradições têm direitos iguais e igual acesso aos centros de poder (essa definição se diferencia da habitual, segundo a qual os *indivíduos* têm igual direito de acesso às posições definidas por uma tradição especial: a tradição da ciência e do racionalismo ocidental)". A sociedade livre, portanto, surgirá da atividade das pessoas que, no seu interior, vivam nas diversas tradições e "não de ambiciosos sistemas teóricos. E não existe nenhuma necessidade de guiar o seu desenvolvimento por meio de idéias abstratas ou de filosofia, como o marxismo".

É óbvio que, nessa *sociedade livre,* as pretensões onívocas da ideologia marxista são firmemente redimensionadas. O relativismo protagórico de Feyerabend é compatível com a presunção da ideologia marxista-leninista de se apresentar como a *verdade* única e absoluta e de representar, *sempre e em todo lugar,* o único instrumento válido de liberação. Na realidade, o libertador de ontem pode se tornar o tirano de amanhã. Com efeito, Feyerabend está persuadido de que "não há nada na ciência ou em qualquer outra ideologia que as torne intrisecamente libertadoras. As ideologias podem se deteriorar e tornar-se religiões dogmáticas (como, por exemplo, o marxismo). Elas começam a se deteriorar quando conquistam sucesso e se tranformam em dogmas no momento em que a oposição é esmagada e o seu triunfo se transforma em sua ruína".

O relativismo, diz Feyerabend, dá medo. "Os intelectuais têm medo dele porque o relativismo ameaça o seu papel na sociedade, da mesma forma como, outrora, o iluminismo ameaçava a existência dos padres e dos teólogos. E público mais amplo, que é educado, explorado e tiranizado pelos intelectuais, aprendeu há muito tempo a identificar o relativismo com a decadência cultural (social). Esse é o modo pelo qual o relativismo foi atacado no III Reich alemão e é o modo pelo qual é atacado hoje pelos fascistas, pelos marxistas e pelos racionalistas críticos. Até as pessoas mais tolerantes não ousam dizer que rejeitam uma idéia ou um modo de vida porque não lhes agrada — coisa que as envergonharia completamente —, tendo que acrescentar que existem razões *objetivas* para as suas ações, o que deslocaria pelo menos em parte o descrédito para o objeto rejeitado e para todos os que dele se enamoram".

Diz Feyerabend que são poucas as pessoas que se contentam em ser capazes de pensar e viver do modo que lhes agrade e não sonham em tornar a sua tradição obrigatória para alguém. Mas,

além dos outros, isso não vale em especial para os marxistas: para eles, "só existe uma verdade, que deve prevalecer". E, se existe uma só "verdade", então não se pode ser tolerante com a falsidade. Para eles, a tolerância "significa o tratamento humano de todos os que, infelizmente, são prisioneiros da falsidade".

Por tudo isso, pode-se compreender muito bem por que a idéia de uma sociedade livre — ou o relativismo, o que dá no mesmo — provoca tanto medo: "O relativismo poria fim a esse agradável exercício de superioridade — daí a aversão a ele". A ele são avessos todos aqueles — e são muitos — que se sentem senhores do mundo, olhando para o mundo como uma sala de aula e para o povo como uma turma de obedientes alunos. E, diz Feyerabend, os adversários do relativismo são múltiplos: de Platão aos marxistas.

A propósito dos marxistas, Feyerabend precisa que eles "não procuram mais aprender com aqueles que pretendem libertar. Os marxistas voltam-se uns para os outros em relação a interpretações, pontos de vista e evidências, dando como certo que o resultante prato intelectual frito e requentado constitui o alimento preferencial dos demais (Bakunin tinha consciência das tendências doutrinárias do marxismo contemporâneo e pretendia entregar todo o poder — inclusive o poder sobre as idéias — às pessoas diretamente interessadas".

Em conclusão, para Feyerabend, "algumas escolas *modernas,* de filosofia, de sociologia (behaviorismo ou marxismo: no que se refere ao nível intelectual, não existe nenhuma grande diferença entre eles) e também de física parecem manicômios, nos quais alguns loucos barulhentos desenvolvem as suas extravagantes atividades, sem sentido, sem fascínio e sem laços com a realidade".

8. Epistemologia e historiografia da ciência

8.1. História da ciência: por que e como

O desenvolvimento da epistemologia contemporânea trouxe ao primeiro plano a questão das *funções* da historiografia da ciência e alguns problemas teóricos relativos à historiografia da ciência.

No que se refere às *funções da história da ciência,* digamos brevemente que: 1) sendo a ciência *fator de história,* não podemos entender o desenvolvimento, especialmente da era moderna, sobretudo da época contemporânea, se não conhecermos a história da ciência e da tecnologia; 2) além de ser fator de história, a ciência também é *fator de cultura:* assim, nos estará vedada a compreensão do desenvolvimento da cultura mais ampla se não compreendermos a história da ciência e o seu entrelaçamento e condicionamento

recíproco com a história da filosofia, as concepções morais políticas ou também a teologia; 3) como insistiram Mach, Duhen e Feyerabend, entre outros, o conhecimento da história da ciência é necessário para o trabalho do cientista praticante, quando mais não seja porque a maximização do conteúdo de uma teoria pode ser obtida mediante o confronto dessa teoria com outras e essas *outras* teorias devem ser buscadas onde quer que estejam disponíveis, no presente como no passado; 4) a história da ciência revela-se sempre mais um ingrediente indispensável para a didática das ciências, tanto no que se refere à *motivação* do aprendizado como no que se refere à educação no antidogmatismo e no reconhecimento da função do erro, como ainda pela maior consciência das normas metodológicas necessárias ao trabalho de pesquisa.

Entretanto, prescindindo dessas (e outras) funções explicadas pela historiografia da ciência, aquilo que mais nos interessa aqui são precisamente problemas específicos de *teoria da historiografia da ciência.*

É vasta e complexa a problemática a respeito de *como* fazer história da ciência (problemática trazida ao primeiro plano, como já observamos, pela epistemologia atual: Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Laudan e outros). Entretanto precisamente a partir desse atual debate epistemológico é que afloraram progressivamente teorias que projetam uma historiografia da ciência que vai muito além da história episódica ou dos irrelevantes produtos comemorativos. Na realidade, o historiador da ciência, mediante renovado instrumental historiográfico (novos conceitos historiográficos), procura *novo* material historiográfico, propondo-lhe e ao antigo material historiográfico (ainda que, por vezes, pelo menos parte dele se torne irrelevante ou seja visto em perspectiva diferente) perguntas que esperam respostas também interessantes.

Com efeito, trata-se de procurar *paradigmas, programas de pesquisa em competição, metafísicas influentes;* volta-se a atenção para os *períodos de ciência normal* e os de *ciência revolucionária;* não se descartam as *"fantasias"* que não tenham obtido sucesso; e os *insucessos* são considerados parte da história da ciência assim como as mutações não adaptadas são parte da história da evolução; presta-se atenção à *imagem da ciência* que anima os (e mais ou menos influente sobre os) cientistas praticantes; tomam-se em consideração não somente os *obstáculos econômicos, sociais ou políticos,* mas também e sobretudo os *epistemológicos;* procura-se reconstruir *situações problemáticas objetivas;* presta-se atenção nas *técnicas de comprovação* da época e, portanto, à *instrumentação* disponível na época e assim por diante.

Propor-se perguntas desse tipo significa esperar *respostas diferentes* das formuladas pela antiga historiografia, ou seja, sig-

nifica resolver *problemas específicos,* que, para serem enfrentados, exigem *estudioso específico,* que, a cada vez, conforme o problema estudado, se mune daqueles instrumentos (tirados da filosofia, da epistemologia, da lógica, da física, da biologia etc.) necessários para resolver tais problemas.

E é óbvio que o conhecimento adequado da ciência contemporânea não deverá fazer com que o historiador encare os fatos passados em função da ciência de hoje (impedindo-se assim de ser *histórico):* para o historiador, esse conhecimento da ciência contemporânea será *um* dos seus instrumentos de compreensão do passado, enquanto "a história dos efeitos" permite compreender melhor (que o próprio autor da teoria) o valor, o sentido, a fecundidade etc., de uma teoria. (Torna-se evidente aí a referência à teoria da *história dos efeitos* de Gadamer.) É desse modo, como dizia Vailati, que a história da ciência encaminha-se para se tornar ela própria uma ciência.

8.2. História interna e história externa

Mais especificamente, como não existe observação pura, visto que toda observação está pincelada de teoria, da mesma forma toda historiografia da ciência pressupõe uma imagem da ciência ou epistemologia. Fazer história da ciência pressupõe que *já* se saiba o que é a ciência e, antes de mais nada, pressupõe critérios seletivos através dos quais identificar no *mare magnum* das atividades humanas e dos produtos dessa atividade aquelas atividades e produtos que se dizem (ou se diziam) científicos.

Esse, portanto, é o sentido em que devemos dizer que uma imagem da ciência é o pressuposto primeiro e fundamental da história da ciência. Se somos *indutivistas, convencionalistas, operacionalistas* ou *falseacionistas* (dogmáticos ou metodologicamente ingênuos ou sofisticados), se estamos com Kuhn no caso da teoria "paradigma — longo período de ciência normal — aparecimento das anomalias — breve período de ciência extraordinária — novo paradigma — ciência normal e assim por diante", se somos *programistas de pesquisa* (Lakatos) ou *epistemologistas anárquicos* (Feyerabend), em suma, se tivermos uma imagem (ou teoria) da ciência ao invés de outra, teremos também (pelo menos parcialmente) uma historiografia diferente da ciência: serão diferentes (pelo menos em parte) os *problemas tratados* e será diferente a linha de demarcação entre *história interna* e *história externa.*

A *história interna* é a reconstrução racional do desenvolvimento da ciência: racional no sentido de que a reconstrução *só* se efetua com os ingredientes indicados pela imagem ideal-típica da

ciência fornecida por uma epistemologia e racional também no sentido de que a evolução cronológica "mostra" substancialmente a evolução lógica da ciência.

Assim, por exemplo, o *falseacionista* voltará seu olhar para as *situações problemáticas objetivas,* para as *teorias* em competição, para as *falseações,* para o *progresso* em direção de teorias mais verossímeis. Só depois de delimitada essa história interna é que olhará para a *história externa:* as instituições, as ideologias, as metafísicas e assim por diante, fatores que favoreceram ou obstaculizaram (ou, de qualquer modo, condicionaram) o progresso da história interna. O *programista de pesquisa,* por seu turno, voltará sua atenção para os *programas de pesquisa* em competição, verá sua progressividade ou regressividade e incluirá na reconstrução interna também as metafísicas fecundas, que o popperiano inserirá na história externa. O *convencionalista* atenderá para as teorias mais simples como fator de progresso. O *indutivista* buscará assertivas que *descrevam puros fatos* e *generalizações* desses fatos, excluindo da história interna erros, fantasias e metafísicas que, ao contrário, o *kuhniano* ou o programista de pesquisa inserirá na história interna. O *kuhniano* estabelecerá em primeiro plano os períodos de *ciência normal* e os períodos de *pesquisa extraordinária,* bem como os *paradigmas* que caracterizam a comunidade científica e a suavização de tais paradigmas sob os golpes das *anomalias.* O *operacionalista* inserirá na história interna todos os conceitos e teorias que se podem reduzir a *operações de medida.* E o historiador *pragmatista* também se comportará diversamente de todos os outros.

Em essência, o historiador da ciência pressupõe sempre uma *idéia de ciência,* vale dizer, uma epistemologia. E historiadores com epistemologias diferentes nos darão histórias (pelo menos parcialmente) diversas, porque serão *diversas* as perguntas que as diversas epistemologias permitirão que se proponham a respeito do vasto material constituído pelas atividades e pelos resultados das atividades daquilo que se diz comunidade científica.

E são precisamente as diversas epistemologias que demarcam, sempre diferentemente, a história interna da história externa. Como escreve Lakatos em *A história da ciência e suas reconstruções racionais,* "a demarcação vital entre interno-normativo e externo-empírico é diferente para cada metodologia. Conjuntamente, as teorias da historiografia interna e externa determinam em larga medida a escolha dos problemas pelo historiador. Mas alguns dos problemas mais importantes da história externa só podem ser formulados nos termos de metodologia, de modo que, assim definida, a história interna é primária e a história externa é apenas secundária".

8.3. Os problemas da historiografia popperiana da ciência

Apenas para exemplificar o modo pelo qual uma epistemologia determina a historiografia da ciência, tomemos o caso de historiador da ciência que considere válida a epistemologia popperiana. Para essa epistemologia: a) existe assimetria lógica entre confirmação e desmentido; b) a falseação lógica é diferente da metodológica, no sentido de que a primeira (uma vez aceitas as premissas) é conclusiva, ao passo que a segunda não o é (já que pode estar errada alguma hipótese auxiliar ou, por exemplo, o protocolo falseante); c) falsear uma teoria não significa abandoná-la, especialmente quando não temos teoria melhor; d) o *objetivo* da ciência é o de alcançar teorias sempre mais verossímeis; e) por motivos lógicos, toda conjectura permanece desmentível; f) portanto, se quisermos alcançar o objetivo prefixado, não devemos procurar salvar teorias em perigo por meio de hipóteses *ad hoc* que, esvaziando a teoria de conteúdo informativo, a expõem sempre menos à falseação; g) também não devemos confiar nas hipóteses auxiliares, no instrumental ou nos protocolos; h) devido ao critério de demarcação da falseabilidade, a metafísica é sensata e pode ser fecunda em teorias científicas; i) nós temos um critério de progresso (concernente às teorias mais verossímeis, enquanto teorias mais ricas de conteúdo informativo), não temos, porém, uma lei de progresso: existem obstáculos ao progresso da ciência, obstáculos sociais, econômicos, psicológicos, epistemológicos etc.; 1) os problemas são contradições lógicas entre assertivas estabelecidas; são os problemas que o cientista pretende resolver, desencadeando a criatividade das hipóteses e depois submetendo essas hipóteses à prova, a fim de escolher, dentre as eventuais muitas idéias, as idéias novas e boas, boas para a solução dos problemas.

Assim, o historiador que tenha adotado uma epistemologia como a *esboçada* propor-se-ia mais ou menos as questões que seguem. Que *problemas,* por exemplo, Redi, Vallisneri ou Fermi, procuraram resolver? Por que o cientista *escolheu esses problemas* ao invés de outros? O que determinou a sua escolha? Quais eram as *teorias* na época em questão? Que *novidades teóricas* produziu este ou aquele cientista? Diante das teorias, comportou-se como *verificacionista* ou como *falseacionista*? Submeteu as teorias às *provas* mais rigorosas da época ou tentou salvá-las como *estratagemas ad hoc?* O pesquisador introduziu *novidades técnicas* para a prova das teorias ou aceitou passivamente o instrumental vigente? Quais eram os *pressupostos filosóficos* do cientista e da comunidade científica mais ampla? E qual era a sua *imagem da ciência?* Esses pressupostos filosóficos e essa imagem da ciência *influíram sobre o trabalho?* Se influíram, de que modo? Quais foram os obstáculos

que este ou aquele cientista encontrou diante de si? Como se comportou diante deles? Ou ainda: as *instituições científicas* (academias, escolas, congressos etc.) favoreceram o progresso da ciência? Ou seja, estamos diante de *perguntas* de história interna e de história externa. E as primeiras delimitam *também* o âmbito das segundas. E, por seu turno, as primeiras são delimitadas pela imagem falseacionista da ciência.

Não é difícil, portanto, compreender Lakatos quando escreve que "a história interna dos *indutivistas* consiste nas pretensas descobertas de meros fatos e nas chamadas generalizações indutivas. A história interna dos *convencionalistas* consiste em descobertas *factuais,* na construção de sistemas de redes e em sua substituição por sistemas considerados mais simples. A história interna dos *falseacionistas* dramatiza as conjecturas ousadas, as retificações consideradas como aumentando *sempre* o conteúdo e, sobretudo, os triunfantes experimentos cruciais negativos. A *metodologia dos programas de pesquisa,* por fim, estabelece em primeiro plano a extensa rivalidade teórica e empírica dos maiores programas de pesquisa, as mudanças progressivas e regressivas e, por fim, a vitória, que emerge lentamente, de um programa de pesquisa sobre o outro".

Cumpre notar que alguns dos problemas internos de uma historiografia são externos para outra e vice-versa. Deve-se reafirmar também que a história interna é tal à luz de uma epistemologia e que é a história interna que determina o âmbito da história externa. E deve-se ressaltar ainda que, enquanto a historiografia pressupõe necessariamente uma epistemologia, a epistemologia (qualquer seja) não pode ser falseada ou confirmada pela historiografia, já que a epistemologia (toda epistemologia) é *prescritiva* e a historiografia é *descritiva.* A crítica às diversas epistemologias só se pode efetuar nos níveis lógicos e epistemológicos. Lakatos está em desacordo com esta última idéia.

APÊNDICE

Quadros cronológicos e Índice dos nomes

de Cláudio Mazzarelli

Os quadros cronológicos e o índice dos nomes são de autoria do professor Claudio Mazzarelli (nascido em Milão em 1938), professor de filosofia e história em colégios públicos e colaborador científico do professor G. Reale na Universidade Católica de Milão. O professor Mazzarelli é autor de inúmeras contribuições sobre o medioplatonismo; para a coleção "Os Clássicos do pensamento", da Editora Rusconi, traduziu a *Ética a Nicômaco,* de Aristóteles, e seis tratados de Fílon de Alexandria (em sua primeira edição italiana); para a Ed. Marietti, traduziu e comentou o *Filebo,* de Platão.

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
1780		1780. Lessing (1729-1781): *Educação do gênero humano*
	1781. França: iniciada a crise financeira	1781. Kant: *Crítica da razão pura*
	1783. Reconhecimento dos Estados Unidos	1783. Kant: *Prolegômenos*
		1784-1791. Herder (1744-1803): *Idéias para uma filosofia da história da humanidade*
1785		1785. Jacobi (1743-1819): *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* 1786-1787. Reinhold (1758-1823): *Cartas sobre a filosofia de Kant*
	1787. Estados Unidos: *Constituição*	1787. Jacobi: *Idealismo e realismo*
		1788. Kant: *Crítica da razão prática*
	1789. França: explode a Revolução	
1790		1790. Kant: *Crítica do juízo*. Burke: *Reflexões sobre a Revolução da França*
	1791-1792. França: Assembléia Legislativa	
	1792. França: guerra contra a Áustria; Convenção; proclamação da República 1793. França: Robespierre, o Terror. Polônia: segunda divisão	1792. Schulze (1761-1833): *Enesídemo*
		1794. Fichte (1762-1814): *Doutrina da ciência*
1795	1795. França: o Diretório. Polônia: terceira divisão 1796-1797. Napoleão na Itália	
		1797. Kant: *Metafísica dos costumes*. Schelling: *Idéias para uma filosofia da natureza*
	1798. Napoleão no Egito	1798. Fichte: *Sistema da doutrina moral*
	1799. Napoleão, primeiro cônsul. Nápoles: revolução	1799. Schleiermacher (1768-1834): *Discursos sobre a religião*
1800	1800. Batalha de Marengo	1800. Schleiemacher: *Monólogos*, Schelling: *Sistema do idealismo transcendental*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	1780. Lavoisier: teoria da combustão	1780
1781. Schiller (nascido em 1759): *Os bandoleiros:* Canova (1757-1822) em Roma 1782. Alfieri (1749-1803): *Saul.* 1782-1840. Paganini.		
	1783. Montgolfier: balão de ar quente	
	1784. Minckelaers: o gás de iluminação	
1785-1873. Manzoni.		1785
1786. Mozart (nascido em 1756): *As bodas de Fígaro* 1786-1826. Weber 1787. Schiller: *Dom Carlos.* Mozart: *Dom Giovanni* 1788-1824. Byron	1786. Cartwrigth: tear mecânico	
		1790
1791. Mozart: *A flauta mágica.* Morte de Mozart 1791-1864. Meyerbeer 1791-1882. Hayez 1792-1822. Schelley	1791. Galvani: eletricidade animal	
1793. Schiller: *Graça e dignidade*	1793-1856. Lobacevskij	
1795. Schiller: *Cartas sobre a educação estética da humanidade*		1795
1796. Goethe (nascido em 1749): *Os anos de noviciado de W. Meister*	1796. Senefelder: litografia	
1797-1799. Novalis (1772-1801): Obras principais 1797-1828. Schubert 1797-1848. Donizetti		
1798. Wordsworth e Coleridge: *Baladas líricas* 1798-1800. A revista *Atheneum* 1799. Schiller: *Wallenstein* (trilogia). Hölderlin (1770-1843): *Hiperion*	1798. Malthus (1766-1834): *Ensaio sobre a população*	
		1800

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1801. A paz de Lunéville. Napoleão e Pio VII: Corcordata	1801. Schelling: *Exposição do meu sistema filosófico.* Hegel: *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling*
	1802. Paz de Amiens. Napoleão cônsul perpétuo	1802. Hegel: *Fé e saber*
	1804. Napoleão imperador: *Código Napoleânico*	1804. Morte de Kant. Schelling: *Filosofia e religião.* Schleiermacher traduz toda a obra de Platão (1804-1824)
1805	1805. Batalhas de Trafalgar e Austerlitz: Paz de Presburgo	
	1806. Fim do Sacro Império Romano	1806. Fichte: *Introdução à vida bem-aventurada*
	1807. Paz de Tilsit	1807. Hegel: *Fenomenologia do espírito*
		1807-1808. Fichte: *Discursos à nação alemã*
	1808-1809. Napoleão na Espanha	
	1809. Áustria: Metternich chanceler	
1810		
	1811. Venezuela: independência	
	1812. Espanha: Constituição de Cádiz.	1812. Hegel: *Ciência da lógica* (primeiro volume)
	Napoleão na Rússia	
	1813. Derrota de Napoleão em Lípsia	
	1814. Napoleão é forçado a abdicar	
	1814-1815. Congresso de Viena	
	1814-1824. Luís XVIII, rei da França	
1815	1815. Os Cem dias; Waterloo; Santa Aliança	
	1816. Argentina: independência	1816. Hegel: *Ciência da lógica* (segundo volume)
		1817. Hegel: *Enciclopédia*
	1818. Chile: independência	1818-1883. Marx
	1819. Colômbia: independência	1819. Schopenhauer (1788-1860): *O mundo como vontade e representação*
1820	1820-1821. Movimentos liberais	
	1821. Peru: independência	1821. Hegel: *Filosofia do direito*
	1821-1830. Grécia: luta pela independência	
	1822. Brasil: independência	

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1801. Schiller: *Maria Stuart*		
1802. Hölderlin: *Patmos*. Foscolo (1778-1827): *Ortis* 1803-1869. Berlioz. 1804. Schiller: *Guilherme Tell*. Beethoven (1770-1827): *Terceira sinfonia (Heróica)* 1805. Morte de Schiller		1805
1808. Goethe: *Fausto* (primeira parte). Beethoven: *Sexta sinfonia (Pastoral)* 1809. Goethe: *Afinidades eletivas* 1809-1847. Mendelssohn-Bartholdy 1810-1849. Chopin 1810-1856. Schumann 1811-1886. Liszt 1812-1822. Manzoni: *Hinos sacros* 1812-1870. Dickens	1809 Lamarck: *Filosofia zoológica* 1809-1882. Darwin 1810. Berlim: fundação da Universidade	1810
1813. Madame de Staël: *A Alemanha* 1813-1883. Wagner 1813-1901. Verdi		
	1814. Stephenson: locomotiva a vapor	
	1815. Fresnel: teoria ondulatória da luz	1815
1816. Rossini (1792-1868): *O barbeiro de Sevilha*. Berchet: *Carta semiséria de Crisóstomo*		
	1817. Ricardo (1772-1823): *Princípios de economia política*	
1818-1819. Milão: *O Conciliador* 1818-1893. Gounod		
1820. Scott (1771-1832): *Ivanhoé*	1820. J. Mill (1773-1836): *Elementos de economia política*	1820
1821. Goethe: *Anos de viagem de Wilhelm Meister* (primeira parte)		
1822-1890. Franck 1822. Manzoni: *Adelchi*		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1823. Estados Unidos: doutrina Monroe 1823-1829. Leão XII, papa	
		1824. Morre Maine de Biran (nascido em 1766)
1825	1825. Rússia: movimento decabrista. Bolívia: república independente	
		1827. Galluppi (1770-1846): *Cartas filosóficas*
		1829. Herbart (1776-1841): *Metafísica geral*
	1830. França: revolução de julho 1830-1848. França: revolução de julho	1830. Rosmini (1797-1855): *Novo ensaio sobre a origem das idéias* 1830-1842. Comte (1798-1857): *Curso de filosofia positiva*
1830	1830-1848. Luís Filipe, rei dos franceses 1831. Carlos Alberto, rei da Sardenha. Independência da Bélgica. Mazzini (1805-1872) funda a Jovem Itália 1831-1846. Gregório XVI, papa 1832. Inglaterra: reforma eleitoral	1831. Morte de Hegel
	1833. Inglaterra: leis sociais 1834. Mazzini: a Jovem Europa	
1835		1835. D. Strauss: *Vida de Jesus*. Morte de Romagnosi (nascido em 1761)
	1836-1839. Inglaterra: cartismo	
	1837-1901. Inglaterra: reinado de Vitória	
		1838-1916. Mach
1840	1840-1842: Guerra do ópio	1840. Trendelenburg: *Pesquisas lógicas*. Proudhon: *O que é propriedade?* Gioberti: *Introdução ao estudo da filosofia* 1841. Feuerbach (1804-1872): *A essência do cristianismo*
		1843. Kierkegaard (1813-1855): *Aut-aut*. J. S. Mill (1806-1873): *Sistema de lógica* 1843-1896. Avenarius

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1824. Beethoven: *Nona sinfonia* 1824-1884. Smetana 1824-1896. Bruckner 1825-1908. Fattori		1825
	1826-1866. Riemann 1827. Lei de Ohm	
1827. Manzoni: *Os noivos*. Leopardi: *Operetas morais*		
	1828. Wöhler: síntese da uréia	
1829. Goethe: *Anos de viagem de Wilhelm Meister*. Rossini: *Guilherme Tell* 1830. Stendhal (1783-1842): *O vermelho e o negro*	1830. Ferrovia Liverpool-Manchester. Thimonnier: máquina de costura	1830
1831. Bellini (1801-1835): *A sonâmbula* e *Norma*. Leopardi: *Cantos*	1831. Henry: motor elétrico. Viagem de Darwin ao redor do mundo (até 1836) 1831-1879. Maxwell	
1832. Pellico: *As minhas prisões*. Goethe: *Fausto* (segunda parte) e morte	1832. Sauvage: hélice	
1833-1897. Brahms 1834-1917. Degas	1833. Faraday: eletrólise	
1835-1907. Carducci 1835. Morte de W. von Humboldt (nascido em 1767)		1835
1836. Gogol (1809-1852): *O inspetor geral*		
	1837. Morse: telégrafo	
1838-1875. Bizet 1839-1891. Mussorgskij 1839-1906. Cézanne	1839. Daguerre: fotografia	
1839. Dickens (1812-1870): *Oliver Twist*		
1840-1893. Tchaikovsky	1840. Liebig: adubos químicos	1840
1841-1904. Dvorak 1841-1919. Renoir 1842-1912. Massenet	1841. Joule: a lei da energia elétrica	
1843. Gioberti (1801-1852): *Sobre o primado moral e civil dos italianos* 1843-1907. Grieg		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
		1844. Cattaneo: *Considerações sobre o princípio da filosofia*
1845		
	1846-1878. Pio IX, papa	
	1847. Europa: crise econômico-financeira	
	1848. Revolução na Europa. A primeira guerra de independência italiana. O *Estatuto albertino.*	1848. Marx-Engels: *Manifesto do partido comunista*
	1849. Vitório Emanuel, II, rei da Sardenha	1849. Kierkegaard: *A doença mortal*
1850	1850. Sardenha: *Leis Sicardas*	
		1851. Schopenhauer: *Parerga e paralipômena.* Ferrari: *Filosofia da revolução*
	1852. Napoleão III, imperador; Cavour primeiro-ministro	
	1853-1854. O Japão abre seus portos aos ocidentais	
		1854. Morte de Schelling (nascido em 1775)
1855	1855. A campanha da Criméia	
	1856. O Congresso de Paris	
	1859. O Encontro de Plombières	1859. Marx: *Por uma crítica da economia política*
	1859. A segunda guerra de independência italiana	
1860	1860. Itália: Expedição dos Mil	
	1861. Itália: proclamação do Reino. Rússia: abolição da escravatura	
	1861-1865. Estados Unidos: guerra de Secessão	
	1862. Prússia: Bismarck chanceler	1862. Spencer (1820-1903): *Os primeiros princípios*
	1864. Pio IX: *Quanta cura* e *Sillabo*	
	1864-1876. A I Internacional	
1865	1865. Estados Unidos: abolição da escravatura	

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1844-1896. Verlaine		
1845. Wagner: *Tannhäuser*	1845. Colt: revólver de tambor 1846. Morton: anestesia com éter	1845
1847-1848. Thackeray (1811-1863): *A feira das vaidades* 1848-1903. Gauguin	1847. Hoe: a rotativa tipográfica	
1850. Wagner: *Lohengrin* 1851-1853. Verdi: *Rigoletto, o Trovador, A Traviata* 1851. Gioberti: *Sobre a renovação civil da Itália*		1850
	1852. Nova Iorque: primeiro bonde	
1853-1890. Van Gogh		
	1854. Barsanti-Matteucci: motor a explosão	
1855-1912. Páscoli	1855. Spencer: *Princípios de psicologia* 1855-1917. Durkheim	1855
1857. Flaubert (1821-1880): *Madame Bovary*	1857-1939. Lévy-Bruhl	
1858-1899. Segantini 1858-1924. Puccini	1858-1947. Planck	
	1859. Darwin: *A origem das Espécies*. Kirchoff-Bunsen: análise espectral	
1860-1911. Mahler 1861-1867. Herzen (1812-1870): *Passado e pensamentos*	1860. Lippis: torpedo	1860
1862. Victor Hugo (1802-1885): *Os miseráveis*. Turgueniev (1818-1883): *Pais e filhos* 1862-1918. Debussy		
1863-1869. Tolstói (1828-1910): *Guerra e paz*	1863. Brun-Bourgois: submarino	
1864-1949. Richard Strauss	1864-1867. Spencer: *Princípios de biologia*	
1865. Wagner: *Tristão e Isolda* 1865-1957. Sibelius	1865. Mendel: as leis da hereditariedade. Berhard (1813-1878): *Introdução ao estudo da medicina experimental*	1865

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1866. Guerra austroprussiana e terceira guerra de independência italiana.	
	Estados Unidos: igualdade civil dos negros	
		1867. Marx: *O Capital,* vol. I. Morte de Cousin (nascido em 1792)
	1868-1873. Livingstone na África	
	1869-1870. Concílio Vaticano I: infalibilidade do Papa	
1870	1870. Guerra francoprussiana. Roma, capital da Itália	
	1871. Proclamação do Império Germânico. A *Comuna* de Paris	
	1872. Alemanha: inicia-se a *Kulturkampf*	1872. Nietzsche (1844-1900): *O nascimento da tragédia*
	1874-1877. Stanley na África	1874. Boutroux (1845-1921): *Contingência das leis da natureza*
1875	1876. Itália: a esquerda no poder	
	1877. Japão: fim do feudalismo	1877. Peirce (1839-1914): *A fixação da crença*
	1878. Humberto I, rei da Itália. Leão XIII, papa. Congresso de Berlim	1878. Engels (1820-1895): O *Anti-Dühring.* Peirce: *Como tornar claras as nossas idéias*
	1879. Leão XIII: *Aeterni Patris*	1879. Ardigò (1828-1920): *A moral dos positivistas*
1880		1881. Nietzsche: *Aurora*
	1882. Tríplice Aliança	1882. Nietzsche: *Alegre ciência*
		1883. Dilthey (1833-1911): *Introdução às ciências do espírito*
	1884. Inglaterra: reforma eleitoral	1884. Windelband (1848-1915): *Prelúdios*
1885	1885. Conferência de Berlim. A Itália ocupa Massaua	1885. Nietzsche: *Assim falou Zaratustra*
	1887-1896. Itália: época crispina	

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1866. De Sanctis (1817-1883): *Ensaios críticos.* Dostojevskij (1821-1881): *Crime e castigo*		
	1867. Siemens: o dínamo. Nobel: a dinamite. Monier: o cimento armado	
1868. Ibsen (1828-1906): *Peer Gynt.* Wagner: *O ouro do Reno*		
	1869. Mendelejev: o sistema periódico dos elementos. Abertura do canal de Suez. Estados Unidos: ferrovia transcontinental	
1870-1872. De Sanctis: *História da literatura italiana* 1871. Verdi: *Aída.* Rimbaud (1854-1891): *O barco ébrio* 1872. Dostojevskji: *Os demônios*	1870. Ardigò (1828-1920): *A psicologia como ciência positiva* 1871. Darwin: *A origem do homem.* Meucci: telefone	1870
1875-1937. Ravel		1875
1876. Wagner em Bayreuth: *O anel de Nibelungo* (tetralogia). Mallarmé (1842-1848): *A tarde de um fauno*	1876. Lombroso (1835-1909): *O homem criminoso*	
1877. Carducci (1835-1907): primeiras *Odes bárbaras*	1877. Édison: fonógrafo e microfone	
1878. Tolstoi: *Ana Karenina*	1878. Édison: lâmpada elétrica	
1879. Ibsen: *Casa de bonecas* 1879-1880. Dostojevskji: *Os irmãos Karamazov*	1879. Pasteur: o princípio das vacinas. Wundt (1832-1920): Instituto de Psicologia Experimental 1880. Invenção da bicicleta.	1880
1881. Verga (1840-1922): *Os indolentes.* Fogazzaro (1842-1911): *Má sombra.* Ibsen: *Espectros* 1881-1945. Béla Bartók		
1882. Wagner: *Parsifal.* Carducci: *Novas Odes Bárbaras*	1882. Koch: bacilo da tuberculose	
1883. Maupassant (1850-1893): *Uma vida*	1883. Maxim: a metralhadora	
1884. Huysmans (1848-1907): *A contrapelo*	1884. Frege (1848-1925): *Os fundamentos da aritmética*	
1885. Émile Zola (1840-1902): *O germinal* 1885-1935. Berg	1885. Daimler-Benz: o automóvel	1885
1887. Carducci: *Novas rimas.* Verdi: *Otelo*		

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1888. Alemanha: Guilherme II, imperador. Brasil: abolição da escravatura 1889. A II Internacional. Itália-Etiópia: Tratado de Uccialli	1889. Bergson (1859-1941): *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.* Bernstein (1850-1932): *Os pressupostos do socialismo*
1890	1890. Alemanha: demissão de Bismarck 1891. Leão XIII: *Rerum novarum* 1892. Fundação do Partido socialista italiano	1890. Avenarius (1843-1896): *Crítica da experiência pura*
		1893. Bradley (1846-1924): *Aparência e realidade.* Blondel (1861-1949): *A ação*
1895	1894. França: explode o caso Dreyfus	
	1896. Derrota de Ádua: cai Crispi na Itália	1896. Bergson: *Matéria e memória*
		1897. Dewey (1859-1952): *O meu credo pedagógico.* Labriola (1843-1904): *Sobre o materialismo histórico*
	1898. A Guerra hispano-americana. Movimentos de Milão	
		1899. Haeckel (1834-1919): *Os enigmas do mundo*
1900	1900. Assassinio de Humberto I. Vítor Emanuel III, rei da Itália. China: revolta dos boxers 1901. Eduardo VII, rei da Inglaterra	1900-1901. Husserl (1859-1938): *Pesquisas lógicas*
		1902. Croce (1866-1952): *Estética.* Poincaré (1854-1912): *A ciência e a hipótese.* Lênin (1870-1924): *O que fazer?*
	1903. Pio X, papa 1903-1913. Itália: o período de Giolitti	1903. Russell (1872-1970): *Os princípios da matemática.* Moore (1873-1958): *Refutação do idealismo e Principia éthica*
	1904-1905. Guerra russo-japonesa	
1905	1905-1906. Rússia: primeira revolução 1906. Conferência de Algesiras. Inglaterra: Partido trabalhista. Itália: Confederação Geral	1905. Croce: *Lógica*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1888. Verga: *Mestre Gesualdo*		
1889. Carducci: as terceiras *Odes bárbaras*. D'Annunzio (1863-1938): *O prazer*		
1890. Wilde (1854-1900): *O retrato de Dorian Gray* 1891. Páscoli (1855-1912): *Myricae* 1892-1955. Honegger	1890. James (1842-1910): *Princípios de psicologia* 1891. Início da ferrovia transiberiana 1892. Diesel: o motor Diesel	1890
1893. Verdi: *Falstaff*		
1895. Fogazzaro: *Pequeno mundo antigo* 1895-1963. Hindemith	1895. Röntgen: raios X. Lumière: cinematógrafo	1895
	1896. Becquerel: radioatividade dos sais de urânio 1897. Marconi: telégrafo sem fio. Lombroso: *Gênio e degeneração*	
1898-1937. Gershwin	1898. P. e M. Curie: radium	
1899. Tchecov (1860-1904): *O tio Vanja* 1900. Conrad (1857-1924): *Lorde Jim*	1899. Hilbert (1862-1943): *Os fundamentos da geometria* 1900. Planck (1858-1947): teoria dos *quanta*. Zeppelin: dirigível. Freud (1856-1939): *Interpretação dos sonhos*	1900
1901. T. Mann (1875-1955): *Os budenbrook*. Kipling (1865-1936): *Kim*. Tchecov: *As três irmãs*	1901. Freud: *Psicopatologia da vida cotidiana* (1904). De Vries: teoria das mutações 1902. Conclusão da transiberiana	
1903. Páscoli: *Cantos de Castelvecchio*. Croce publica a revista *La Critica* (até 1944)	1903. Os irmãos Wrigth: o primeiro vôo. Rutherford: radioatividade	
1904. Pirandello: *O finado Matias Pascal*. D'Annunzio: *A filha de Jório* e *Alcyone*. Tchecov: *O jardim das cerejeiras*	1904. Boveri: cromossomos 1904-1906. Duhem (1861-1916): *A teoria física*	
1906-1976. Shostakovich	1905. Einstein (1879-1955): a relatividade estrita 1906. Jung (1875-1961): *Estudos de associação diagnóstica*	1905

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1907. Pio X: *Pascendi* (contra o modernismo) 1908. Bulgária, reino independente	1907. Bergson: *A evolução criadora.* James: *Pragmatismo* 1908. Croce: *Filosofia da prática.* Boutroux: *ciência e religião* 1909. Lênin: *Materialismo e empiriocriticismo*
1910		1910. Simmel (1858-1918): *Problemas fundamentais da filosofia*
	1911. China: revolução dos Jovens Comunistas 1911-1912. Guerra ítalo-turca (Líbia) 1912. I Guerra balcânica. Itália: sufrágio universal masculino	
	1913. II guerra balcânica	1913. Husserl: *Idéias para uma fenomenologia pura.* Rosa de Luxemburgo: *A acumulação do capital* 1913-1916. Scheler (1874-1928): *O formalismo na ética*
	1914. Explode a I Guerra Mundial. Bento XV, papa	
1915	1915. A Itália entra na guerra. Inicia-se a guerra submarina alemã	
		1916. Gentile (1875-1944): *Teoria geral do espírito.* Lênin: *Imperialismo, etapa superior do capitalismo*
	1917. Rússia: Revolução. Estados Unidos: Entra na guerra. Itália: Caporetto	1917. Croce: *Teoria e história da historiografia* 1917-1922. Gentile: *Sistema de lógica*
	1918. Fim da I Guerra Mundial. Proclamação da República na Áustria, Hungria, Alemanha e Polônia	1918. Russell: *A filosofia do atomismo lógico* 1918-1922. Spengler: *A decadência do Ocidente*
	1919. Tratados de paz. Sociedade das Nações. III Internacional. Nascem a Tchecoslováquia e a Iuguslávia. Itália: Partido popular italiano	1919. Barth (1886-1968): *A epístola aos Romanos*
1920	1920. Itália: último ministério Giolitti. Ocupação das fábricas	1920. Gentile: *Discursos de religião*
	1921. Itália: o Partido Comunista Italiano e o Partido Nacional Fascista. Rússia: a NEP	1921. Scheler: *O eterno no homem.* Rickert (1863-1936): *Sistema de filosofia.* Wittgenstein (1889-1951): *Tractatus logico-philosophicus*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1907-1908. Gorki (1868-1936): *A mãe*		
1908. Revista *La Voce* (até 1916)	1907. Lumière: fotografia a cores	
1909. Marinetti: manifesto futurista	1909. Contador Geiger	
	1910-1913. Russell-Whitehead: *Principia mathematica*	1910
1911. O grupo de *O Cavaleiro Azul* (Kandinsky, Mare, Klee) Schönberg (1874-1951): *Tratado de harmonia*	1911. Rutherford: modelo do átomo	
1912. Claudel (1868-1955): *O anúncio a Maria*	1912. Adler (1870-1937): *O temperamento nervoso.* Lenz: genética humana	
1913. Stravinski (1882-1971): *A sagração da primavera.* Proust (1871-1922) inicia *Em busca do tempo perdido*	1913. Bohr: modelo do átomo. Freud: *Totem e tabu*	
1913-1976. Britten		
1914. Bernard Shaw (1856-1950): *Pigmaleão*	1914. Abertura do canal do Panamá. Watson (1878-1958): *O comportamento: introdução à psicologia comparada*	
1914-1953. Dylan Thomas		
1915. Masters (1868-1950): *Antologia de Spoom River.* Picasso (1881-1973): *O arlequim*	1915. Einstein: relatividade geral	1915
1915-1918: As obras mais famosas de Modigliani	1915-1917. Freud: lições de *Introdução à psicanálise*	
1916. Kafka (1883-1924): *A metamorfose.* Nascimento do "dadaísmo" (Zurique)	1916. Saussure (1857-1913): *Curso de lingüística geral* (póstumo)	
1917. Pirandelo: *Assim é (se lhe parece)*	1919. Vários: filme sonoro	
1919. Gropius: a escola de Bauhaus (fechada em 1933)		
	1920. Wertheimer (1880-1943): *O pensamento produtivo.* Adler: *Práxis e teoria da psicologia individual*	1920
1921. Pirandelo: *Seis personagens à procura de um autor*	1921. Benting-Bert: insulina. Jung: *Tipos psicológicos.* Freud: *Psicologia das massas*	

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1922. Itália: Mussolini no governo. Pio XI, papa	1922. Weber (1864-1920): *Economia e sociedade* (póstumo). Troeltsch (1865-1923): *O historicismo e seus problemas*
	1923. Turquia: proclamação da República. Alemanha: o *putsch* de Munique (Hitler)	1923. Lukács (1885-1971): *História e consciência de classe.* Korsch (1886-1961): *Marxismo e filosofia* 1923-1929. Cassirer (1874-1945): *A filosofia das formas simbólicas*
	1924. Rússia: morte de Lênin; Stálin no poder. China: início da revolução nacionalista. Itália: delito Matteotti	1924. Nasce o *Círculo de Viena.* Meinecke (1862-1954): *A razão de Estado*
1925	1925. Itália: inicia-se a ditadura fascista	1925. Dewey: *Experiência e natureza*
	1926. Itália: tribunal especial para a defesa do Estado	1926. Hartmann (1882-1950): *Ética*
	1927. Itália: *Carta del lavoro*	1927. Heidegger (1889-1976): *Ser e tempo.* Marcel (1889-1973): *Diário metafísico.* Kautsky (1854-1938): *A concepção materialista da história* 1928. Carnap: *A construção lógica do mundo*
	1929. Itália-Vaticano: *Pactos Lateranses.* Nova Iorque: queda da Bolsa	1929. Whitehead (1861-1947). *Processo e realidade.* Husserl: *Lógica formal e transcendental*
1930	1930. Alemanha: vitória eleitoral nazista	
	1931. Espanha: vitória eleitoral republicana. China: I república soviética	1931. Gentile: *Filosofia da arte.* Neurath (1882-1945): *Fisicalismo*
	1932. Estados Unidos: F.D. Roosevelt Presidente	1932. Jaspers (1883-1969): *Filosofia.* Maritain (1882-1973); *Distinguir para unir: Os graus do saber.* Bergson: *As duas fontes da moral e da religião*
	1933. Alemanha: Hitler Chanceler. Portugal: Salazar no poder. Estados Unidos: Inicia-se o *New Deal*	
	1934. China: Inicia-se a "longa marcha" dos comunistas	
1935	1935. Alemanha: leis anti-semitas. China: República comunista. A Itália invade a Etiópia	1935. Hartmann: *Fundamentação da ontologia*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1922. Joyce (1882-1941): *Ulisses.* Pirandello: *Henrique IV.* Valéry (1871-1945): *Charmes*	1922. De Broglie: mecânica ondulatória	
1923. Svevo (1861-1928): *A consciência de Zeno.* Rilke (1875-1926): *Elegias de Duíno*	1923. Freud: *O Ego e o Id* 1923. Piaget (1896-1980): *Linguagem e pensamento na criança*	
1924. T. Mann: *A montanha encantada.* Breton: O manifesto surrealista		
1925. Montale (1896-1981): *Ossos de sépia.* Kafka: *O processo* (póstumo)	1925. Heiseinberg: mecânica quântica. Watson: *Comportamentalismo*	1925
1927. Garcia Lorca (1898-1936): *Cancioneiro.* Pirandello: *Um, nenhum, cem mil.*	1927. Heisenberg: Princípio de indeterminação. Marconi: telefone intercontinental sem fio. Bridgman (1882-1961): *A lógica da física moderna*	
1928. Brecht (1898-1956): *Ópera dos três vinténs.* Garcia Lorca: *Romanzero gitano* 1929. Hemingway (1898-1961): *Adeus às armas.* Moravia (nascido em 1907): *Os indiferentes*	1928. Fleming: penicilina. Jung: *O ego e o inconsciente*	
	1929. Mannheim (1893-1947): *Ideologia e utopia*	
1930. Quasímodo (1901-1968): *Águas e terras* 1930-1933. Musil (1880-1942): *O homem sem qualidade*	1930. O primeiro cicloton. Keynes (1883-1946): *Tratado da moeda*	1930
1931. O'Neill (1888-1953): *O luto assenta bem em Electra*	1931. Gödel: teorema dos indecidíveis	
1932. Mounier (1905-1950) funda a revista "L'Esprit"	1932. Domagk: sulfamicidas. Freud: *Introdução à psicanálise*	
1933. Ungaretti (1888-1970): *Sentimento do tempo.* Garcia Lorca: *Bodas de sangue* 1933-1943. T. Mann: *José e seus irmãos*	1933-1934. Kelsen (1881-1973): *Doutrina pura do direito*	
	1934. Popper (nascido em 1902): *Lógica da descoberta científica.* Carnap (1891-1970): *Sintaxe lógica da linguagem.* Reichstein: Síntese da vitamina C	
1935. T. S. Elliot (1888-1965): *Assassínio na catedral*	1935. Fermi: fissão do átomo	1935

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1936. Espanha: guerra civil. A Itália anexa a Etiópia. Eixo Roma-Berlim	1936. Maritain: *Humanismo integral.* Bridgman: *A natureza da teoria física.* Ayer (nascido em 1910): *Linguagem, verdade e lógica*
	1937. O Japão ataca a China	
	1938. A Alemanha anexa a Áustria. Conferência de Munique	1938. Dewey: *Lógica, teoria da investigação*
	1939. Explode a II Guerra Mundial. A Itália anexa a Albânia. Espanha: vitória de Franco	
	1939-1958. Pio XII, papa	
1940	1940. A Itália entra na guerra	1940. Bachelard (1884-1962): *A filosofia do não*
	1941. Ataque japonês a Pearl Harbour. Os Estados Unidos entram na guerra	1941. Bultmann (1884-1976): *Novo Testamento e mitologia.* Rahner (nascido em 1904): *Ouvintes da palavra*
	1942-1943. Batalha de Stalingrado	1942. Merleau-Ponty (1908-1961): *A estrutura do comportamento*
	1943. Itália: queda do fascismo, armísticio, República Social Italiana, Resistência. Conferência de Teerã	1943. Sartre (1905-1980): *O ser e o nada*
	1944. Desembarque aliado na Normandia. Estados Unidos: F. D. Roosevelt	1944. Stevenson (1908-1979): *Ética e linguagem*
1945	1945. Conferência de Yalta. Libertação da Itália. Bombardeio atômico de Hiroshima e Nagasaki	1945. Popper: *A sociedade aberta e seus inimigos.* Merleau-Ponty: *Fenomenologia da percepção.*
	1946. Itália: plebiscito e proclamação da República. Filipinas: independência	1945-1949. Wittgenstein: *Pesquisas filosóficas* (editadas em 1955)
	1946-1955. Argentina: Peron	
	1947. Tratados de paz. Índia: independência	1947. Gramsci (1891-1937): *Cartas da prisão* (póstumas). Horkheimer (1895-1973): *Eclipse da razão* e, junto com Adorno, *Dialética do iluminismo*
	1948. Nasce a República de Israel. Itália: Constituição Republicana. Índia: assassinio de Ghandi. Tchecoslováquia: golpe de estado comunista	1948. Russell: *O conhecimento humano*
		1948-1951. Gramsci: *Cadernos da prisão* (póstumos)
	1949. China: República Popular (Mao Tse-Tung, 1893-1976). Divisão da Alemanha. Pacto Atlântico (a OTAN)	1949. Mounier: *O personalismo.* Bonhoeffer (1905-1945): *Ética* (póstuma)
1950	1950. Pio XII: *Humani generis*	1950. Heidegger: *Caminhos interrompidos*
	1950-1953: Guerra da Coréia	

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1936. Bernanos (1888-1948): *Diário de um pároco de aldeia.* Pavese (1908-1950): *Trabalhar cansa* 1936-1942. T. S. Eliot: *Quatro quartetos*	1936. Keynes: *Teoria geral da ocupação, juro e moeda.* Kendall: cortisona	
1937. Picasso: *Guernica*	1937. Zeiss: cinematógrafo a cores	
1938. Sartre (1905-1980): *A náusea.* Quasímodo: *Poesias.* Bacchelli (nascido em 1891): *O moinho do Pó*	1938. Raschenbach: calculadora eletrônica. Carothers: náilon	
1939. Brecht: *Mãe coragem.* Montale: *As ocasiões.* Steinbeck (1902-1969): *As vinhas da ira*		
1940. Hemingway: *Por quem dobram os sinos*	1940. Descoberta do fator Rhesus (Rh). Primeiro radar 1941. Primeiro avião a jato	1940
1942. Camus (1913-1960): *O estrangeiro*	1942. Fermi: pilha atômica	
	1944. Alemanha: mísseis V2	
1945. Saba (1883-1957): *Cancioneiro*	1945. Estados Unidos: bomba atômica. Marton: microscópio eletrônico	1945
	1946. Wiener funda a cibernética	
1947. Ungaretti: *A dor.* Quasímodo: *Dia após dia.* Camus: *A peste.* Williams (nascido em 1914): *Um bonde chamado desejo*		
	1948. Shockley: transistor. Dugger: aureomicina. Columbia: discos de microssulcos	
1949. Orwell (1903-1950): *1984.* Miller (nascido em 1915): *A morte de um caixeiro viajante*	1949. Primeiro avião a jato para passageiros. Lévi-Strauss (nascido em 1908): *As estruturas elementares do parentesco*	
1950. Pavese: *A lua e as fogueiras.* Neruda (1904-1973): *Canto geral*	1950. Piaget: *Introdução à epistemologia genética*	1950

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
		1951. Marcel: *O mistério do ser.* Adorno (1903-1969): *Minima moralia*
	1952. Elisabeth II, rainha da Inglaterra	1952. Hare (nascido em 1919): *A linguagem da moral*
	1953. Rússia: morte de Stálin	1953. Ryle (1900-1976): *Linguagem comum.* Heidegger: *Introdução à metafísica*
	1954. Indonésia: independência. O Vietnã se liberta dos franceses. A OTASE.	1954-1959. Bloch (1885-1977): *O princípio da esperança*
1955	1955. Conferência Afro-Asiática de Bandung.	1955. Marcuse (1898-1979): *Eros e civilização*
	1955-1964. União Soviética: Kruschev	
	1956. União Soviética: fim da era staliniana (XX Congresso do PCUS), Hungria: Revolução anticomunista. O Egito nacionaliza o Canal de Suez	1956. Fromm (1900-1980): *A arte de amar*
	1957. Tratado de Roma: MEC e EURATOM. Gana (costa do ouro): independência. Inicia a guerra do Vietname	1957. Watkins: *Metafísica confirmável e influente*
	1958. Fundação da NASA. França: V República (De Gaulle). Cuba: revolução de Fidel Castro	
	1958-1963: João XXIII papa	
		1959. Sttrawson (nascido em 1919): *Indivíduos (Ensaio de metafísica descritiva)*
1960	1960. USA: J. Kennedy presidente. Congo: independência	1960. Gadamer (nascido em 1900): *Verdade e método.* Sartre: *Crítica da razão dialética*
	1961. João XXIII: *Mater e Magistra.* Berlim: construção do muro entre os dois setores	1961. Heidegger: *Nietzsche.* Balthasar: *Glória. Uma estética teológica* (I vol.)
	1962. Argélia: independência. Guerra Indiano-chinea. USA-URSS: crise de Cuba	1962. Fromm: *Marx e Freud*
	1962-1965. Concílio Vaticano II	
	1963. João XXIII: *Pacem in terris.* USA: assassínio de J. Kennedy. *Organização da Unidade Africana* (OUA)	1963. Lukács: *Estética.* Popper: *Conjeturas e refutações.* Kuhn: *A estrutura das revoluções científicas*
	1963-1978. Paulo VI papa	
	1964. Independência de Malta.	1964. Mortmann (nascido em 1926): *Teologia da esperança.* Marcuse: *O homem de uma dimensão*
	1964-1973. Os americanos no Vietname	
	1964-1982. URSS: Breznev	
1965		1965. Althusser (nascido em 1918): *Por Marx*

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
1952. Beckett (nascido em 1906): *Esperando Godot*	1952. Strawson: *Introdução à teoria lógica* 1953. União Soviética: a bomba H	
1954. Moravia: *A romana*. Neruda: *Odes elementares*	1954. Estados Unidos: bomba H e o submarino atômico.	
1955. Pratolini (nascido em 1913): *Metello*. Pasolini (1922-1976): *Ragazzi di vita*	1955. Primeiro avião a jato de transporte. Salk: vacina antipólio	1955
1956. Mantale	1956. Kornberg: síntese do DNA	
1957. Brecht: *Vida de Galileo* (redação definitiva). Pasternak (1890-1960): *Doutor Jivago*	1957. URSS: primeiro satélite artificial (Sputnik I). Chomsky (nascido em 1928): *Estruturas da sintaxe*	
1958. Tomasi de Lampedusa (1896-1957): *Il Gattopardo* (póstumo)	1958. Townes-Schawlow: laser. USA: primeiro satélite artificial. Perelman (nascido em 1912): *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Lévij-Strauss: *Antropologia strutural.*	
1959. Calvino (nascido em 1923): *O cavaleiro inexistente*. Pasolini: *Uma vida violenta*		
1960. Morávia: *A náusea*	1960. Sabin: *vacina antipólio*	1960
	1961. URSS: primeira aeronave pilotada (Vostok I, Gagarin). USA: bomba H	
1962. Solženicyn (nascido em 1918): *Um dia de Ivan Denissovic*	1962. USA: primeira cosmonave pilotada (Glenn). Lévi-Strauss: *O pensamento selvagem*	
1963. Gadda (1893-1973): *A cognição da dor*		
	1964. China: bomba atômica	
		1965

DATA	ACONTEC. HISTÓRICOS	FILOSOFIA
	1966. Argentina: Militares no poder 1966-1968. China: "revolução cultural"	1966. Foucault (nascido em 1926): *As palavras e as coisas*. Adorno: *Dialética negativa*. Garaudy: *O marxismo do século XX*
	1967. Egito-Israel: guerra dos seis dias. Paulo VI: *Populorum progessio*	1967. Pannenberg (nascido em 1928): *O Deus da esperança*
	1968. Tchecoslováquia: "primavera de Praga". USA: assassínio de M. L. King e de R. Kennedy, Nixon presidente. Paris "contestação dos estudantes"	1968. Piaget: *O estruturalismo*. Metz (nascido em 1928): *Sobre teologia do mundo*
	1969. Itália: Massacre de Piazza Fontana em Milão; inicia o terrorismo. 1969-1973. Chile: Allende presidente	
1970		1970. Lakatos (1922-1974): *A falseação e a metodologia dos programas de pesquisa científica*
	1971. Guerra Índia-Paquistão. A China comunista na ONU	
	1972. Inglaterra, Irlanda, Noruega e Dinamarca na CEE	1972. Popper: *Conhecimento objetivo*
1975		
1980		

LETRAS E ARTE	CIÊNCIA E TÉCNICA	DATA
	1966. Lacan (1901-1981): *Escritos*	
1967. Marquez (nascido em 1928): *Cem anos de solidão.* Solženicyn: *Divisão câncer* 1968. Fenoglio (1922-63): *Il partigiano Johnny* (póstumo)	1967. Habermas (nascido em 1929): *Lógica das ciências sociais* 1968. Barnard: primeiro transplante de coração humano	
	1969. Os americanos desembarcam na lua	
		1970
1971. Montale: *Satura*		
	1972. Piaget (e outros): *Epistemologia das ciências do homem* 1973. Lévi-Strauss: *Antropologia estrutural dois*	
	1975. Encontro no espaço entre norte-americanos e soviéticos	1975
	1977. Popper-Eccles: *O eu e seu cérebro*	
	1980. Inaugurado o túnel de Fréjus (o maior da Europa) 1981. USA: a nave espacial aterriza como avião 1982. USA: primeiro enxerto de coração artificial em homem.	1980

ÍNDICE DOS NOMES

A

Abbagnano N., 595
Abelardo P., 776
Ach N., 871
Ackermann W., 970
Adams W. S., 975
Adamson R., 440
Adler A., **930-31,** 1019
Adler F., 792
Adler M., 439, 793, 7**94-95**
Adorno T. W., 684, 840, **841-45, 858-63**, 1065
Agassi J., 1061-63
Agassiz J. L. R. 375
Agostinho, santo 240, 281, 283, 286, 694, 708, 755, 766
Akselrod P. B. 804
Albert H., 684, **863-65,** 1065
Alexander S., 550
Allen E. L., 689
Althusser L., **824-27,** 941, 957, 959, 1011
Altizer T. J. J., 755
Amaldi E., 980
Ambrose A., 678
Amiel H. F., 703
Ampère A. M., 383
Anaximandro de Mileto, 368, 590-92.
Angiulli A., 338, 344
Anscombe G. E., 660
Anselmo de Aosta, 135, 266, 743, 755
Anzieu D., 960
Aporti F., 279
Ardigó R., 296, 338, **345-49**
Aristóteles, 44, 106, 127, 130, 134, 147, 219, 241, 260, 266, 280, 362, 426, 442, 490, 556, 572, 576, 590, 637, 673, 700, 777, 811, 890, 915, 1020, 1042
Arnauld A., 893
Arnin H., von, 451
Aron R., 305, 477, 730
Arrhenius S., 354
Aston F., W., 978
Austin J. L., **673-75,** 678
Avenarius R., **398-404,** 495, 803, 994
Avery O. T., 987
Ayer A. J., 675, **676**, 680, 1047

B

Baader F. von, 85
Badeuf C. G., 178, 189
Bachelard G., 822-25, 944, 963, 990, **1010-17**
Bacon F., 300, 302, 485, 634, 639, 896, 1020, 1022, 1032
Baer K. E. von, 354, 375
Bakunin M. A., 183, 787, 1068
Balfour A. J., 695
Bally C., 737, 738
Balthasar U. von, 751, **753-55**
Balzac H. de, 811, 812
Banfi A., 440
Barth K., 593, **741-45,** 746, 748, 753, 756, 766

Barthes R., 884, 951, 956
Bartley W. W., III, 1062-63
Barzellotti G., 440
Bauer B., 164, **166**, 167, 171, 184-87
Bauer E., 184
Bauer O., 792-96
Beadle G. W., 988
Beard C., 686
Beauvoir S. de, 595, 605, 608
Beccaria C., 313
Beck J. S., 51, **62-53**
Becker O., 556
Beethoven L. van, 428
Behring E. von, 354
Beloch K. J., 451
Beltrami E., 969
Beneden E. van, 984
Beneke F. E., 217, 218
Benjamim A. C., 1002
Benjamin W., 840
Benn S. I., 684
Bentham J., 263, 310, **313-15,** 317, 323, 324, 331, 994
Benussi V., 871, 872
Benveniste É., 888
Berchet G., 25
Berdjaev N., 599, 727, 730
Bergson H., 257, 260, 471, 495, 507, 553, 693-94, 700-702, 707, **708-24,** 772
Berkeley G., 224, 282, 410, 485, 545, 802, 1020
Berlin I., 674, 684, 686
Berman J., 802
Bernard C., 296, **306-309,** 340, 354, 380
Bernays P., 968, 970
Bernstein E., 783, **784-88,** 799
Bernheim H., 903
Bertini G. M., 698
Berzelius J. J., 295, 354
Bethe H. A., 919
Bichat X., 303
Bidney D., 895
Binet A., 392, 494
Binswanger L., 624, 625
Biot J. B., 383, 416
Biot R., 727
Bizet G., 328, 424
Blanc L., 178, 184
Blanqui L. A., 178
Blainville H. M., 303
Bloch E., 760, 763, 781, 805, **814-19**
Blondel M., 695, **703-706**
Bloomfield L., 884, 891, 894, 1002
Bloy L., 772
Boas F., 894, 895
Bobbio N., 684, 913
Bogdanov A., 802
Böhme J., 85
Bohr N. H., 976, 978, 981, 1050
Boltzmann L. E., 382, 662, 992, 993
Bolyai J., 295, 364
Bolzano B., **557**
Bonaiuti E., 707
Bonatelli F., 698
Boaventura são, 281, 755, 776
Bonhoeffer D., 691, **747-49**
Bontadini G., 778
Boole G., 359, 492
Bopp F., **387-90,** 452
Borkenau F., 840
Born M., 977, 978
Bosanquet B., 547
Boss M., 624, 625
Boutroux É., 695, 701, **702**, 709
Bowne B. P., 729
Bradley F. H., 547, **548-49,** 644, 645, 695
Braithwaite R. B., 689
Breda H. van, 558, 565
Brentano F., 219, **556-57**
Breuer J., 919
Brewster D., 382
Bridgamn P. W. 877, 991, 1002, **1005-1010**
Brightmann E. S., 728
Broad C. D., 671
Brøndal V., 890

Brouwer J. L. E., 663, **973**
Brugmann K., 390
Brunner E., 744
Bruno G., 345
Brunschvicg L., 440
Buber M., 728, 815
Bucharin N. I., 831
Büchner L., 332, **334**
Büffon G. L. L. 370
Bühler K., 668, 871, 872, 877, 1019
Bultmann R., 744, **746-47**
Burckardt J., 424, 451
Buren P. M. van, 688, **755-58**
Buzzetti V. 768

C

Cabanis P. J. G., 253, **254-55,** 259
Caird E., **547**
Calderòn de la Barca P., 227, 231
Calderoni M., 485, **500**, 1065
Calvino G., 744
Camus A., 595, 597, 728, 732
Canestrini G., 376
Canguilhem G., 1010, 1011
Cannizzaro S., 354
Cantoni C., 440
Cantor G., 296, 357-60, 966-67,
Carabellese P., 698, **699**-700
Carducci G., 518
Cargnello D., 624
Carlini A., 729
Carlostádio A., 650
Carlyle T., 543, 544-45
Carnap R., 680, 687, 990-98, **999,** 1002-1005, 1020, 1065
Carnot N. L., 382
Cassirer E., 419, 440, **443-46**
Cattaneo C., 251, 262, **266-71,** 338
Cattell J., 393
Cauchy L. A., 296, 357, 965
Cayley A., 358
Chadwick J., 979
Champollion J. F., 380, 632, 953
Charcot J. M., 392, 919
Chargaff E., 987
Chateaubriand R. de, 258, 261
Chenu M. D., 750
Chestov L., 595
Chevalier J., 710, 730
Chiodi P., 594
Chomsky N. A., 867, 870, 888, 884, **891**-93
Cícero, M. Túlio, 458
Claudel P., 753, 824
Clausius R. J. E., 296, 382
Clifford W. K., 1008
Coates J. B., 728
Cohen H., 439, **440**, 442, 573, 592, 796
Colajanni N., 340
Coleridge S. T., 25, 544
Collingwood R. G., 546, 686
Compton A. H., 976
Comte A., 175, 293, 296, **298-306,** 307, 317, 325, 331, 337, 394, 428, 459, 571, 861, 994
Condillac É. B. de, 253, 254, 256, 260, 292, 264, 272, 275, 279
Condorcet J. A. N., 298, 300, 896
Congar Y., 750
Conrad-Martius E., 556
Conradi K., 164
Cook Wilson J., 672
Copérnico N., 303, 371, 957, 1029, 1058, 1059
Copleston F., 652
Correns C., 355
Coseriu E., 884
Coulomb C. A. de, 383
Cousin V., 253, 256, **259-61,** 285, 306, 694
Cox H., 903
Creighton J., 549
Crick F. H. C., 981, 987, 989
Croce B., 22, 159, 376, 515, **518-35,** 538, 541, 543, 829-31, 835
Crombie J. M., 689
Cuoco V., 262, 263
Curry H. B., 1005
Cuvier G., 368, **369-70,** 375

D

Dahl A. A., 684
D'Alembert J., 298
D'Annunzio G., 422
Dandolo G., 349
Dante A., 492, 528, 548, 755, 776
Darwin C., 296, 329, 337, 354, **371-75,** 376-79, 404, 429, 494, 719, 957, 981, 1024, 1042, 1048
De Bonald L. G. A., 257, **258,** 289
De Broglie L. V., 977, 1032
Dedekind R., 296, 357
De Filippi F., 376
Delbrück B., 390
Delbrück M., 981
Délèage A., 727
De Maistre J., 251, 257, **258-59,** 286, 291
Demócrito di Abdera, 459, 518, 1026
De Sanctis F., 224
De Sarlo F., 393
Descartes R., 22, 79, 112, 164, 224-25, 257-61, 271, 273, 227, 291, 300, 303, 381, 487, 545, 561, 564, 565, 680, 694, 709, 716, 728, 770, 893, 914, 915, 915, 949, 957, 1014, 1048
Destutt de Tracy A., **254-56,** 257, 275
Devoto G., 655
De Vries H., 355, **981-83**
Dewey J., 485, 492, 498, **503-14,** 652, 895
Dibelius M., 746
Dickinson L., 644
Diderot D., 298
Diels H., 451
Dilthey W., 419, 449, 452, **455-59,** 460, 463, 472, 627, 686, 810, 839
Dingler H., 417
Dionísio Areopagita, 755
Dirac P. A. M., 977
Dostojevskij F., 425, 594, 672, 805
Drake D., 550
Dray W., 686
Droysen G., 451
Dubislav W., 992
Du Boys-Reymond É., **355**
Dufrenne M., 959
Duhem P., 251, 411, **415-17,** 494, 994, 1010, 1069
Dühring K. E., 205, **337**-38
Duncan-Jones A., 671
Duncher K., 872
Duns Scoto G., 580
Durkheim É. 357, **393-97**
Duveau G., 727

E

Eccles J. C., 878, 879, 896, 1019
Eckermann J. P. 40, 42, 371
Eckhart J. (Mestre), 85, 856
Eckstein G., 792
Eddington A. S., 654, 975
Ehrenfels C. von, 870, 872
Ehrlich E., 354,
Einstein A., 386, 446, 651-54, 963, 973, 976, 978, 993, 1006, 1007, 1028, 1033, 1040, 1049, 1057
Eliot T. S., 758
Emerson R. W., 543-45, 549
Enesidemo di Cnosso, 52
Enfantin B. P., 178
Engelmann P., 661
Engels F., 163, 184-90, 196-98, **204-205,** 206, 336, 338, 410, 612, 784-90, 792-802, 807, 811-13, 828
Enriques F., 993
Epicuro di Samos, 459, 993
Epicteto de Ierápolio, 119, 445
Erdmann J. E., 164
Eucken R., 697
Euclides, 359, **360-64**, 414, 643
Eulero L., 357
Eurípide de Salamina, 426
Evans M. D., 689

F

Faraday M., 356, 383, 384
Fechner G., **390-91,** 494
Feigl H., 689, 992, 1002
Fermi E., 980, 1025, 1072
Ferrari G., 262, **271-72**, 338
Ferri E., 338, **339-40,** 376
Ferrier J. F., 544, 545
Feuerbach L., 163-67, **171-75**, 184, 191, 192, 196, 219, 333, 336, 458, 594, 818, 825, 994
Feyerabend P. K., 1042, **1050-1054,** 1063, **1066-67**, 1069-71
Fichte J. G., 22, 24, 27, 32, 48, 52, 53, **54-71**, 72, 75, 79, 82, 85, 90, 94, 100-102, 127, 136, 213, 221, 223, 225, 266, 439, 459, 820, 825
Fichte J. H., 696
Ficker L. von, 661
Finck E., 556
Fiorentino F., 440
Fischer K., 164
Fitz-Roy R., 371-377
Flemming W., 981
Flew A., 688
Fogazzaro A., 707
Foucault L., 416
Foucault M., 867, 884, 941, **949-52,** 956-60, 1010, 1013
Fourier C., 175, **178-80,** 189, 313
Fourier J. B., 381
Fraenkel E., 968
France A., 224
Frank J., 908
Frank Ph., 992
Frankl V., 624-25
Franklin B., 1042
Frege G., 358-60, 440, 556, 558, 647, 657, 965-73, 994
Frei H., 884
Fresnel A., 416
Freud Anna, **935**
Freud S., 392, 422, 553, 624, 625, 672, 815, 851, 851, 867, 869, **918-30,** 932-36, 932-36, 952-57, 960
Fries J. F., **217-18,** 440-41
Fromm E., 840, **856-57**

G

Gabelli A., 338, **343**
Gabler G. A., 164
Gadamer H. G., 551, 567, 592, **627-39,** 1070
Galilei G., 206, 303, 340, 380, 385, 446, 566, 974, 1028, 1052
Gall F. J., 120
Gallie W. B., 686
Galluppi P., 262, **272-79**
Galois E., 358
Galton F., 393,
Gans E., 184
Garaudy R., 207, 617, 737, **819-24**
Gardiner P., 685, 686
Garofalo R., 338
Garrigou-Lagrange C. M., 750
Gauss K. F., 364, 380
Geiger M., 556
Gelb A., 872
Gell-Mann M., 979
Gemelli A., 778, 871
Gentile G., 346, 500, 516, 518, 519, **535-43,** 835
Gerlach W., 976
Gibbs J. W., 382
Gide A., 422
Gilson É., 755, 771, **776-78**
Gioberti V., 67, 251, 262, 278, **285-92,** 338, 517, 698
Gioia M., 262, 263
Glöckel O., 668
Gödel K., 353, 368, **968-72**, 994
Goeschel K. F., 164
Goethe W., 11, 14-17, 20, 25, 38, **39-42,** 45, 48-51, 56, 71, 121, 125, 142, 169, 223, 245, 260, 370, 442, 459, 467, 533, 544, 811
Gogarten F., 744
Goldmann L., 821-22
Goldstein K., 872

Goodmann N., 1002
Gordon W., 978
Gorkij M., 797
Graaf R. J. van der, 979
Grabmann M., 768
Grammont S. de, 952
Gramsci A., 827, **829-36**
Grassmann H., 358
Gray A., 373, 375
Green T. H., 547, 695
Gregorio XVI Papa, 259
Grelling K., 992
Grimm J., 387, **388,** 451
Groddeck G., 928
Grossmann H., 840
Grote J., 543, 544
Grünbaum A., 1058
Grünberg K., 873
Guardini R., 750, 815
Gurvitch G., 896

H

Habermas J., 684, 841, **863-65,** 1065
Haeckel E., 296, 332, **335-36**, 375
Häfner M., 624
Hahn H., 992-95, 1002, 1019
Hahn O., 980
Halban H. von, 980
Hamann J. C., **42-44,** 755
Hamelin O., 440
Hamilton W., 326, 545
Hamilton W. R., 358
Hampshire S., 674, 675
Hare R. M., 641, 674, 680, **682-83,** 688
Harich W., 815
Harnack A. von, 741
Harris J., 1058, 1060
Hart H. L. A., 674
Hartley D., 310
Hartmann E. von, 697
Hartmann N., 26, 74, 139, 148, 556, **573-77**
Heck Ph., 908
Hegel G. W. F., 19, 21, 22, 33, 41, 48, 71, 82, 89-91, **93-160,** 163-75, 186-88, 196-98, 205, 211, 213, 219-21, 223, 232, 241-44, 260, 284, 287, 299, 337, 343, 439, 451-55, 458-59, 490, 507, 514-16, 517, 518-22, 530-33, 536, 538, 543-48, 575, 594, 613, 637, 645, 680, 697, 705, 741, 784, 792, 797, 805-806, 809, 814, 823-27, 839-43, 1040, 1065
Heidegger M., 34, 554, 556, 567, **581-92,** 595, 608, 618, 620, 624025, 628-29, 631, 751, 810, 843, 957, 959
Heine H., 184
Heisenberg W., 977-78
Heller A., 209
Helmer O., 686, 992
Helmholtz H. L. F. von, 296, 337, 380, 390, 439, 446, 597, 994
Helvétius C. A., 310, 313
Hempel C. G., 649, 685, 686, 992, 896, 1009, 735
Henry J., 383
Heráclito de Éfeso, 17, 459, 507, 543, 591, 815, 1039
Herbart J. F., 211, **213-17,** 219, 439, 519, 825
Herbrandt J., 970
Herdan G., 884
Herder J. G., 15, 16, 17, 45, **48-50,** 387
Hertwig M., 815
Hertz H., 296, 384, 662
Herwegh G., 184
Herzberg A., 992
Hesíodo de Ascra, 156, 952
Hess M., 184, 189
Heyting A., 873
Hick J., 688-89
Hicks G. D., 440
Hilbert D., 353, 360, 368, **968-73,** 994
Hildebrandt B., 469
Hilferding R., 792, 793

Hilgard E., 878
Hipócrates de Cos, 309
Hjemslev L., 884, 890
Hobbes T., 459
Hocking W. E., 729
Hodgson S. H., 440
Hölderlin F., 11, 20-23, 25, **33-36**, 71, 91, 124, 125, 142, 591
Holmes O. W., 908
Holt E. B., 550, 877
Homero, 43, 49, 156, 211, 230, 242
Hook S., 1002
Hooker J. D., 373
Hopkins E. W., 755
Horkneimer M., 224, 781, 837, 840, **843-51**
Howison G. H., 548, 729
Hull C. L., 877, 878
Hulmann K. D., 884
Humboldt A. von, 333
Humboldt W. von, 48, **50-51, 387-88,** 527, 893
Hume D., 271, 275, 282, 485, 454, 546, 683, 685, 994
Huss J., 823
Husserl E., 177, 404, 551, 553-56, **557-67,** 576, 581-82, 584, 591, 606, 673, 702, 751, 778, 815, 824, 839, 843
Hutcheson F., 313
Huxley T. H., **377-79,** 494, 498
Huyghens C., 303, 416
Hyppolite J., 597

I

Inhelder B., 881
Ireneu di Lião, 755
Iusckevic, 862
Izard G., 727

J

Jaboc F., 988
Jacobi F. H. 15, 21, **44-48,** 69, 105, 260
Jaia D., 517, 535
Jakobson R., 884, 888-91, 944
James W., 324, 393, 486, **492-98,** 500, 501, 514, 544, 546, 550, 553, 709, 716
Janet P., 392
Janik A., 662
Jaspers K., 551, 595, **597-604,** 624, 810, 815
Jefferson T., 254
Jevons W. S., 359, 902
João da Cruz, 755
João Paulo II, papa, 769
João XXIII, papa, 749
Jodl F., **337-38**
Jogiches L., 790
Johnson M. E., 671
Johnsyonr H. W., 917
Joliot-Curie F., 980
Joliot-Curie I., 980
Jones D., 888
Jones W., 388
Jordan P., 978, 981
Jouffroy T., 260
Joule J. P., 296, 382, 383
Jung C. G., 930, **932-34**

K

Kafka F., 224
Kant I., 45, 46, 48, 51, 53-56, 57-68, 78, 82, 88, 106, 111-14, 127, 135-36, 213, 218, 220, 225, 226, 228, 264, 267, 273, 275, 280, 287, 331, 337, 403, 438-41, 453-54, 459, 462, 470, 486, 489, 490, 499, 517, 539, 544, 567, 568, 633, 644, 675, 695, 698, 700, 728, 751, 770, 596, 802, 825, 846, 1020, 1033
Kantorowicz H., 908
Karcevskij S., 884, 888
Katz D., 873
Kaufmann F., 992
Kautsky K., 783, **788-90,** 791, 799, 813
Kekulé A., 354

Kelkel L., 566
Kelsen H., 792, 867, 870, 906, **909-11**
Kelvin W. T. Lord, 382, 976
Kepler J., 304, 386, 1028, 1044, 1057
Keynes J. M., 662, 870, **903-906**
Khorana H. G., 989
Kierkegaard S., 72, 89, 211, 213, 220, **234-50,** 599, 613, 619, 727, 728, 805
Kleene S. C., 1002
Klein F., 296, 360, 837
Klein M., 935
Klein O., 978
Kleutgen J., 768
Klinger F. M., 13-16
Klopstock F. G., 14
Kluckhohn C., 895
Knies K., 469
Koch R., 296, 354
Köhler W., 872-76
Köliker R. A. von, 356
Köpper K. F., 184
Koffka K., 872
Kojève A., 597
Kolakowski L., 297, 298
Kornberg A., 988
Korsch K., 805, **812-14,** 837, 839
Kraepelin E., 391
Kraft V., 680, 992, 997
Kripke S. A., 648
Kroeber A. L. 894, 895
Kronecker L., 357
Kropotkin P., 183, 787
Kuhn T. S., 381, 385, 960, 974, **1042-45,** 1046-49,
Külpe O., 391, 668, 814, 871

L

Laas E., 336
Laberthonnière L., 707
Labriola A., 377, 518, **827-30**
Lacan J., 884, **952-57,** 959
Lachièze-Rey P., 727
Lacroix J., 725, **727-29,** 733, 955
Laffitte P., 306
Lagrange J. L., 357
Lakatos I., 1042, **1046-1050,** 1053-1057, 1061, 1065, 1066, 1069-1073
Lamarck J. B. de, 331, 368, **369-71**
Lambert J. K., 113
Lamennais R. de, 257, **258-59,** 296
Lancelot C., 893
Landgrebe L., 556
Landsber P., 727
Lange F. A., 439, 499
Laplace P. S. de, 335, 381, 416
Laromiguière P., 260
Lassalle F., 185, 337
Lasswell H. D., 684
Laudan L., 1042, **1054-57,** 1060, 1069
Lavater J. C., 120
Lavelle L., 695
Lavoisier A., 303, 1042
Lawrence E. O., 979
Lazerovitz M., 672, 678
Leeuw G. van der, **578-79**
Lefebvre H., 821
Lefrancq A. M., 380
Lehmann J., 391
Leibniz G. W., 80, 271, 280, 331, 335, 358, 361, 459, 646, 695, 699, 728, 994
Lenin N., 161, 176, 188, 196, 404, 410, 651, 683, 789-91, 794, **796-804,** 813, 830, 831
Lenz M. R., 15-16
Lenzen V. F., 1003
Leão XIII, papa, 767, 777, 770
Lepschy G., 891
Lequier J. L. J., **701**
Le Roy E., 411-13, 707
Le Senne R., 727
Lesseps F. M. de, 178
Lessing G. E., 15, 45, 50, 243
Lessona M., 377

Léverrier U. J. J., 386
Levi A., 349
Lévi-Strauss C., 884, 941, **944-49,** 956-60
Lévy-Bruhl L., 397, 948
Lewin K., 876
Liebig J. von 296, 333, 354
Liebknechr K., 784, 790
Liebmann O., 439
Limentani L., 349
Lindworski J., 871
Lineu C., 368, 951, 1042
Linsky L., 648
Littré É., 305,
Lobačwskij N. I., 296, 364, 366
Locke J., 263, 271, 279, 310, 627, 685, 701
Loewie R. H., 894
Löwenthal L., 840
Loisy A., **707-708**
Lombroso C., **338-40,** 376
Lorentz H. A., 386, 973
Loria A., 376
Lotze R. H., 696, 699
Lovejoy A. O., 485, 550
Lubac H. de, 750, 753
Lucrécio T. Caro, 459
Ludwig K., 354
Lukács G., 423, **805-12,** 814, 822, 837, 839
Lunaciarski A. V., 802
Lutero M., 31, 250, 286, 291, 433, 458, 744
Luxemburg R., 784, **790-91,** 808
Lyell C., 354, **371**, 373, 1042
Lyons J. 884
Lysenko T. L., 514

M

Mac Donald M., 684
Mace C. A., 671
Mach E., 351, 380, 399, **404-410,** 415, 494, 502, 530, 550, 792, 802, 803, 992, 993, 1069
Machiavelli N., 342, 532, 829, 835
Macpherson J., 14
Madinier G., 727
Magendie F., 355
Maimon S., 52, 57, 59
Maine de Biran M. F. P., 253, **256-57,** 260, 306, 700, 709, 728
Majorana E., 979
Malcolm N., 658, 672, 678
Malebranche N. 288, 896
Malinowski B., 895, 944
Malthus T. R., **309-10**, 322, 372
Mamiani della Rovere T., 697
Mandelbrot B., 884
Mann T., 224, 422
Mannheim K., 869, **896-901**
Mansel T. L. 326
Mantegazza P., 376
Manzoni A., 277-78, 315
Mao Tse-tung, 161
Marbe K., 871
Marcel G., 551, 556, 595, **617-23,** 731, 815
Marchesini G,, 349
Marco Aurélio, 118-19
Marcuse H., 181, 781, 840, **851-56**
Maréchal J., 770
Margenau H., 1002
Maritain J., 548, 727, 768, **772-76**
Maroncelli P., 264
Marshall A., 902, 904
Martinet A., 884, 887, 891
Martinetti P., **697-700**
Marx K., 89, 154, 161, 163-69, 170, 175, 183, **184-203,** 205-209, 217, 312, 333, 337, 394, 479, 518, 553, 612, 727, 783-90, 792-802, 805-33, 850, 854-62, 870-62, 896-99, 901, 957, 993, 1020, 1040, 1065, 1066
Marwin W. T., 550
Maslow A., 660
Masnovo A., 772, 778, **781**
Massari G., 292
Mathesius V., 887

Mathieu V., 718
Matteotti G., 517
Matthei J. N., 988
Maturi S., 517
Maupassant G. de, 224
Mauss M., 946
Maxwell J. C., 290, 356, 382, **384,** 386, 446, 975, 976, 1032
May R., 624
Mayer F., 223
Mayer J. R. von 296
Mazzini G., 262, 270, 286, 292, 546
McTaggart J., **547,** 550, 644
Mead G. H., 485, 499, 895
Medawar P. B., 896
Meillet A., 884
Meinecke F., 452, 460, **465-66**
Meinong A., 550, 647, 673, 871
Mendel G. J., 355, **983-85**
Mendelejev D. J., 296, 354
Mendelssohn M., 44
Menger C., 902, 994
Mercier D., 768, **769-72**
Merleau-Ponty M., 551, 554, 556, 595, 605, **613-17,** 884
Merton R. K., 896
Meselson, 988
Messer A., 871
Metelli F., 871
Metz J. B., 751, **763-64**
Metz R., 547
Meyer E., 474
Meyerson É., 1010
Michelangelo Buonarroti, 16
Michelson A. A., 385-386
Michotte A., 871
Mill J., 309, **315-17**, 331
Mill J. Stuart, 297-98, 306, 309, **317-26,** 331-32, 377, 545 643, 685, 994, 1020-22
Miller D., 1058, 1060
Miller S., 986
Millikan R. A., 976
Minkowsky E., 624
Mises R. von, 680, 685, 992
Mitchell B., 688
Moleschott J., 196, 296, **333,** 334
Molière J. B., 299
Moltmann J., 691, **759-61**
Mommsen T., 451
Mondolfo R., 349
Monod J., 896, 988
Montague W. P., 550
Montaigne M. de 257, 700
Montefiore A., 674
Montesquieu C. L. de, 56, 896
Moore G. E., 549, 644, 657, 670-71, 678, **681-83**
Moore T. W., 871
Morgan T. H., 985-86
Morley E. W., 385, 386
Morris C., 489, 680, 1003
Morselli E., 338, 376, 393
Mosso A., 393
Mounier E., 691, 725-26, **729-40,** 766
Mowrer O., 878
Mozart W. A., 895
Müller J. P., 354
Muller H. J., 354, 985
Murri A., 306, 338, **340-41**
Murri R., 707
Musatti C., 813

N

Nabert J., 727
Nagel E., 685, 1003
Nägeli K. W. von, 982, 984
Namier L. B., 685
Napoleão I Bonaparte, 94, 153, 254, 255, 258, 264
Natanson M., 917
Natorp P., 440, **441,** 573
Nédoncelle M., 727, 737
Needham J. T., 355
Negt O., 841
Nencioni G., 884
Neumann F., 840
Neumann F. E., 383

Neumann J, von, 968, 970, 978
Neurath O., 649, 685, 992-96, **997-99,** 1003, 1019, 1020
Newman J. H., **704**
Newton I. 144, 179, 303, 362, 380-87, 410, 416, 446, 654, 680, 701, 973, 1007, 1028, 1032, 1042, 1048, 1049, 1054, 1058, 1066
Niebuhr B., 451
Nietzsche F., 419, **421-37,** 452, 464, 553, 590, 594, 599, 600-604, 618, 810, 896, 930, 931, 999
Nirenberg M. W., 988, **989**
Nohl H., 95
Novális, 11, 21, 23, 24, **27-31,** 124, 125, 136, 581
Nowell-Smith P., 674
Nys D., 770

O

Oakeshott M., 685
Ochoa S., 988
Oersted H. C., 383, 384
Ohm G. S., 383
Olbrechts-Tyteca L., **913-14**
Olgiati F., **778-80**
Ollé-Laprune L., 704, 709
Oppenheim F. E., 684
Osgoof C. E., 884
Ossian, 14, 49
Osthoff H., 390
Otto R., 562, **577**-79
Owen Richard, 577
Owen Robert, 180, 189, **312-13**

P

Paci E., 564, 565
Padovani U. A., 778
Pagano F. M., 263
Pagliaro A., 884
Pannenberg W., 759, **761-62**
Papin D., 333
Papini G., 485, 494, 500
Parmênides do Elea, 127, 590, 592
Parsons T., 895, 896
Pascal B., 257, 260, 303, 362, 432, 496, 569, 649, 695, 709, 728, 755, 896
Pasch M., 994
Passmore J., 545, 685
Pasteur L., 296, 355, 672
Paul G. A., 672, 683
Paul H., 390
Paul Jan, 523
Pauli W., 977, 1053
Pauling L., 981, 988
Paulo de Tarso, 422, 433, 742
Paulo VI, papa, 749
Pavlov I. P., 876, **877-78**
Peacock G., 358
Peano G., 359, 501, 644, 646, 966-68, 994
Pears D., 674
Péguy C., 755
Pecqueur C., 188
Peice C. S., 359, 459, **485-92,** 493, 495-501
Pellico S., 264, 285, 292
Perelman C., 870, **913-17**
Perrin J. B., 976, 980
Perry R. B., 550
Pestalozzi E., 214
Pfänder A., 556
Philip A., 727
Piaget J., 870, **879-83,** 941, 956, 960
Pieri M., 994
Pindaro, 227
Pio IX, papa, 278
Pio X, papa, 707, 767
Pio XII, papa, 768
Pitkin W. B., 550
Pfister O., 930
Plamenatz J. P., 684
Planck M., 387, 446, **975-78,** 1044
Platão 17, 31, 33, 43, 77, 107, 131, 156, 158, 219, 223, 227, 260, 261, 280, 285, 427, 440, 442, 459, 572, 590, 591, 655, 673, 698, 811, 885, 1023, 1039, 1040, 1068

Plechanov G. V., **797,** 798, 804
Plotino, 694
Poincaré H., 269, 360, **411-14,** 494, 702, 973, 994, 1010
Poiseuille J. L. M., 380
Pollock F., 837, 840
Pompanazzi P., 345
Pontecorvo B., 980
Popper K. P., 208, 219, 417, 680, 686-88, 858-63, 871, 872, 895, 932, 963, 978-80, 990-92, 1002-1004, 1010, 1013, **1017-41,** 1047, 1048, 1053-54, 1057-62, 1065, 1069
Potresov A. N. 804
Pouchet F. A., 355
Pound R., 907
Pratt C. C., 1002
Pratt J. B., 550
Prezzolini G., 485, 500
Prieto L., 884
Pringle-Pattison A. S., 695
Proclo de Costantinopoli, 260
Protágoras di Abdera, 437
Proudhon P. J., 144, 176, **181-83,** 189-90, 269, 313, 393, 786
Przywara E., 753
Ptolomeu E. C., 877
Ptolomeu Cláudio, 1042
Puchta G. F., 753
Puchta G. F., 907
Putnam H., 648

Q

Quine W. V. O., 416, 1002
Quinton A., 684

R

Radbruch G., **906-907**
Radcliffe-Brown A., 944
Raeymaeker L. de, 770
Rafael Sanzio, 16, 525
Rahner K., **751**-53, 763, 766
Ramsey F. P., 663, 671
Rank O., 930
Ranke L., 451, 466
Rasetti F., 980
Rask R., 388
Ravaisson F., 695, **700-703,** 709
Rayleigh J. W., 381
Redi F., 1072
Reich W., **934-35**
Reichenbach H., 680, 687, 992, 993, 996
Reid T., 279
Reidemeister K., 992
Reik T., 930
Reimarus H. S., 45
Reinach A., 556
Reinhold K. L., **51-53,** 55, 56-59, 113
Renan E., 293, 306
Renner K., 792, 793
Renouvier C., 440, 702
Rescher N., 686
Rey A., 1010
Riazanov D., 837
Ribot T. A., 307, 393
Ricardo D., 188, 310, **311-12,** 315, 317, 222, 901
Richar J., 968
Rickert H., 439, 447, **448-51,** 453, 460, **461-62,** 471, 581, 792
Ricoeur P., 727, 947
Riehl A., 440
Riemann B., 296, 365, 366, 414, 994
Rilke R. M., 422
Ritschl A., 741
Ritschl F., 424
Robinson J. A. T., 755
Rogers A. K., 550
Rogers K., **935**-40
Rohde E., 428, 451
Roheim G., 930
Rokitansky K., 354
Romagnosi G. D., 262, **263-65,** 266, 271

Rosa D., 376
Roscher W., 469
Rosenkranz K. F., 164
Rosmini A., 251, 260, 262, 267, **276-85,** 287, 338, 516, 698
Rousseau J. J., 121, 125, 271, 303, 649
Royce J., **548**, 550
Royce-Collard P. P., 260, 261
Ruge A., 164, **168-71,** 184
Russell B., 205, 315, 358, 377, 387, 548, 550, 641, **644-53,** 654, 657-63, 670, 671, 681, 966, 968, 994, 1004, 1022, 1065
Rutherford E., 976, 979
Ryle G., 671, **673**, 674, 678, 685, 1039

S

Saccheri G., 364
Saint-Hilaire E. G., 368, **371-72**
Saint-Simon C. H. de, **175-79,** 180, 189, 269, 298, 312, 336, 394, 861, 896
Sanseverino G., 768
Santayana G., 550
Sapir E., 678, 943
Sartre J. P., 551, 553, 556, 595, **604-13,** 616, 617, 728, 761, 821, 822, 944
Saussure F. de, 870, **884-88,** 890, 893, 943
Savigny F. C. von, 184, 452, 469, 907
Savonarola G., 342
Say J. B., 188, 318
Scarpelli U., 684, 913
Scheler M., 555, 556, 562, **567-73,** 574-78, 810, 870, 896
Schelling F. W. J., 17, 20, 22, 23, 25, 33, 45, 48, **71-90,** 93-96, 100-103, 127, 142, 221, 260, 266, 384, 439, 544, 545, 696, 810
Schérer R., 565
Schillebeeckx E., 751, **764-75**
Schiller F., 15, 17, 23, 25, **35-37**
Schiller F. C. S., 485, 494, **499**, 500
Schlegel A. W., 14, 18, 19, 23, 24, 25, 30, 31, 32, 55, 94
Schlegel F., 11, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 32, 41, 42, 56, 71, 94, 388, 628
Schleiermacher F. D. E., 17, 22, 23, 25, **31-33,** 55, 459, 622, 742
Schlick M., 661, 662, 676, 680, 872, 991, 895, **996-97,** 1001, 1003
Schmidt A., 841
Schopenauer A., 211, 213, **220-34,** 242, 424, 425, 427-30, 439, 594, 697, 698, 810, 930, 931
Schröder E., 359, 994
Schrödinger E., 976, 978, 981, 1032
Schulze G. E., 51, 52, 57, 59, 223
Scriven M., 685, 686
Schehaye A., 884
Scrétan C., **703**
Segré E., 980
Sellars R. V., 550
Sergi G., 376, 393
Severino E., 778
Shaftesbury A. A. C., 459
Shakespeare W., 14, 40, 43, 227, 528, 811, 925
Sidgwick H., 644
Simmel G., 452, 460, 463, 810, 814, 839
Sismondi J. C. L. de, 189
Skinner B. F., **877-79,** 894, 1002
Skolem T., 968
Smith A., 188, **311-12**, 323, 901
Soave F., 263
Sócrates, 25, 43, 237, 261, 324, 419, 427, 428, 492, 728, 1020, 1039
Soddy F., 978
Sófocles de Atenas, 124, 227, 907
Solgenitsin A. I., 820
Soloviev V. S., 755
Solvay E., 977
Sombart W., 361, 786

Sommerfeld A. J. W., 976
Sommerfelt A. A., 884
Sorokin P., 896
Spallanzani L., 355
Spaulding E, G., 550
Spaventa B., 342, 516, 518, 535, 537-38
Spaventa S., 518
Spearmann C., 393
Specht E. K., 660
Spencer H., 293, 296, **326-32**, 338, 345, 347, 394, 507, 550, 711, 718
Spengler O., 452, 460, 463, 810
Spiegelberg H., 556
Spinoza B., 45, 51, 54, 68, 72, 82-85, 103, 459, 517, 699
Spir A., 697, 699
Staël, Madame de, 25, 259, 261
Stahl G. E., 988
Stalin G., **803-804,** 820
Stanley Hall J., 391, 393, 514
Stark W., 896
Stebbing L. S., 671
Stefan J., 975
Stefanini L., 728
Stein E., 556
Stern O., 976
Stevens S. S., 1002
Stevenson C. L., 682
Stewart D., 279
Stirling J. H., 544, 547
Stirner M., 164, **166-68,** 171, 787
Stöhr A., 292
Stoppani A., 376
Stout G. F., 393
Strassmann F., 980
Stratton G. M., 391
Strauss D., 163, **165-66,** 167, 187, 428, 741
Strauss E., 624
Strawson P. F., 648, 675, 675-80
Streeten P., 865
Strong C. A., 550
Sutton W. S., 985
Szeminska A., 881

T

Taine H., 306
Tales de Mileto, 158
Taparelli d'Azeglio L., 768
Tarozzi G., 349
Tarski A., **972,** 1020, 1028, 1060
Teilhard de Chardin P., 750
Thierry A., 176
Thompson J. J., 296, 387, 976
Thurneysen E., 743, 744
Tichý P., 1059
Tieck L., 24, 55
Tillich P., **744-45,** 815
Titchener E. B., 391
Tocco F., 440
Togliatti P., 208, 830
Tolman E. C., 877
Tolstoj L. N., 224, 483, 650, 662, 672, 797, 812
Tommasi S., 338, **340**
Tomás de Aquino, 261, 750, 753, 767, 770, 777
Torricelli E., 1063
Touchard P. A., 727
Toulmin S. E., 662, 674, 917
Toynbee A., 546
Tran Duc Tao, 556, 567
Trendelenburg A., 211, **219-20**
Trier J., 884
Troeltsch E., 452, 460, **465**, 466
Trotsky L., 513, 804
Trubeckoj N. S., 884, 888, 944
Tschermak E., 355
Turati F., 349
Turgot R. J., 298
Tylor E. B., 894
Tyrrell G., 707

U

Uldall H. J., 890
Unamuno M. de, 485, **499**
Urey H. C., 986
Usener H., 451

V

Vahanian G., 755
Vaihinger H., 485, **499**
Vailati G., 419, 485, 499, 500-501, 994, 1065, 1070
Valéry P., 616
Vallisneri A., 1072
Vanini G. C., 142
Vanni Rovighi S., 564-778
Varisco B., 698, **699**
Vera A., 342, 516
Verité P., 584
Vico G. B., 22, 271, 286, 299, 516, 519, 522
Villari P., 338, **342**
Virchow R., 362, 376
Vogt K., 196, 332, **333-34**
Volta A., 379, 380, 382
Voltaire F. M. A., 271, 306, 896

W

Wackenroder W. H., 24
Waelhens A. de, 556
Wagner Richard, 424, 427-30
Wagner Rudolf, **333-34**
Wahl J., 553, 596
Waismann F., 641, 663, **676,** 992
Wallace A. R., 373, 377
Walras L., 902
Walsh W. H., 686
Ward J., 393, 695
Warnock G. J., 674, **682**
Warren J., 391
Watkins J., 1047, 1061, **1063-64**
Watson J. B., 514, **876-77,** 987
Webb C. C. J., 695
Weber E. H., **390-91**
Weber M., 207, 419, 449, 452, 462, **467-84,** 597, 685, 806, 810, 814, 839, 910, 1065
Weierstrass K., 296, 357, 557, 965
Wiesmann A., **981-93**
Wertheimer M., **872-76**
Wheeler J. A., 979
Whewell W., 322, 546
Whitehead A. N., 498, 646, 652, **653-55,** 976, 994
Whiting J., 878
Whorf B. L., 678, 943
Wick G. C., 979
Wicksell K., 902
Wilamowitz-Moellendorff U. von, 424, 428, 452
Wilberforce S., 377
Wilde O., 1027
Wilkins M., 721
Winckelmann J., 16, 25
Windelband W., 439, 440, **447-48,** 450, 452-53, **460-62,** 792
Wirtinger W., 1019
Wisdom J., **672-73**
Witasek S., 871
Wittfogel K. A., 840
Wittgenstein L., 224, 641, 644-45, 648, 649, **657-69,** 671-73, 677, 679-81, 757, 810, 991-96, 1003-1004, 1020
Woehler F., 354
Wolff C., 272, 576
Wollheim R., 684
Wordsworth W., 25, 544
Worrall J., 1066
Wulf M. de, 770
Wundt W., 357, **391-93,** 399, 404, 494

X

Xenofanes de Colofon, 844

Y

Young T., 380, 382, 416
Yakawa H., 979

Z

Zamboni G., 778
Zasulic V., 804
Zdanov A. A., 809

Zehm G., 815
Zeller E., 451
Zenon de Elea, 106, 109, 721
Zermelo E., 968
Zilsel E., 685
Zinov'ev G. E., 809
Znaniecki F., 896
Zola É., 812
Zutt J., 624
Zuurdeeg W., 689

ÍNDICE

5 *Prefácio*

Primeira parte

O MOVIMENTO ROMÂNTICO E A FORMAÇÃO DO IDEALISMO

13 *Capítulo I:* ROMANTISMO E SUPERAÇÃO DO ILUMINISMO

13 1. *O movimento romântico e seus expoentes*

13 1.1. Um antecedente do fenômeno romântico: o *Sturm und Drang,*

15 1.2. O papel desempenhado pelo classicismo em relação ao *Sturn und Drang* e ao romantismo

18 1.3. A complexidade do fenômeno romântico e as suas características essenciais

23 2. *Os fundadores da escola romântica: os Schlegel, Novalis, Schleiemarcher e o poeta Hölderlin*

23 2.1. A constituição do círculo dos românticos, a revista "Athenaeum" e a difusão do romantismo

25 2.2. Friedrich Schlegel, o conceito de "ironia" e interpretação da arte como forma suprema do espírito

27 2.3. Novalis: do idealismo mágico ao cristianismo como religião universal

31 2.4. Schleiermacher: a interpretação romântica da religião, a retomada de Platão e a hermenêutica

33 2.5. Hölderlin e a divinização da natureza

35 3. *A posição de Schiller e de Goethe*
35 3.1. Schiller: a concepção da "alma bela" e da educação estética
39 3.2. Goethe e suas relações com o romantismo
42 4. *Outros pensadores que contribuíram para a superação e a dissolução do iluminismo*
42 4.1. Hamann: a revolta religiosa contra a razão iluminista
44 4.2. Jacobi: a polêmica contra Spinoza e a reavaliação da fé
48 4.3. Herder: a concepção antiiluminista da linguagem e da história
50 4.4. Humboldt, o ideal da humanidade e a lingüística
51 5. *Os pormenores sobre as aporias do kantismo e os prelúdios do idealismo (Reinhold, Schulze, Maimon e Beck)*

54 *Capítulo II:* A FUNDAÇÃO DO IDEALISMO: FICHTE E SCHELLING
54 1. *Fichte e o idealismo ético*
54 1.1. A vida e as obras
56 1.2. O idealismo fichteano como explicitação do "fundamento" do criticismo kantiano
60 1.3. A "doutrina da ciência" e a estrutura do idealismo fichteano
60 1.3.1. O princípio primeiro do idealismo fichteano: o Eu põe-se a si mesmo
61 1.3.2. O segundo princípio do idealismo fichteano: o Eu opõe a si um Não-eu
62 1.3.3. O terceiro princípio do idealismo fichteano: a limitação recíproca e a oposição, no Eu, do eu limitado ao não-eu limitado
62 1.3.4. Explicação idealista da atividade cognoscitiva
63 1.3.5. Explicação idealista da atividade moral
64 1.4. A moral, o direito e o Estado
67 1.5. Segunda fase do pensamento de Fichte (1800-1814)
70 1.6. Fichte e os românticos: conclusões
71 2. *Schelling e o parto romântico do idealismo*
71 2.1. A vida, o desenvolvimento do pensamento e as obras de Schelling
73 2.2. O início fichteano do pensamento de Schelling e os novos fermentos (1795-1796)
74 2.3. A filosofia schellinguiana da natureza (1797-1799)

77 2.4. Idealismo transcendental e idealismo estético (1800)
81 2.5. A filosofia da identidade (1801-1804)
85 2.6. A fase teosófica e a filosofia da liberdade (1804-1811)
87 2.7. A "filosofia positiva" ou a filosofia da mitologia e da revelação (de 1815 em diante)
89 2.8. Conclusões sobre o pensamento de Schelling

Segunda parte

A ABSOLUTIZAÇÃO DO IDEALISMO EM HEGEL

93 *Capítulo III:* HEGEL E O IDEALISMO ABSOLUTO
93 1. *A vida, as obras e a gênese do pensamento de Hegel*
93 1.1. A vida
95 1.2. Os escritos hegelianos
97 1.3. Os escritos teológicos juvenis e a gênese do pensamento hegeliano
99 2. *Os pontos básicos do sistema hegeliano*
99 2.1. Necessidade de determinar preliminarmente os pontos básico do pensamento de hegel
100 2.2. A realidade como Espírito: determinação preliminar da noção hegeliana do Espírito
105 2.3. A dialética como lei suprema do real e como procedimento do pensamento filosófico
109 2.4. A dimensão do "especulativo", o significado do *Aufheben* e a "proposição especulativa"
111 3. *A Fenomenologia do Espírito*
111 3.1. Significado e finalidade da *Fenomenologia do Espírito*
114 3.2. A trama e as "figuras" da fenomenologia
114 3.2.1. As etapas do itinerário fenomenológico
115 3.2.2. A consciência (certeza sensível, percepção e intelecto)
115 3.2.3. A autoconsciência (dialética do senhor-servo, estoimo-ceticismo e consciência feliz)
120 3.2.4. A Razão
122 3.2.5. O Espírito
124 3.2.6. A Religião e o Saber absoluto
125 3.3. Natureza polivalente e ambigüidade da Fenomenologia do Espírito

126 4. *A lógica*
126 4.1. A nova concepção da lógica
131 4.2. A lógica do ser
134 4.3. A lógica da essência
136 4.4. A lógica do conceito
139 5. *A filosofia da Natureza*
139 5.1. A posição da Natureza e o seu significado no sistema de Hegel
142 5.2. A superação da visão renascentista e romântica da Natureza
143 5.3. Os graus e os momentos dialéticos da filosofia da Natureza
144 6. *A filosofia do Espírito*
144 6.1. O Espírito e os seus três momentos
146 6.2. O Espírito subjetivo
148 6.3. O Espírito objetivo
148 6.3.1. A concepção hegeliana do Espírito objetivo
149 6.3.2. Os três momentos do Espírito objetivo e o significado da história
150 6.3.3. A natureza do Estado e da história e a filosofia da história
154 6.4. O Espírito absoluto: arte, religião e filosofia
158 7. *Algumas reflexões conclusivas*

Terceira parte

DO HEGELIANISMO AO MARXISMO

Direita e esquerda hegeliana.
Nascimento e desenvolvimento do marxismo.

163 *Capítulo IV:* DIREITA E ESQUERDA HEGELIANA. LUDWIG FEUERBACH. O SOCIALISMO UTÓPICO. KARL MARX E FRIEDRICH ENGELS
163 1. *A direita hegeliana*
165 2. *A esquerda hegeliana*
165 2.1. David Friedrich Strauss: a humanidade como união entre finito e infinito
166 2.2. Bruno Bauer: a religião como "desventura do mundo"
166 2.3. Max Stirrner: "eu depositei a minha causa no nada"

166 2.4. Arnold Ruge: "a verdade submete em massa o mundo inteiro"
171 3. *Ludwig Feuerbach e a redução da teologia à antropologia*
171 3.1. De Deus ao homem
172 3.2. A teologia é antropologia
174 4. *O socialismo utópico*
174 4.1. Saint-Simon: a ciência e a técnica como base da nova sociedade
178 4.2. Charles Fourier e o "novo mundo societário"
181 4.3. Pierre-Joseph Proudhon: a autogestação operária da produção
184 5. *Karl Marx*
184 5.1. Vida e obras
186 5.2. Marx, crítico de Hegel
187 5.3. Marx, crítico da esquerda hegeliana
188 5.4. Marx, crítico dos economistas clássicos
189 5.5. Marx, crítico do socialismo utópico
190 5.6. Marx, crítico de Proudhon
191 5.7. Marx e a crítica à religião
192 5.8. A alienação do trabalho
194 5.9. O materialismo histórico
196 5.10. O materialismo dialético
197 5.11. A luta de classes
199 5.12. O Capital
202 5.13. O advento do comunismo
204 6. *Friedrich Engels e a fundação do "Diamat"*
206 7. *Problemas abertos*

Quarta parte

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO

Herbart, Trendelenburg, Schopenhauer, Kierkegaard

213 *Capítulo V:* OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO
213 1. *O realismo de Johann Friedrich Herbart*
213 1.1. A função da filosofia
215 1.2. O ser é uno, os conhecimentos sobre o ser são múltiplos

216 1.3. A alma e Deus
216 1.4. Estética e pedagogia
217 2. *A reação psicologista ao idealismo: Jakob F. Fries e Friedrich Beneke*
219 3. *Adolf Trendelenburg, crítico da "dialética hegeliana".*
220 4. *Arthur Schopenhauer e o mundo como "vontade" e "representação"*
220 4.1. Contra Hegel, "sicário da verdade"
223 4.2. Defesa da "verdade não remunerada"
224 4.3. "O mundo é uma representação minha"
226 4.4. A categoria da causalidade
227 4.5. O mundo como vontade
229 4.6. A vida oscila entre a dor e o tédio
231 4.7. A libertação através da arte
233 4.8. Ascese e redenção
234 5. *Sören Kierkegaard: o "indivíduo" e a "causa do cristianismo"*
234 5.1. Uma vida que levou a sério o cristianismo
238 5.2. Kierkegaard: o "poeta cristão"
240 5.3. O "fundamento ridículo" do sistema hegeliano
242 5.4. O Indivíduo diante de Deus
244 5.5. O princípio do cristianismo
245 5.6. Possibilidade, angústia e desespero
248 5.7. Kierkegaard: a ciência e o cientificismo
249 5.8. Kierkegaard e a "teologia científica"

Quinta parte

A FILOSOFIA NA FRANÇA NA ÉPOCA DA RESTAURAÇÃO E A FILOSOFIA ITALIANA NA ÉPOCA DO RESSURGIMENTO

253 *Capítulo VI:* A FILOSOFIA NA FRANÇA NA ÉPOCA DA RESTAURAÇÃO
253 1. *Os ideólogos: Destutt de Tracy e Cabanis*
256 2. *O espiritualismo de Maine de Biran*
257 3. *Os tradicionalistas: Bonald, Maistre e Lamennais*
259 4. *Victor Cousin e o espiritualismo eclético*

262 *Capítulo VII:* A FILOSOFIA ITALIANA NA ÉPOCA DO RESSURGIMENTO.
262 1. *Lineamentos gerais*
263 2. *A "filosofia civil" de Gian Domenico Romagnosi*
266 3. *A filosofia como ciência das "mentes associadas" e a política do federalismo em Carlo Cattaneo*
266 3.1. Carlo Cattaneo: "a filosofia é uma milícia"
267 3.2. A filosofia como "ciência" das "mentes associadas"
269 3.3. A teoria política do federalismo
271 4. *José Ferrari e a "filosofia da revolução"*
273 5. *Pascoal Galluppi e a "filosofia da experiência"*
273 5.1. A realidade do eu e a existência do mundo externo
275 5.2. O princípio da causalidade e a demonstração da existência de Deus
276 6. *Antonio Rosmini e a filosofia do "ser ideal"*
276 6.1. A vida e as obras
279 6.2. Crítica do sensismo empiritas e do apriorismo kantiano
280 6.3. A idéia do ser
282 6.4. O "sentimento corpóreo fundamental" e a "realidade do mundo externo"
283 6.5. Pessoa, liberdade e propriedade
284 6.6. Estado, Igreja e o princípio da moralidade
285 7. *Vicente Gioberti e a filosofia do "ser real"*
285 7.1. A vida e as obras
286 7.2. Contra o "psicologismo" da filosofia moderna
287 7.3. A "fórmula ideal"
290 7.4. O "primado moral e civil dos italianos"

Sexta parte

O POSITIVISMO

295 *Capítulo VIII:* O POSITIVISMO
295 1. *Lineamentos gerais*
298 2. *Auguste Comte e o positivismo na França*
298 2.1. A lei dos três estágios
299 2.2. a doutrina da ciência

301 2.3. A sociologia como física social
303 2.4. A classificação das ciências
304 2.5. A religião da humanidade
304 2.6. As "razões" de Comte
305 2.7. A difusão do positivismo na França
306 2.8. Claude Bernard e o nascimento da medicina experimental

309 3. *Stuart Mill e o positivismo utilitarista inglês*
309 3.1. Os problemas de Malthus
311 3.2. A economia clássica: Adam Smith e David Ricardo
312 3.3. Roberto Owen: do utilitarismo ao socialismo utópico
313 3.4. O utilitarismo de Jeremiah Bentham
316 3.5. O utilitarismo de James Mill
317 3.6. John Stuart Mill: a crise dos vinte anos
319 3.7. Crítica à teoria do silogismo
320 3.8. O princípio da indução: a uniformidade da natureza
322 3.9. As ciências morais, a economia e a política
324 3.10. A defesa da liberdade do indivíduo

326 4. *O positivismo evolucionista de Herbert Spencer*
326 4.1. Religião e ciência são "correlatas"
327 4.2. A evolução do universo: do homogênio ao heterogêneo
330 4.3. Biologia, ética e sociedade

332 5. *O positivismo materialista na Alemanha*
332 5.1. Lineamentos gerais
333 5.2. Jakob Moleschott e a sacralização da matéria e da vida
333 5.3. Karl Vogt contra Rudolf Wagner sobre a existência da alma
334 5.4. Ludwig Büchner e a eternidade da matéria
335 5.5. Emil du Bois-Reumond e "os sete enigmas do mundo"
335 5.6. Ernst Haeckel e o mundo sem enigmas
336 5.7. O positivismo social de Ernst Laas e Friedrich Jodl
337 5.8. Eugen Dühring e o socialismo personalista

338 6. *O positivismo na Itália*
338 6.1. Lineamentos gerais
338 6.2. César Lombroso e a sociologia do crime
340 6.3. Um médico positivista: Salvador Tommasi
340 6.4. Augusto Murri: método científico e lógica da diagnose
342 6.5. Pascoal Villari e a historiografia positivista
343 6.6. Aristides Gabelli e a renovação da pedagogia

345 6.7. Roberto Ardigò: da sacralidade da religião à sacralidade do "fato"
346 6.8. O desconhecido não é o incognoscível e a evolução passa do indistinto ao distinto
348 6.9. Moral e sociedade

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX, O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

353 *Capítulo IX:* O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX;
353 1. *Questões gerais*
353 1.1. Quando a ciência adquire significado filosófico
355 1.2. Ciência e sociedade no século XIX
357 2. *O processo de "rigorização" da matemática*
360 3. *As geometrias não-euclideanas*
360 3.1. A geometria euclideana e a questão do quinto postulado
363 3.2. O nascimento das geometrias não-euclideanas
367 3.3. O significado filosófico da geometria não-euclideana
368 4. *A evolução da teoria da evolução biológica*
368 4.1. O debate sobre a "evolução" na França: J.B. Lamarck, G. Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire
371 4.2. Charles Darwin e "a origem das espécies"
374 4.3. A origem do homem
375 4.4. O debate sobre "A origem das espécies" e a questão do "darwinismo social"
377 4.5. Thomas H.Huxley e o darwinismo na Inglaterra
379 5. *A física do século XIX*
380 5.1. A física no início do século
380 5.2. O mecanicismo determinista como "programa da pesquisa"
383 5.3. Da eletrostática à eletrodinâmica
384 5.4. O eletromagnetismo e a nova síntese teórica
385 5.5. O confronto com a mecânica de Newton

387 6. *A lingüística: W. von Humboldt, F. Bopp, a "lei de Grimm" e os "neogramáticos"*

390 7. *O nascimento da psicologia experimental*
390 7.1. A "lei psicofísica fundamental" de Weber-Fechner
391 7.2. W.Wundt e o laboratório de psicologia experimental de Leipzig

393 8. *As origens da socilogia científica*
393 8.1. Émile Durkheim e as "regras do método sociológico"
395 8.2. O "suicídio" e a "anomia"

398 *Capítulo X:* O EMPIRIOCRITICISMO DE RICHARD AVENARIUS E DE ERNST MACH

398 1. *Richard Avenarius e a crítica da "experiência pura"*
398 1.1. O que é a "experiência pura"?
400 1.2. O retorno ao "conceito natural de mundo"
402 1.3. Além da distinção entre o "físico" e o "psíquico"
403 1.4. Os danos da "introjeção"

404 2. *Ernst Mach: base, estrutura e desenvolvimento da ciência*
404 2.1. A análise das sensações
406 2.2. O conhecimento científico como acontecimento biológico
406 2.3. Problemas, hipóteses e seleção da hipóteses
407 2.4. A ciência como economia de pensamento
409 2.5. Críticas à mecânica newtoniana

411 *Capítulo XI:* O CONVENCIONALISMO DE HENRI POINCARÉ E PIERRE DUHEM

411 1. *O convencionalismo moderado de Henri Poincaré*
411 1.1. Poincaré: a convenção não é arbítrio
413 1.2. A teoria instituí o fato e "a experiência é a única fonte da verdade"
414 1.3. Os axiomas da geometria com definições mascaradas

415 2. *Pierre Duhem e a natureza da teoria física*
415 2.1. Duhem: o que é uma teoria física
415 2.2. Controles holísticos e negação do experimentum crucis

417 3. *Por uma avaliação do convencionalismo*

Oitava parte

A FILOSOFIA NA PASSAGEM DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX

421 *Capítulo XII:* NIETZSCHE: FIDELIDADE À TERRA E TRANSMUTAÇÃO DE TODOS OS VALORES

421 1. *Nietzsche, intérprete do próprio "destino"*

422 2. *O destino de Nietzsche foi o de "profeta do nazismo"?*

424 3. *A vida e as obras*

425 4. *O "dionisíaco", "o apolíneo" e o "problema Sócrates".*

427 5. *Os "fatos" são estúpidos e a "saturação da história" é um perigo*

429 6. *O afastamento de Schopenhauer e Wagner*

430 7. *O anúncio da "morte de Deus"*

431 8. *O Anti-Cristo ou o cristianismo como "vício"*

433 9. *A genealogia da moral*

435 10. *Niilismo, eterno retorno e amor fati*

436 11. *O superhomem é o sentido da terra*

438 *Capítulo XIII:* O NEOCRITICISMO: A ESCOLA DE MARBURGO E A ESCOLA DE BADEN

438 1. *Lineamentos gerais*

440 2. *A escola de Marburgo*

440 2.1. Hermann Cohen; a crítica como metodologia da ciência

441 2.2. Paul Natorp: "o processo e o método são tudo"

443 3. *Ernst Cassirer e a filosofia das formas simbólicas*

443 3.1. Substância e função

444 3.2. As formas simbólicas

445 3.3. O homem, animal symbolicum

447 4. *A escola de Baden*

447 4.1. Wilhelm Windelband e a filosofia como teoria dos valores

448 4.2. Heinrich Rickert: conhecer é julgar com base no valor da verdade

452 *Capítulo XIV:* O HISTORICISMO ALEMÃO
452 1. *Lineamentos gerais*
455 2. *Wilhelm Dilthey e a "crítica da razão histórica"*
455 2.1. Rumo à crítica da razão histórica
456 2.2. A fundamentação das ciências do espírito
458 2.3. A historicidade constitutiva do mundo humano;
460 3. *Wilhelm Windelband e a distinção entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas*
461 4. *Heinrich Ricket: a relação com os valores e autonomia do conhecimento histórico*
462 5. *Georg Simmel: os valores do historiador e o relativismo dos fatos*
463 6. *Oswald Spengler e a "decadência do Ocidente"*
465 7. *Ernst Troeltsch e o caráter absoluto dos valores religiosos*
466 8. *Friedrich Meinecke e a busca do eterno no átimo*

467 *Capítulo XV:* MAX WEBER: A METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS HISTÓRICOS-SOCIAIS E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO
467 1. *A obra de Weber: linhas gerais*
470 2. *A "doutrina da ciência": objetivo e objeto das ciências histórico-sociais*
471 3. *A questão da "referência aos valores"*
473 4. *A teoria do "tipo ideal"*
474 5. *A possibilidade objetiva e o peso diverso das causas de acontecimento histórico*
475 6. *A polêmica sobre a "avaliabilidade"*
477 7. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*
479 8. *Weber e Marx*
482 9. *O desencantamento do mundo e a fé como "sacrifício do intelecto"*

485 *Capítulo XVI:* O PRAGMATISMO
485 1. *Linhas gerais*
486 2. *O pragmatismo lógico de Charles S. Peirce*
486 2.1. Os procedimentos para fixar as "crenças"

487 2.2. Dedução, indução, abdução
488 2.3. Como tornar claras as nossas idéias: a regra pragmática
489 2.4. A semiótica
489 2.5. A faneroscopia
491 2.6. A cosmologia: tiquismo, sinequismo e agapismo
492 3. *O empirismo radical de William James*
492 3.1. O pragmatismo é somente um método
493 3.2. A veracidade de uma idéia se reduz à sua capacidade de "operar"
494 3.3. Os princípios da psicologia e a mente como instrumento de adaptação
495 3.4. A questão moral: como hierarquizar e escolher ideais contrastantes?
497 3.5. A variedade da experiência religiosa e o universo pluralista
498 4. *Desdobramentos do pragmatismo*
500 5. *O pragmatismo italiano*

503 *Capítulo XVII:* O INSTRUMENTALISMO DE JOHN DEWEY
503 1. *A experiência não se reduz à consciência nem ao conhecimento*
506 2. *Precariedade e risco da existência*
508 3. *A teoria da investigação*
509 4. *Senso comum e pesquisa científica: as idéias como instrumentos*
510 5. *A teoria dos valores*
512 6. *A teoria da democracia*

515 *Capítulo XVIII:* O NEOIDEALISMO ITALIANO, PARTICULARMENTE CROCE E GENTILE, E O IDEALISMO ANGLO-AMERICANO
515 1. *O idealismo na Itália antes de Croce e gentile*
518 2. *Benedetto Croce e o neoidealismo como "historicismo absoluto"*
518 2.1. Vida e obras

520 2.2. "O que está vivo e o que está morto na filosofia de Hegel" ou o manifesto do novo espiritualismo croceano
523 2.3. A estética croceana e o conceito de arte
529 2.4. A lógica croceana: os conceitos e os pseudoconceitos
531 2.5. A atividade prática, econômica e ética
532 2.6. A história como pensamento e como ação
534 2.7. Reflexões conclusivas

535 3. *Giovanni Gentile e o neo-idealismo como atualismo*
535 3.1. Vida e obras
536 3.2. A reforma gentiliana da dialética hegeliana
537 3.3. Os pontos básico do atualismo
541 3.4. Natureza do atualismo gentiliano
542 3.5. Algumas reflexões conclusivas

543 4. *O neo-idealismo nos Estados Unidos e na Inglaterra*
543 4.1. Os precedentes: Carlyle e Emerson, Ferrier e Grote
546 4.2. F. H. Bradley e o neo-idealismo inglês
548 4.3. J. Royce e o neo-idealismo nos estados Unidos

549 5. *A reação neo-realista nos Estados Unidos*

Nona parte

FENOMENOLOGIA, EXISTENCIALISMO, HERMENÊUTICA

553 *Capítulo XIX:* EDMUND HUSSERL E O MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO

553 1. *Linhas gerais*

556 2. *As origens da fenomenologia*

557 3. *Edmund Husserl*
557 3.1. A polêmica contra o psicologismo
559 3.2. A intuição eidética
560 3.3 Ontologias regionais e ontologia formal
562 3.4. A intencionalidade da consciência
563 3.5. A *epoché* ou redução fenomenológica
565 3.6. A crise das ciências européias e o "mundo da vida"

567 4. *Max Scheler*
567 4.1. Contra o formalismo kantiano

568 4.2. Valores "materiais" e sua hierarquia
569 4.3. A pessoa
571 4.4. Sociologia do saber
573 5. *Nicolai Hartmann*
573 5.1. Do neocriticismo à fenomenologia
575 5.2. A fundamentação da ontologia
577 6. *A fenomenologia da religião*
577 6.1. Rudolf Otto e a experiência do "totalmente Outro"
578 6.2. Gerardus van der Leeuw e o sentido último da vida

581 *Capítulo XX:* MARTIN HEIDEGGER: DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO
581 1. *Da fenomenologia ao existencialismo*
582 2. *O ser e a analítica existencial*
583 3. *O ser-no-mundo e o ser-com-os-outros*
585 4. *O ser-para-a-morte, existência inautêntica e existência autêntica*
587 5. *A coragem diante da angústia*
588 6. *O tempo*
590 7. *A metafísica ocidental como esquecimento do ser e a linguagem da poesia como linguagem do ser*
591 8. *A técnica e o mundo ocidental*

593 *Capítulo XXI:* O EXISTENCIALISMO
593 1. *Linhas gerais*
597 2. *Karl Jaspers e o naufrágio da existência*
597 2.1. Ciência e filosofia
598 2.2. A orientação no mundo e o "todo-abrangente"
600 2.3. A inobjetividade da existência
601 2.4. O naufrágio da existência e os sinais da transcendência
603 2.5. Existência e comunicação
604 3. *Jean-Paul Sartre: da liberdade absoluta e inútil à liberdade histórica*
604 3.1. Escrever para se compreender
606 3.2. A náusea diante da gratuidade das coisas
607 3.3. O "em-si" e o "para-si", o "ser" e o "nada"

609 3.4. O "ser-para-outros"
610 3.5. O existencialismo é um humanismo
611 3.6. Crítica da razão dialética
613 4. *Maurice Merleau-Ponty: entre existencialismo e fenomenologia*
613 4.1. A relação entre a "consciência" e o "corpo" e entre o "homem" e o "mundo"
615 4.2. A liberdade "condicionada"
617 5. *Gabriel Marcel e o neo-socratismo cristão*
617 5.1. A defesa do concreto
618 5.2. A assimetria entre crer e verificar
620 5.3. Problema e metaproblema
621 5.4. Ter e ser
622 5.5. Contra o culto ao moralmente absurdo
623 6. *A influência do existencialismo sobre as "ciências humanas"*

627 *Capítulo XXII:* HANS GEORG GADAMER E A TEORIA DA HERMENÊUTICA.
627 1. *O que é o "círculo hermenêutico"*
630 2. *"Pré-compreensão", "pré-juízos" e "alteridade do texto*
632 3. *Interpretação e "história dos efeitos"*
633 4. *"Pré-juízo", "razão" e "tradição", isto é, Bacon, os iluministas e os românticos*
635 5. *A teoria da "experiência"*
637 6. *Gadamer e a "experiência dialética" de Hegel*

Décima parte

BERTRAND RUSSELL, LUDWIG WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

643 *Capítulo XXIII:* BERTRAND RUSSELL: DA REJEIÇÃO AO IDEALISMO À CRÍTICA À FILOSOFIA ANALÍTICA
643 1. *Bertrand Russell: a rejeição ao idealismo*
644 2. *O atomismo lógico e o encontro de Russel com Peano*
646 3. *A teoria das descrições*

649 4. *Russell contra o "segundo" Wittgenstein e a filosofia analítica*
651 5. *Russel: a moral e o cristianismo*
653 6. *A. N. Whitehead: processo e realidade*

657 *Capítulo XXIV:* LUDWIG WITTGENSTEIN: DO TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS ÀS PESQUISAS FILOSÓFICAS
657 1. *A vida*
658 2. *O Tractatus Logico-Philosophicus*
659 3. *A antimetafísica de Wittgenstein*
661 4. *A interpretação não-neopositivista do Tractatus*
662 5. *O retorno à filosofia*
663 6. *As pesquisas filosóficas e a teoria dos "jogos de linguagem"*
665 7. *Contra o essencialismo*
666 8. *O princípio de uso e a filosofia como terapia lingüística*
667 9. *Wittgenstein, professor primário*

670 *Capítulo XXV:* A FILOSOFIA DA LINGUAGEM
670 1. *O movimento analítico de Cambridge e Oxford*
670 1.1. A filosofia analítica em Cambridge
672 1.2. A filosofia analítica em Oxford
677 2. *Filosofia analítica e linguagem comum*
679 3. *Filosofia analítica e metafísica*
680 4. *Filosofia analítica e linguagem ética*
683 5. *Filosofia analítica e linguagem política*
685 6. *Filosofia analítica e historiografia*
687 7. *Filosofia analítica e linguagem religiosa*

Décima primeira parte

ESPIRITUALISMO, PERSONALISMO, NOVAS TEOLOGIAS E NEO-ESCOLÁSTICA

693 *Capítulo XXVI:* O ESPIRITUALISMO COMO FENÔMENO EUROPEU, O MODERNISMO, BERGSON E A EVOLUÇÃO CRIADORA

693 1. *O espiritualismo: linhas gerais*
695 2. *O espiritualismo na Inglaterra*
696 3. *O espiritualismo na Alemanha*
697 4. *O espiritualismo na Itália: Martinetti, Varisco, Carabellese*
700 5. *O espiritualismo na França: Lequier, Ravaisson, Boutroux*
703 6. *Maurice Blondel e a "filosofia da ação"*
703 6.1. Os precedentes da filosofia da ação
704 6.2. A dialética da vontade
705 6.3. O método da imanência
707 7. *O modernismo e seus problemas*
708 8. *Henri Bergson e a evolução criadora*
708 8.1. A originalidade do espiritualismo de Bergson.
711 8.2. O tempo espacializado e o tempo como duração
712 8.3. Por que a "duração" fundamenta a liberdade
714 8.4. Matéria e memória
716 8.5. Impulso vital e evolução criadora
719 8.6. Instinto, inteligência, intuição
721 8.7. O rio da vida
722 8.8. Sociedade fechada e sociedade aberta
723 8.9. Religião estática e religião dinâmica

725 *Capítulo XXVII:* O PERSONALISMO
725 1. *Linhas gerais*
727 2. *Jean Lacroix e o personalismo entre existencialismo e marxismo*
729 3. *Emmanuel Mounier e "a revolução personalista e comunitária"*
729 3.1. A "pessoa" da Mounier
732 3.2. As dimensões da "pessoa"
734 3.3. O personalismo contra o moralismo e o individualismo
735 3.4. A "pessoa" contra o capitalismo e contra o marxismo
737 3.5. Rumo à nova sociedade
738 3.6. O cristianismo deve romper com todas as desordens estabelecidas

741 *Capítulo XXVIII*: A RENOVAÇÃO DO PENSAMENTO TEOLÓGICO NO SÉCULO XX

741 1. *A renovação da teologia protestante*
741 1.1. Karl Barth: a "teologia dialética" contra a "teologia liberal"
742 1.2. A *"analogia fidei"* contra a *"analogia entis"*.
744 1.3. Karl Barth e a política
745 1.4. Paul Tilich e o "princípio da correlação"
746 1.5. Rudolf Bultmann: o método "histórico-morfológico" e a "demitização"
747 1.6. Dietrich Bonhoeffer e o mundo saído da "tutela de Deus"

749 2. *A renovação da teologia católica*
749 2.1. A teologia católica e o Concílio Vaticano II
751 2.2. Karl Rahner e as "condições a priori" da possibilidade da Revelação
753 2.3. Hans Urs von Balthasar e a estética teológica

755 3. *Paul M.van Buren e a "teologia da morte de Deus"*
755 3.1. O significado secular do Evangelho
757 3.2. A superação da teologia da morte de Deus

759 4. *A teologia da esperança*
759 4.1. J. Moltmann e a contradição entre "esperança" e "experiência"
761 4.2. W. Pannenberg: "a prioridade pertence à fé, mas o primado à esperança"
763 4.3. Johannes B. Metz: a teologia da esperança como teologia política
764 4.4. E. Schillebeeckx: "Deus é aquele que virá"

766 *Capítulo XXIX:* A NEO-ESCOLÁSTICA

766 1. *A encíclica* Aeterni Patris *e a filosofia neo-escolástica*

768 2. *A neo-escolástica: na* Humani Generis, *no Concílio Vaticano II e em um discurso de João Paulo II*

769 3. *O cardeal Mercier e a neo-escolástica em Louvaina*

772 4. *A neo-escolástica na França*
772 4.1. Jacques Maritain: os "graus do saber" e o "humanismo integral"
776 4.2. Étienne Gilson: por que não se pode cancelar o tomismo

778 5. *A neo-escolástica na Universidade Católica de Milão*

Décima segunda parte

O MARXISMO DEPOIS DE MARX E A ESCOLA DE FRANCOFORTE

783 *Capítulo XXX:* O MARXISMO DEPOIS DE MARX

783 1. *A Primeira, a Segunda e a Terceira Internacional*

784 2. *O "revisionismo" do "reformista" Eduard Bernstein.*
784 2.1. As razões da falência do marxismo
786 2.2. Contra a "revolução" e a "ditadura do proletariado"
787 2.3. A democracia como "escola superior do compromisso"

788 3. *O debate sobre o "reformismo"*
788 3.1. Karl Kautsky e a "ortodoxia"
790 3.2. Rosa de Luxemburgo: "a vitória do socialismo não cai do céu"

792 4. *O austromarxismo*
792 4.1. Gênese e características do austromarxismo
794 4.2. Max Adler e o marxismo como "programa científico"
795 4.3. O neokantismo dos austromarxistas e a fundamentação dos valores do socialismo

796 5. *O marxismo na União Soviética*
796 5.1. Plekanov e a difusão da "ortodoxia"
798 5.2. Lênin: o partido como vanguarda armada do proletariado
800 5.3. Estado, revolução, ditadura do proletariado e moral comunista
802 5.4. Lênin contra os seguidores de Mach
803 5.5. Stálin e o marxismo-leninismo como ideologia oficial da União Soviética

805 6. *O "marxismo ocidental" de Lukács, Korsch e Bloch*
805 6.1. György Lukács: totalidade e dialética
807 6.2. Classe e consciência de classe
809 6.3. Lukács, historiógrafo da filosofia
810 6.4. A estética marxista e o "realismo"
812 6.5. Karl Korsch entre "dialética" e "ciência"
814 6.6. Ernst Bloch: a vida de um "utopista"
815 6.7. "O que importa é aprender a esperar"
817 6.8. "O marxismo deve ser fielmente ampliado"
818 6.9. "Onde há esperança, há religião"

819 7. *O neomarxismo na França*
819 7.1. Roger Garaudy: os erros do sistema soviético
821 7.2. A alternativa
822 7.3. Marxismo e cristianismo
824 7.4. Louis Althusser: a "ruptura epistemológica" do Marx de 1845
825 7.5. Por que o marxismo é "anti-humanismo" e "anti-historicismo"
827 8. *O neomarxismo na Itália*
827 8.1. Antonio Labriola: "o marxismo não é positivismo nem naturalismo"
828 8.2. A concepção materialista da história
829 8.3. Antonio Gramsci: a "filosofia da práxis" contra a "filosofia especulativa" de Croce
830 8.4. O "método dialético" e a revolução contra *O Capital*
832 8.5. A teoria da hegemonia
833 8.6. Sociedade política e sociedade civil
834 8.7. O intelectual "orgânico", o partido como "moderno príncipe" e a revolução como "guerra de posições"

837 *Capítulo XXXI:* A ESCOLA DE FRANCOFORTE
837 1. *Gênese, desenvolvimento e programa da escola de Francoforte*
841 2. *Adorno e a "dialética negativa"*
843 3. *Adorno e Horkheimer: a dialética do iluminismo*
845 4. *A indústria cultural*
846 5. *Max Horkheimer: o eclipse da razão*
846 5.1. O "lucro" e o "planejamento" como geradores de repressão
847 5.2. A razão instrumental
848 5.3. A filosofia como denúncia da razão instrumental
850 5.4. A nostalgia do "totalmente Outro"
851 6. *Herbert Marcuse e a "grande rejeição"*
851 6.1. É impossível uma "civilização não-repressiva"?
853 6.2. Eros liberto
854 6.3. O homem de uma dimensão
856 7. *Erich Fromm e a "Cidade do Ser"*
856 7.1. A desobediência é verdadeiramente vício?
858 7.2. Ser ou ter?

860 8. *A lógica das ciências sociais: Adorno contra Popper*
863 9. *O "dialético" Jürgen Habermas contra o "decisionista" Hans Albert*

Décima terceira parte

AS CIÊNCIAS HUMANAS NO SÉCULO XX, FREUD E A PSICANÁLISE, O ESTRUTURALISMO

869 *Cápitulo XXXII:* AS CIÊNCIAS HUMANAS NO SÉCULO XX
869 1. *Questões gerais*
870 2. *A psicologia da forma*
870 2.1. C. Von Ehrenfels, a escola de Graz, a escola de Vurzburgo
872 2.2. Max Wertheimer e a escola de Berlim
875 3. *O comportamentalismo*
875 3.1. J. B. Watson e o esquema "estímulo-resposta"; I. P. Pavlov e os "reflexos condicionados"
877 3.2. Os desdobramentos do comportamentalismo e B. F. Skinner
879 4. *A epistemologia genética de Jean Piaget*
879 4.1. O que é a epistemologia genética
881 4.2. As fases do desenvolvimento mental da criança
884 5. *A teoria lingüística, de Ferdinand de Saussure a Noam Chomsky*
884 5.1. Ferdinand de Saussure: o que é a "semiologia" e o que é o "sinal"
885 5.2. A primeira "grande oposição": "língua" e "palavra"
886 5.3. A segunda grande oposição: "sincronia" e "diacronia"
888 5.4. O círculo lingüístico de Praga
889 5.5. O círculo lingüístico de Copenhaga
891 5.6. A gramática generativa de Noam Chomsky: "estrutura profunda" e "estrutura superficial"
892 5.7. "Competência" e "execução"
894 6. *A antropologia cultural*
896 7. *Karl Manheim e a sociologia do conhecimento*

896 7.1. Concepção parcial e concepção total da ideologia
898 7.2. O marxismo é "ideológico"? Distinção entre ideologia e utopia
899 7.3. O "relacionismo" evita o "relativismo"?
901 8. *O desenvolvimento das teorias econômicas*
901 8.1. A teoria marginalista
904 8.2. O liberalismo Keynesiano
906 9. *A filosofia do direito: jusnaturalismo; realismo jurídico; Kelsen e o juspositivismo*
906 9.1. G. Radbruch e o jusnaturalismo
907 9.2. O realismo jurídico, de F. C. von Savigny a R. Pound
909 9.3. Hans Kelsen: "ser", "deve ser" e a ciência dos valores
911 9.4. "Sanção", "norma jurídica" e "norma fundamental"
913 10. *Chaim Perelman e a "nova retórica"*
913 10.1. O que é a teoria da argumentação
914 10.2. A "razoabilidade", não sendo "racionalidade", também não é "emotividade"
916 10.3. Argumentação e "auditório"

918 *Capítulo XXXIII:* SIGMUND FREUD E O DESENVOLVIMENTO DO MOVIMENTO PSICANALÍTICO
918 1. *Da anatomia do cérebro à "catarse hipnótica"*
920 2. *Do hipnotismo à psicanálise*
921 3. *Inconsciente, repressão, censura e interpretação dos sonhos*
923 4. *O conceito de "libido" e a sexualidade infantil*
924 5. *O complexo do Édipo*
926 6. *O desenvolvimento das técnicas terapêuticas e a teoria da "transferência"*
928 7. *A estrutura do mecanismo psíquico: Id, Ego e Superego*
929 8. *A luta entre Eros e Thanatos e o "mal-estar da civilização"*
930 9. *A "revolta" contra Freud e a psicanálise depois de Freud*
930 9.1. A "psicologia individual" Alfred Adler
932 9.2. A "psicologia analítica" de Carl Gustav Jung
934 9.3. Wilhelm Reich e a síntese entre marximo e freudismo
935 9.4. A psicanálise da infância em Anna Freud e Melanie Klein
935 9.5. A terapia não-diretiva de Karl Rogers
938 9.6. Rogers: a "comunicação autêntica", o indivíduo e o grupo

941 *Capítulo XXXIV:* O ESTRUTURALISMO
941 1. *Uso científico e uso filosófico do termo "estrutura"*
944 2. *Claude Lévi-Strauss e o estruturalismo em antropologia*
944 2.1. As estruturas elementares do parentesco
946 2.2. Um "kantismo sem sujeito transcendental"
948 2.3. A estrutura dos mitos
949 3. *Michel Foucalt e o estruturalismo na história*
949 3.1. "estruturas epistêmicas" e "práticas discursivas"
950 3.2. As estruturas epistêmicas da história do saber ocidental
952 4. *Jacques Lacan e o estruturalismo na psicanálise*
952 4.1. O inconsciente é estruturado como linguagem
954 4.2. O estágio do espelho
955 4.3. Necessidade, demanda, desejo
956 5. *Por que, para o estruturalismo, "o homem está morto"?*
959 6. *É "irracional" o "racionalismo" estruturalista?*

Décima quarta parte

O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA E AS TEORIAS EPISTEMOLÓGICAS NO SÉCULO XX

965 *Capítulo XXXV:* LÓGICA, MATEMÁTICA, FÍSICA E BIOLOGIA NO SÉCULO XX
965 1. *O desenvolvimento da lógica e da matemática no século XX*
965 1.1. A "pesquisa sobre os fundamentos" e a descoberta da "antinomia das classes"
968 1.2. O "programa" de Hilbert e os "teoremas" de Gödel
971 1.3. A semântica de Tarski e o intuicionismo de Brouwer
972 2. *O desenvolvimento da física no século XX*
972 2.1. Questões gerais
973 2.2. Einstein e as teorias da relatividade
975 2.3. A teoria dos "quanta"
978 2.4. Física atômica, nuclear e subnuclear
980 2.5. A interdisciplinaridade e as disciplinas "de fronteira"
981 3. *A biologia depois de Darwin*
981 3.1. O "neodarwinismo": A. Weismann e H. de Vries

983 3.2. A descoberta dos cromossomos e a "redescoberta" das leis de Mendel
985 3.3. Dentro dos cromossomos: os genes
987 3.4. O código genético

990 *Capítulo XXXVI:* A FILOSOFIA DA CIÊNCIA ENTRE AS DUAS GUERRAS. O NEOPOSITIVISMO, O OPERACIONALISMO E A EPISTEMOLOGIA DE GASTON BACHELARD
990 1. *Linhas gerais*
991 2. *O neopositivismo vienense*
991 2.1. As origens e a formação do Círculo de Viena
993 2.2. O manifesto programático do Wiener Kreis
994 2.3. As teorias fundamentais do neopositivismo
995 2.4. A antimetafísica do Wiener Kreis
996 2.5. M. Schlick e o princípio de verificação
997 2.6. Neurath e o fisicalismo
999 2.7. Carnap e a linguagem fisicalista como linguagem universal da ciência
1001 2.8. O transplante do neopositivismo para os Estados Unidos
1003 2.9. Liberalização e superação das teses neopositivistas
1005 3. *O operacionalismo de P.W. Bridgman*
1005 3.1. Os conceitos reduzidos a operações
1007 3.2. Ver o que faz a teoria
1008 3.3. A discussão sobre o operacionalismo
1010 4. *A epistemologia de Gaston Bachelard*
1010 4.1. A ciência não tem a filosofia que merece
1011 4.2. É a ciência que instrui a razão
1012 4.3. As "rupturas epistemológicas"
1014 4.4. não há verdade sem erro retificado
1015 4.5. O "obstáculo epistemológico"
1016 4.6. Ciência e história da ciência

1019 *Capítulo XXXVII:* O RACIONALISMO CRÍTICO DE KARL POPPER
1019 1. *Vida e obras*
1020 2. *Popper, o neopositivismo e a filosofia analítica*
1021 3. *A indução não existe*

1023 4. *A mente não é "tabula rasa"*

1024 5. *Problemas e criatividade: gênese e comprovação das idéias*

1025 6. *O critério de falseabilidade*

1027 7. *Verossimilhança e probabilidade das teorias, objetivos incompatíveis*

1028 8. *O progresso da ciência*

1029 9. *Falseação lógica e falseação metodológica; saber de fundo e "novos problemas"*

1031 10. *Significatividade e criticabilidade das teorias metafísicas*

1033 11. *Contra a dialética; a "miséria do historicismo"*

1035 12. *A sociedade aberta*

1039 13. *Os inimigos da sociedade aberta*

1042 *Capítulo XXXVIII:* A EPISTEMOLOGIA PÓS-POPPERIANA

1042 1. *Thomas S. Kuhn e a estrutura das revoluções científicas*
1042 1.1. paradigmas, ciências normal e anomalias
1044 1.2. As revoluções científicas
1045 1.3. O desenvolvimento ateleológico da ciência

1046 2. *Imre Lakatos e a metodologia dos programas de pesquisa científica*
1046 2.1. Três tipos de falseacionismo
1048 2.2 Os programas de pesquisa científica
1049 2.3. Como progride a ciência

1050 3. *A epistemologia anárquica de Paul K. Feyerabend*
1050 3.1. A anarquia epistemológica em função do progresso
1051 3.2. A anarquia epistemológica e a história da ciência
1052 3.3. A provocação do Contra o Método

1054 4. *Larry Laudan e a metodologia das tradições de pesquisa*
1054 4.1. O objetivo da ciência é o de resolver problemas
1055 4.2. O que são as tradições de pesquisa

1057 5. *A questão do progresso na ciência*
1057 5.1. Críticas à teoria da verossimilhança de Popper
1059 5.2. O progresso da ciência na perspectiva de Larry Laudan

1060 6. *Epistemologia e metafísica*
1060 6.1. Como e por que os epistemólogos contemporâneos defendem a metafísica
1063 6.2. John Watkins e a metafísica confirmável e influente
1065 7. *Epistemologia e marxismo*
1065 7.1. Lakatos e o marxismo como programa de pesquisa degenerativo
1066 7.2. Feyrabend: a "sociedade livre" e o marxismo
1068 8. *Epistemologia e historiografia da ciência*
1068 8.1. História da ciência: por que e como
1070 8.2. História interna e história externa
1072 8.3. os problemas da historiografia popperiana da ciência

APÊNDICE

1075 Quadros cronológicos
1098 Índice dos nomes